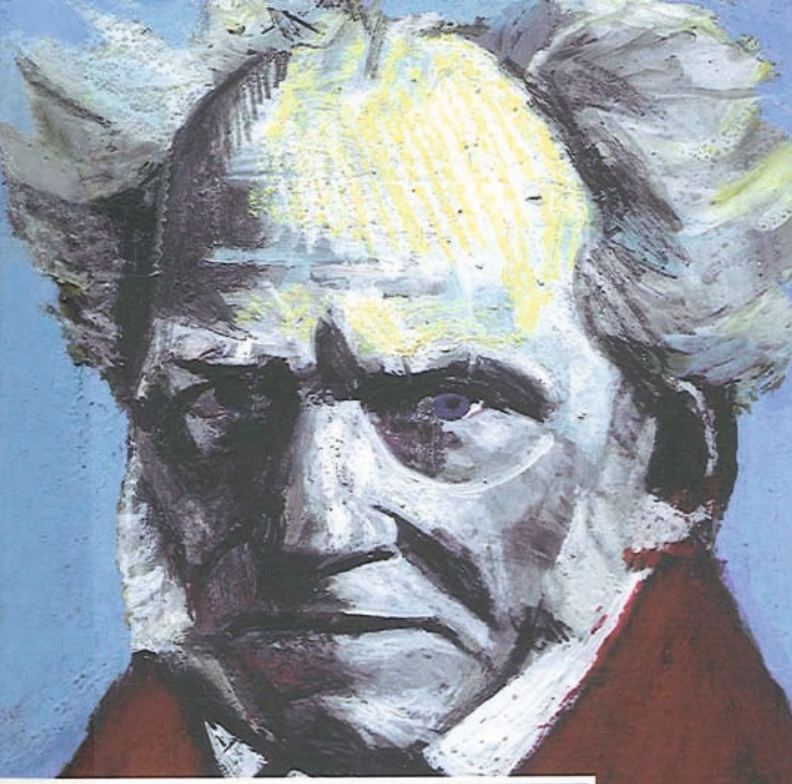


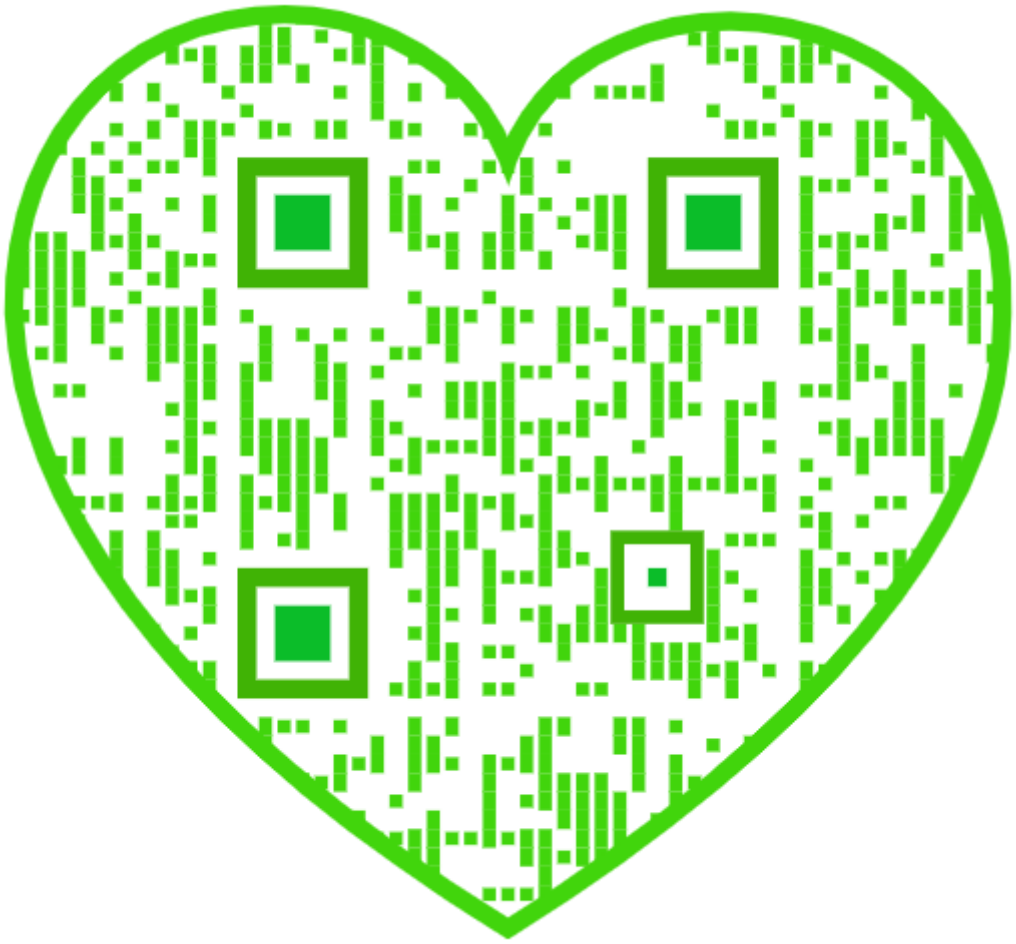
Arthur Schopenhauer

IL MONDO COME VOLONTÀ E RAPPRESENTAZIONE

a cura di Sossio Giametta

BUR rizzoli

CLASSICI DEL PENSIERO



BUR
rizzoli

Arthur Schopenhauer in BUR

Aforismi per una vita saggia

Introduzione di Anacleto Verrecchia

Un trattato su come percorrere lo scosceso sentiero della vita senza fare troppe cadute e senza sprecare il proprio tempo in cose inutili.

Classici del pensiero - Pagine 288 - ISBN 1716927

✧

Colloqui

A cura di Anacleto Verrecchia

In quest'opera non si parla solo di filosofia. Si entra nella vita di Schopenhauer, parlando di arte, poesia, scienza, costumi e politica attraverso una eccezionale galleria di personaggi.

Classici del pensiero - Pagine 288 - ISBN 1716992

✧

Metafisica dell'amore sessuale (L'amore inganno della natura)

A cura di Anacleto Verrecchia

Una delle più celebri sezioni del *Mondo come volontà e rappresentazione*, che affronta il grande mistero di una passione diabolica e metafisica: l'amore.

Classici del pensiero - Pagine 176 - ISBN 1716897

✧

O si pensa o si crede

Introduzione di Anacleto Verrecchia

Contro ogni rigurgito di fideismo e di superstizione, Schopenhauer utilizza tutto il suo sarcasmo e tutta la sua logica implacabile contro la religione e contro i ciarlatani che si spacciano per filosofi.

Classici del pensiero - Pagine 336 - ISBN 1717322

✧

Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente

A cura di Sossio Giametta

Quest'opera rappresenta la struttura di tutto il filosofare del suo autore, e il suo stile rigoroso, limpido e brillante ne fa anche una splendida introduzione alla filosofia.

Classici del pensiero - Pagine 230 - ISBN 1717069

Arthur Schopenhauer

IL MONDO COME VOLONTÀ E RAPPRESENTAZIONE

A cura di Sossio Giametta

BUR rizzoli

CLASSICI DEL PENSIERO

Poprietà letteraria riservata
© 2002 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 97-88–858–61047–3

Prima edizione digitale 2010 da febbraio 2009

Titolo originale dell'opera:
Die Welt als Wille und Vorstellung

In copertina: Illustrazione © Andrea Ventura
Progetto grafico di Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito **www.bur.eu**

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni riproduzione anche parziale, non autorizzata.

IL MONDO DI SCHOPENHAUER
Verità ed errori

1. IL MONDO COME RAPPRESENTAZIONE E VOLONTÀ (LA METAFISICA)

Per Tolstoj Schopenhauer era il più grande pensatore del mondo. Questa affermazione, già di per sé clamorosa, acquista ulteriore risalto per il fatto che Tolstoj giudicò invece Nietzsche, ritenuto da molti il superatore di Schopenhauer, «un *feuilletoniste* civettuolo». Veramente questo giudizio, più che unilaterale e ingiusto, è del tutto *à côté*, anche se colpisce un effettivo, discutibile gusto francesizzante di Nietzsche per i rovesciamenti e i paradossi brillanti. Quello su Schopenhauer è invece, evidentemente, un giudizio serio e sentito, che provenendo da Tolstoj non può non impressionare, specie se si riferisce «il più grande del mondo» a tutta la storia e non solo alla sua epoca particolare. Esso è però tanto impegnativo che non si può non sottoporlo a verifica. Bisogna cioè accertare che non si sia trattato di un'iperbole, di quelle in cui si lanciano coloro che intendono in tal modo esprimere la loro ammirazione e gratitudine per chi abbia loro dischiuso nuovi orizzonti.

Ma che Tolstoj fosse proclive o no a questo genere di manifestazioni, è difficile pensare che Socrate, Platone e Aristotele – tanto per nominare la sacra triade – con le loro grandi invenzioni e ispirate concezioni, con la loro

vastità di respiro e ricca gamma di temi, non siano altrettanto grandi, se non più grandi di Schopenhauer. Essi, in effetti, troneggiano monumentali e apparentemente insuperabili da millenni, mentre di Schopenhauer, coperto quasi subito da tante critiche, e così sempre effettivamente criticabile per tante cose, si è perduta anche la frequentazione, salvo per uno sparuto gruppo di studiosi e appassionati.[1] Egli sembra, fra l'altro, inerire al suo tempo, cioè dipenderne, in un modo in cui non sembrano inerire al loro quei tre (e altri ancora). Non c'è commentatore di Schopenhauer che non si senta in dovere, per spiegare il sorgere, l'«avvento» o anche solo il successo, quando venne, della sua filosofia, di descrivere la situazione e le condizioni dell'epoca e di trovarvi appigli, influssi e combinazioni di ogni genere. Così fanno, per esempio, Safranski, nella sua biografia di Schopenhauer,[2] più moderatamente Nico Di Napoli, nel suo saggio interpretativo,[3] e, prudentemente, Sandro Barbe-

[1] «Al di là di qualche isolato entusiasmo (ormai antico), l'opera schopenhaueriana non ha cessato di sollevare malumori, insofferenze e stroncature, ben oltre i limiti delle reali incompatibilità teoretiche e degli effettivi mutamenti del clima filosofico.» Nico Di Napoli, *Le eredità del pensiero contemporaneo: Schopenhauer dopo il 1860*, negli «Atti della Accademia Pontaniana», A.A. 1995, Giannini, Napoli, 1995, p. 78.

[2] Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1990, *passim*.

[3] Nico Di Napoli, *Al di là della rappresentazione*, Loffredo, Napoli, 1993. La moderazione è però abbandonata nel saggio *Le eredità del pensiero contemporaneo: Schopenhauer dopo il 1860*, cit. A p. 79 dice infatti: «Si ritiene [...] che la filosofia di Schopenhauer costituisca un capitolo dell'infinitismo romantico e che la sua posizione possa essere adeguatamente spiegata all'interno di questo orizzonte particolare. [...] Infrangendo il presupposto classico della necessità razionale del mondo, Schopenhauer sembra dar voce ad alcuni umori peculiari del XIX secolo, esprimendone soprattutto la crisi morale e le profonde incertezze vitali». A p. 84: «Sebbene pretenda di essere una filosofia

ra, nel suo saggio di introduzione alla lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione*.[4] Ma così fece soprattutto Lukács nella *Distruzione della ragione*, ora però sorprendentemente sconfessato dal militante di sinistra Gianni Vattimo,[5] e così fece già Nietzsche. Il suo frammento 25[183] della primavera 1884 recita infatti: «l'equivoco di Schopenhauer sulla *volontà* è "un segno dei tempi"; è la reazione all'età napoleonica, non si crede più agli eroi, cioè alla forza di volontà». E il frammento 26[412] dell'estate-autunno 1884 recita: «la gloria di Schopenhauer dipende parimenti dall'epoca: un'epoca scontenta, disperata, spoglia, ha imposto il suo modo di pensare: gli anni tra il cinquanta e il sessanta in Germania».[6]

dell'essenza infinita dei fenomeni, la dottrina del *Wille* denuncia, ai nostri occhi di posteri, gli effetti culturali della quantificazione generale del mondo, del dominio della descrizione e del calcolo che il secolo barocco e l'illuminismo avevano pazientemente preparato».

[4] Sandro Barbera, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 1998.

[5] Nell'*Introduzione* a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. di Ada Vigliani, Mondadori, Milano, 1989, p. XIII.

[6] Non come un segno dei tempi, ma come un segno dell'età dell'autore, e quindi in contrasto coi frammenti citati, Nietzsche giudica la filosofia di Schopenhauer nell'aforisma 271 di *Opinioni e sentenze diverse* («la filosofia di Schopenhauer rimane l'immagine rispecchiante la *giovinezza* ardente e melanconica – non è un pensiero per persone adulte»), nel frammento 25[11] primavera 1884 («... grazie alla vanità, che lo costrinse a rimanere assiso su di una filosofia che era nata nel suo ventiseiesimo anno di vita e appartiene anche a quest'età della vita») e nella *Genealogia della morale*, III, 6: «In tutte le questioni riguardanti la filosofia schopenhaueriana, non bisogna mai trascurare [...] che essa è la concezione di un giovane di ventisei anni, sicché partecipa non soltanto della specificità di Schopenhauer ma anche della specificità di quella stagione della vita». Nel frammento 23[76] primavera-estate 1877 la filosofia di Schopenhauer è ritenuta, a causa dell'età dell'autore, addirittura «letteralmente prevedibile, *profetizzabile*». Ma questo contrasto è compensato dal fatto che poi Nietzsche enuncerà il vero influsso subìto da Schopenhauer, come vedremo.

Così fece infine (ma la serie potrebbe continuare) Löwith in *Da Hegel a Nietzsche*.

Invece non si parla in genere della situazione e delle condizioni dell'epoca di quei tre grandi, che continuano da allora a esercitare il loro influsso come se fossero senza tempo. E questo è magari un errore simmetrico e opposto all'altro (che è, sì, un errore). Perché, per quanto la filosofia sia *formalmente* indipendente dalla storia (dal resto della storia, perché ne fa parte, con una funzione di perfezionamento e di «coscienzializzazione» del suo processo), e per quanto sia spesso difficile e insidioso, talvolta impresa disperata, appurare i veri rapporti che intercorrono tra l'epoca e la filosofia dell'epoca, questi rapporti ci sono sempre e riescono sempre, quando si perviene a metterli in luce, sostanziali e illuminanti. Comunque, con tutto il rispetto dovuto a quei tre geni dell'antichità e agli altri grandi filosofi venuti sia prima sia dopo di loro, bisogna vedere se Schopenhauer non possa accampare lo stesso, in filosofia, una pretesa che nessun altro può accampare; bisogna cioè vedere se l'affermazione di Tolstoj, o per ipotesi di chiunque altro, non sia vera in qualche senso particolare, tecnico.

In realtà anche contro questa possibilità fanno subito ressa tutte quelle obiezioni che sono state mosse o si possono muovere alle «pecche» reali o presunte di Schopenhauer: obiezioni che a noi stessi incombe di far valere, in un mare di verità, verso teorie o asserzioni che per meditate ragioni, speriamo non erronee, ci appaiono sbagliate o inadeguate. Ma questo, di per sé, non è un ostacolo. Anche «il più grande pensatore del mondo», se c'è, è tutt'altro che immune da errori. Se ne troverà anzi in lui, come in tutti gli altri, tutta una serie, magari una messe: è normale. Da un lato per la grandiosità della sfida che la filosofia rappresenta, come tentativo di abbracciare e dominare una realtà sconfinata, soverchiante e in defini-

tiva inafferrabile, e dall'altro per i limiti che, come è universalmente riconosciuto, ineriscono anche al genio, già solo per il fatto che anche il più grande non è che una misura limitata di energia, che gli consente di svolgere solo un ruolo parziale nel complesso e plurimillenario dramma dell'umanità.[7] Ma, detto questo, non possiamo non aggiungere subito che, se le scoperte di un dotto sono le battaglie da lui combattute contro la natura, come dice Cartesio,[8] è difficile trovare un combattente che abbia affrontato questa sfida con più valore di Schopenhauer.

Gli errori non attorniano le verità a guisa di «un'eterna ghirlanda brillante»,[9] come suona il sottotitolo del libro di un noto matematico, ma come una muta di cani famelici. Essi si accampano a ridosso di esse allo stesso modo che in Zarathustra la sua «nera ignoranza» è accampata a ridosso del suo sapere, come dice egli stesso.[10] Un filosofo è come una cometa, con un nucleo concentrato e brillante e un alone che diventa sempre più matto e diffuso. Ciò significa che non potrà mai evitare una certa unilateralità, già per il fatto che la sua filosofia nasce in risposta ai problemi sollevati da quella precedente (anche se attraverso questi passano poi tutti gli altri), cioè a un'altra unilateralità. Lo sviluppo dialettico, per integrazione e contrasto, è nella storia della filosofia il solo modo, sempre inadeguato, di far fronte all'infinità. A un vero, grande filosofo, bisogna andar dietro cercando di far proprie le conquiste del suo ingegno,

[7] «Per la mediocrità non c'è consolazione maggiore del sapere che il genio non è immortale», dice Goethe (massima 48).

[8] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano, 1971, p. 31.

[9] D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Adelphi, Milano, 1994.

[10] «A ridosso del mio sapere è accampata la mia nera ignoranza», *Così parlò Zarathustra*, III, «La sanguisuga».

che a lui costano l'impegno e il lavoro di una vita, criticandone gli errori, ma anche cercando di capire il terreno, spesso fertile, su cui questi sono spuntati, ossia cercando di utilizzarli; e mettendo in conto all'eterna, fatale imperfezione umana quelli non utilizzabili. Soprattutto, comunque, non bisogna scandalizzarsene, neanche quando appaiono, col senno di poi, «incredibili», sicché sembra impossibile che siano potuti coesistere con le grandi verità fatte altrimenti valere, e abbiano potuto ingannare uno spirito così acuto e illuminato.[11]

Dicevamo dunque che la frase di Tolstoj potrebbe essere vera in un senso particolare. In tal caso essa darebbe ragione a Schopenhauer quando scrive, il 30 luglio 1856, al suo «apostolo»[12] Frauenstädt: «La mia filosofia produrrà nel mondo un effetto che nessun'altra ha avuto, né in epoca antica né moderna. Questo fa la forza della verità e l'importanza del soggetto». A questa dichiarazione, certamente la più forte tra le non poche con cui Schopenhauer si mostra consapevole di aver portato a termine un'impresa unica, si può obiettare che il tempo sembra, in realtà, dimostrare il contrario. In effetti la sua fortuna, che co-

[11] A nulla valgono le proteste in contrario degli interessati – testimoni l'esperienza e la storia – anche se fondate nel caso specifico. Come per esempio quella che Schopenhauer eleva contro Adolph Cornill. Questi aveva pubblicato un libro in cui gli rimproverava il «passaggio da una concezione idealistica del mondo a una realistica», come era detto nel titolo stesso, ossia una contraddizione. Contro di lui Schopenhauer tuona: «Come possono mai credere queste teste di vitelli che spiriti del mio stampo non osservino la più semplice di tutte le leggi logiche, il principio di contraddizione?». *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di Alfredo Marini, Il melangolo, Genova, 1991, p. 319. Però poi non esita a esclamare a proposito di Kant, dove secondo lui questi fa confusione tra intelletto e ragione: «Come è stato possibile che un grande pensatore abbia potuto avanzare una cosa del genere!» (I, 736).

[12] Schopenhauer chiamava suoi «apostoli» coloro che non avevano atteso il suo successo per coltivare e all'occasione servire la sua filosofia.

nobbe picchi altissimi, è nettamente calata; anzi la sua filosofia sembra superata e dimenticata, e proprio perché si dice che corrispondeva a tempi particolari, ormai andati. Ma anche se non si vuol dare importanza al fatto che Schopenhauer era ancora, con Spinoza, il filosofo preferito di Einstein, che è certo solo un indizio, si può e si deve far valere anche per lui l'argomento che egli invoca a favore di Kant. Anzitutto una dichiarazione generale: «Il perfetto capolavoro di uno spirito veramente grande avrà effetti sempre profondi e penetranti sull'intero genere umano, tanto che non si può calcolare fino a quali secoli e paesi lontani potrà giungere il suo influsso rischiaratore» (I, 711).[13] Poi una specificazione: «Ma un'influsso profondo e diffuso di questo tipo non può prodursi improvvisamente, per la grande distanza che passa tra il genio e l'umanità comune» (ivi). L'umanità, dice Schopenhauer, «non ha neanche tanta forza per ricevere quanta quegli per dare». Quindi l'opera del genio, dopo aver superato gli ostacoli frappostile in vita dagli «indegni avversari», deve superare tutta una serie di deformazioni e false interpretazioni, prima di produrre i suoi pieni e genuini effetti. Non possiamo perciò che pronosticare di lui, Schopenhauer, ciò che egli profetizza per Kant: «tutta la forza e l'importanza della dottrina di Kant diverranno manifeste solo col tempo, quando, un giorno, lo stesso spirito del tempo, a poco a poco trasformato [...], fornirà vivente testimonianza della potenza di quello spirito gigantesco» (I, 712). Si tratta dunque ancora e solo di vedere se la frase di Tolstoj sia fondata. A questo scopo la cosa migliore è forse di cominciare vagliando la consistenza dei vanti che Schopenhauer stesso fa della propria dottrina nel capitolo finale del *Mondo come volontà e rappresentazione.* In

[13] Qui e in seguito, come anche nella nota 11, il numero romano indica il primo o il secondo volume e il numero arabo la pagina del *Mondo*.

questo capitolo, intitolato *Epifilosofia*, egli dà appunto una valutazione conclusiva del suo sistema.

Comincia con l'assegnare i limiti della propria filosofia. Ma questa non è propriamente un'operazione di modestia. Al contrario, è un'operazione titanica, e dunque il primo dei suoi meriti e legittimi vanti. Perché nello stesso tempo assegna, nel solco di Kant, i limiti della filosofia in genere (compresi quelli della scienza), per quei problemi che postulano risposte trascendenti, cioè non pensabili mediante le forme e funzioni del nostro intelletto. Non ha senso, dice, porre quei problemi che non hanno a che fare con lo spazio e il tempo, il prima e il dopo, la causa e l'effetto, il sopra e il sotto eccetera, entro i cui limiti soltanto noi possiamo pensare; domandarsi, per esempio, come si è fatto finora, quale sia stato l'inizio del mondo e quale sarà la sua fine; perché le cose siano come sono e perché esista il male; quale sia il senso della vita e del tutto; da dove sia scaturita la volontà che è libera di affermarsi e di negarsi; da dove venga la disarmonia che compenetra il mondo, fin dove arrivino, nell'essenza in sé del mondo, le radici dell'individualità eccetera. Relegando a sua volta, come già Kant, la conoscenza nell'ambito del fenomeno, egli ci fa però intravedere non senza un brivido, oltre i limiti così stabiliti, ciò che è fuori della sfera del fenomeno e dunque al di là dei limiti umani: una realtà sconosciuta e senza conoscenza, raccapricciante, un oceano di energia, «al quale si deve [...] attribuire un'esistenza assolutamente oggettiva, non condizionata dal nostro intelletto».[14] Giacché «noi urtiamo dappertutto col nostro intelletto [...] contro problemi irrisolvibili, come contro le pareti del nostro carcere» (II, 901). Ma d'altra parte, se abbandoniamo il mondo in cui è possibi-

[14] A. Schopenhauer, *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, Rizzoli, Milano, 1995, p. 146.

le la conoscenza (per concatenazione di causa ed effetto), tutto diviene *instabilis tellus, innabilis unda* (II, 902). Si tratta dunque di un'operazione negativa, geniale e drammatica insieme, che è però il corollario a rovescio di una più ampia operazione positiva: la «decifrazione del mondo», quella decifrazione dell'intero mondo fenomenico (in cui si manifesta ciò che noi conosciamo immediatamente in noi stessi), di cui egli parla subito dopo.

Schopenhauer si vanta poi di essere stato il solo a dar risposta al problema di come dall'Uno, che è l'intima essenza di tutte le cose, come già insegnavano gli eleati, Scoto, Bruno e Spinoza fino a Schelling, venga il molteplice. Inoltre, mentre gli altri filosofi avevano sempre sostenuto che l'uomo fosse un microcosmo, egli dimostra che il mondo è un macroantropo, in quanto volontà e rappresentazione esauriscono l'essenza dell'uno come dell'altro, ed è più giusto, dice, comprendere il mondo dall'uomo che non l'uomo dal mondo, spiegare con ciò che è dato immediatamente, l'autocoscienza, ciò che è dato mediatamente, cioè dall'intuizione esterna (II, 902 sg.). Anche la metafisica del bello, afferma, diventa perfettamente chiara solo grazie alle verità fondamentali da lui fatte valere. Ancor più si vanta inoltre di essere stato il solo a mostrare onestamente e in tutta la loro grandezza i mali del mondo, mentre negli altri sistemi, «tutti quanti ottimistici», il male viene eluso o edulcorato, e ci si trascina fra palliativi e unguenti magici. Questo riconoscimento del male è uno dei punti sui quali Schopenhauer impernia la distinzione della sua filosofia dal panteismo in genere e dallo spinozismo in particolare. Egli muove, dice, dall'esperienza e dall'autocoscienza e arriva alla volontà come sola cosa metafisica, facendo un cammino ascendente, analitico; i panteisti invece partono dal Θεός sconosciuto per spiegare ogni altra cosa conosciuta; fanno cioè il cammino inverso, un cammi-

no discendente e sintetico. Un'altra differenza è che il mondo per lui non esaurisce le possibilità dell'essere; in esso «rimane ancora molto spazio per ciò che noi indichiamo solo negativamente come la negazione della volontà di vivere» (II, 904). Quanto a Spinoza, l'aver egli dichiarato che la realtà è perfezione lo condanna, dice, all'ottimismo. Perché allora bisogna intendere per perfezione anche tutti gli orrori del mondo (ma Spinoza si riferisce alla realtà in sé, come *deus sive natura*, non all'uomo). Invece la sua propria etica coincide con quella cristiana e orientale e rispetta anche gli animali, su cui Spinoza attribuisce all'uomo ogni diritto, compreso l'arbitrio più crudele. Inoltre, chiamando il mondo Dio, Spinoza non lo spiega: esso rimane un enigma sia sotto l'uno che sotto l'altro nome. Infine Spinoza usa, come altri filosofi del suo tempo, concetti di cui non è indagata l'origine, come sostanza, causa ecc. In conseguenza di ciò questi concetti ricevono poi un valore troppo esteso. Comunque, tra gli spinozisti che spiegano il mondo come necessità assoluta e quelli, come Jacobi, che si oppongono al fatalismo derivantene affermando l'esistenza di un creatore del mondo al di fuori di esso, Schopenhauer sostiene di essere stato il primo a trovare un *tertium*: «l'atto di volontà, da cui il mondo scaturisce, è il nostro proprio. Esso è libero: perché il principio di ragione, da cui soltanto riceve significato ogni necessità (la necessità non è altro che la conseguenza dalla premessa), è solo la forma del suo fenomeno. Appunto perciò quest'ultimo è, una volta esistente, sempre necessario nel suo corso, e solo in seguito a ciò noi possiamo riconoscere da esso la natura di quell'atto di volontà e in base a ciò volere *eventualiter* in altro modo» (II, 907).

Un merito che Schopenhauer non menziona, ma che molto avrebbe meritato di essere menzionato, è la sua geniale e meravigliosa, nella sua semplicità elementare,

trattazione del fondamento (intuitivo e non razionale, non speculativo) della verità, in I, § 15, in particolare nelle scienze, e l'enunciazione della regola fondamentale che solo il procedere dalla causa all'effetto, come si fa negli esperimenti scientifici, è sicuro, mentre il procedere dall'effetto alla causa, come si fa normalmente non solo nella vita ma anche nei sistemi filosofici, è sempre insicuro, anche sussistendo il favore del numero, cioè anche quando molti casi sembrano suffragare una certa verità. Nietzsche ha dimenticato di aggiungere questa scoperta tra le verità immortali di Schopenhauer (vedi p. 37), non solo, ma, quello che è peggio, ha dimenticato di citarlo come vero autore nei ripetuti e insistiti sviluppi (a volte poetizzati, a volte no) che ha dato a quest'argomento nella sua opera, specie nel *Crepuscolo degli idoli*, «I quattro grandi errori».

Ma torniamo alla «decifrazione del mondo», che già come enunciazione e pur con le limitazioni fatte ripetutamente valere, suscita un sacro orrore. Essa è possibile, secondo Schopenhauer, per il fatto che noi possiamo riconoscere, ciò che si manifesta nel mondo, in noi stessi, mediante l'analisi della coscienza. Grazie a questa chiave che ci apre l'essenza del mondo, possiamo decifrare l'intero fenomeno nel suo insieme (II, 901 sg.). Questa decifrazione è certamente la sua massima, inaudita conquista, che ingloba tutte le altre e giustifica l'ammirazione e il giudizio di Tolstoj. Perché è effettiva, come il lettore può constatare personalmente, e perché il mondo non era stato mai prima «decifrato». Anche i più grandiosi e penetranti tentativi filosofici, come quelli di Platone e della filosofia orientale, ai quali specialmente Schopenhauer si richiama, non erano approdati a risultati maturi ed espliciti. Per quanto profondi e imponenti, essi rimangono avvolti in una veste allegorica, simbolica o mitologica, come Schopenhauer stesso precisa (I, 717 sg.). Restano dunque in

qualche modo oscurati, mentre quelli di Schopenhauer sono espressi nel chiaro linguaggio concettuale critico inaugurato da Kant,[15] sono cioè giustificati razionalmente. In Kant tale decifrazione non era potuta avvenire, perché egli aveva fatto soltanto metà della strada. Non era riuscito a portare la conoscenza ai suoi limiti, come poi fece Schopenhauer. Aveva ben distinto il fenomeno dalla cosa in sé (I, 715), suo massimo merito secondo Schopenhauer (la *Critica della ragione pura* si sarebbe potuta, allora, intitolare o sottotitolare *Il mondo come fenomeno e noumeno*, anticipando il titolo di Schopenhauer); ma la sua attenzione era rimasta appuntata sull'oggetto, ossia su una metà dell'intero. La cosa in sé è diversa dalla cosa in noi, ma fa pur sempre pensare alla cosa, all'oggetto. Egli – dice Schopenhauer – non era arrivato a proclamare: «Nessun oggetto senza soggetto» (I, 738). E non era arrivato a capire che il fenomeno è il mondo come rappresentazione e la cosa in sé la volontà (I, 720). Ma, c'è da domandarsi, non è questo quello che accade di solito? Non è normale che un filosofo, che ha capito tanto, poi non capisca qualcos'altro di molto importante che avrebbe dovuto capire? Allora, certo, ce ne vuole un altro perché anche questo qualcos'altro sia capito, perché anche questo residuo sia eliminato. E quest'altro è di solito quello che viene dopo.

Schopenhauer, infatti, lo capì ed eliminò il residuo, conquistandosi a sua volta, per la prima cosa (partenza dalla rappresentazione, fatta di, e scomposta in, soggetto e oggetto), un merito non inferiore a quello di Kant; e per la seconda (il fenomeno è il mondo come rappresentazione e la cosa in sé la volontà metafisica), che è un'aggiunta

[15] «... tanto Platone quanto gli Indiani avevano fondato le loro affermazioni solo su un'intuizione generale del mondo, le avevano enunciate come dettame immediato della loro coscienza, e presentate più miticamente e poeticamente che non filosoficamente e perspicuamente» (I, 717).

enorme, un altro grande merito per alcuni, ma per altri – come quel suo critico tutto speciale che è il suo grande discepolo ribelle Nietzsche – una gragnuola di critiche.

Ma qui non possiamo tacere una perplessità. Nella *Prefazione alla seconda edizione* della *Critica della ragione pura*, parlando della «Confutazione dell'idealismo» aggiunta per parare allo «scandalo della filosofia e della ragione umana», costituito dal dover ammettere l'esistenza delle cose fuori di noi solo per fede e dal non poter dimostrare tale esistenza se qualcuno la mette in dubbio, Kant dimostra che la coscienza della nostra esistenza nel tempo implica l'esistenza delle cose fuori di noi, cioè stabilisce un collegamento del senso interno con l'esperienza esterna che, pur non essendo quello poi stabilito da Schopenhauer tra rappresentazione e volontà (seguendo la linea Cartesio, Locke, Berkeley e, in altro senso, Kant), ne è un precedente, del quale tuttavia nel *Mondo* non si parla.

Tornando alle critiche di Nietzsche, il loro *Leitmotiv* è il seguente: «i logici più rigorosi hanno negato ogni connessione tra l'incondizionato, il mondo metafisico, e il mondo a noi noto».[16] Vedremo in seguito cosa pensare al riguardo. Per ora diciamo, circa la sullodata scoperta di Kant, che essa non era del tutto inedita. Proprio Schopenhauer ricorda che era già stata fatta dagli eleati. Questi avevano distinto i fenomeni dai noumeni, attribuendo solo ai secondi quella vera essenza che sarebbe stato, secondo loro, addirittura ridicolo attribuire ai primi. Ma Schopenhauer attribuisce questa scoperta, nella sua pregnanza, soltanto a Kant, così come attribuisce quella della rivoluzione della terra intorno al sole soltanto a Copernico e non ai pitagorici Icea, Filolao e Aristarco, che a modo loro l'avevano anticipata nell'an-

[16] F. Nietzsche, frammento KGA 23[125], Adelphi 23[88].

tichità (I, 718). Non aveva torto, se la scoperta di Kant fu sentita così eversiva e inquietante, così «risvegliatrice» che Mendelssohn, ultimo dei «dormienti» – cioè dei filosofi ancora immersi nel sonno dogmatico – chiamò Kant «lo stritolatutto» (*der Alleszermalmer*). Esagerava? Secondo Schopenhauer no. Kant aveva inferto un colpo mortale all'intera filosofia precedente, che proprio per questo egli cataloga tutta come scolastica, in quanto cioè ammette la tutela della religione sulla filosofia (I, 721). Essa, infatti, era andata avanti su una base sbagliata e «aveva sempre parlato come in sogno» (I, 718). Aveva creduto che la legge di causalità, che governa i fenomeni, e il principio di ragione, che li spiega, fossero leggi valide in assoluto, *aeternae veritates*, indipendenti dall'uomo, con le quali si potessero spiegare anche l'esistenza e l'origine del mondo e di noi stessi. Kant dimostrò invece che l'una e l'altro erano solo leggi dell'intelletto, condizionate dal soggetto; che con l'una e l'altro non si potevano saltare i fenomeni e giungere a spiegare l'esistenza, il mondo e noi stessi (il soggetto); che neanche si poteva penetrare l'essenza delle cose quali sono in se stesse, perché in mezzo rimaneva sempre l'intelletto. Come l'occhio vede le cose ma non vede se stesso, dice Schopenhauer (II, 405), così l'intelletto non conosce immediatamente i presupposti che lo rendono possibile, ma coglie i rapporti tra le cose in conformità della sua funzione, che è il servizio della volontà mediante la comprensione dei motivi. Esso presuppone già l'esistenza del mondo e della natura, che non rientrano quindi nella sua portata. Kant eliminò dunque l'errore che si era fino allora commesso, di considerare il complesso delle relazioni tra le cose come l'essenza del mondo e di costruirvi sopra un'ontologia, una cosmologia e una teologia (II, 402), come fa il realismo.

Ma nel riconoscere, in questo modo, il merito di

Kant, non ha frattanto creato Schopenhauer la base di quella che egli stesso riconosce come un'antinomia della nostra facoltà conoscitiva? Questa antinomia fu subito giudicata dai suoi critici il punto in cui il sistema s'incagliava e faceva naufragio. Essa è così riassunta da Kuno Fischer:

> In Schopenhauer intelletto e cervello sono identici, si rapportano tra loro come funzione e organo. Tempo e spazio non sono che nel cervello. E quest'ultimo? Con tutto ciò che gli appartiene e con tutte le sue condizioni e precondizioni esso è nel tempo e nello spazio! Qui la dottrina di Schopenhauer entra in un manifesto *circulus vitiosus*.[17]

La stessa cosa, con più *vis polemica* ma non con più chiarezza, rileva Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, aforisma 15. Ma, come abbiamo visto, è la stessa cosa che dice anche Schopenhauer, nel secondo volume, quando cioè, alla luce della nuova fisiologia, dà più peso di prima sia al materialismo in genere sia, in particolare, alla preesistenza del mondo all'uomo e all'intelletto, col quale ultimo soltanto l'uomo lo afferra poi come rappresentazione. Il seguente passo del pensiero 565 delle sue *Lezioni berlinesi* fa pensare che egli avesse alla fine integrato e unificato i due termini dell'antinomia, cioè l'avesse risolta:

> ... se è vero che il mondo intero resta del tutto dipendente dall'animale che conosce, [...] è anche vero che quest'animale è solo un piccolo anello nella catena delle cause, e pertanto dipende in tutto e per tutto da questo mondo e dalle sue trasformazioni. Questa completa, mutua dipen-

[17] Riportato da S. Barbera in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 171.

> denza dell'oggetto e del soggetto l'uno dall'altro indica in modo necessario una loro unità, che va però cercata al di fuori del mondo come rappresentazione, perché qui [...] essi si fronteggiano tuttavia come opposti e non coincidono mai.[18]

Il fatto che si fronteggino come opposti e che l'unità vada cercata al di fuori del mondo come rappresentazione, significa tuttavia che, quando si viene al dunque, bisogna sacrificare l'uno all'altro, far prevalere sul soggetto l'oggetto, cosa che Schopenhauer aveva finito con l'accettare. Ma con ciò aveva anche accettato che il dettame totalizzante della rappresentazione fosse smentito, che la rappresentazione in quanto tale fosse bensì fatale, ma nella sua esclusività presuntuosa e ingannevole.

Ma vediamo ora che cosa Schopenhauer aggiunse in particolare alla dottrina di Kant. Aggiunse anzitutto una conferma e precisazione della distinzione di fenomeno e cosa in sé. Kant, egli dice, non ha fatto oggetto di una speciale trattazione la cosa in sé. Per lui la cosa in sé risulta automaticamente dal fatto che, essendo il fenomeno di natura soggettiva, una visione soggettiva di qualcosa di oggettivo, ci dev'essere allora questo qualcosa di oggettivo, in sé inconoscibile, che è la cosa in sé. Ma gli fu fatto osservare che questa necessità deriva dal principio di ragione, dalla legge di causalità, ossia ancora da una legge soggettiva, dunque non valida al di là dell'ambito soggettivo. Aveva allora torto Kant? In sostanza Schopenhauer gli dà ragione, però critica il suo procedimento. Già il fatto di considerare la cosa in sé un oggetto, dice, è sbagliato. L'oggetto fa parte del fenomeno, è condizionato dal soggetto, è uno dei due termini insepa-

[18] *Ibidem*. Questo capitolo conclusivo, intitolato «Fisiologia e filosofia» è un'ottima e documentata messa a punto di questo problema.

rabili della rappresentazione, apertura del primo occhio sull'orizzonte dell'essere. Conseguentemente la cosa in sé non può essere né soggetto né oggetto. «...per la via della rappresentazione non si potrà mai andar oltre la rappresentazione: essa è un tutto concluso e non ha nei suoi propri mezzi un filo che conduca all'essenza, da essa *toto genere* diversa, della cosa in sé» (I, 834). È chiaro: dalla rappresentazione non si arriva neanche alla necessità della cosa in sé. E formalmente Kant ha torto di ipotizzarla. Ma i suoi critici, per Schopenhauer, alla fine non hanno ragione. E ciò perché, secondo lui, alla cosa in sé si arriva, noi vi abbiamo accesso: essa, cioè, arriva a noi per via interna, nell'autocoscienza. Arriva a noi, precisa, come volontà, come «volontà di vivere» (*Wille zum Leben*).

La scelta di questo termine (*Wille*), che nella filosofia tedesca è di casa perché fu già usato da Schelling e prima ancora da Leibniz, per non parlare della volontà che rispunterà fuori con Nietzsche come «volontà di potenza», ha attirato a Schopenhauer molte critiche ed è rimasta altamente problematica. Per Schopenhauer la «volontà» o «volontà di vivere» («è tutt'uno e soltanto un pleonasmo il dire, invece che semplicemente "la volontà", "la volontà di vivere"» – I, 512) è una *denominatio a potiori*, che bisogna estendere anche ai fenomeni più deboli e oscuri dell'uomo: l'animale, la pianta e la stessa natura inorganica.[19] Tutto, insomma, è volontà, e al di fuori di essa non c'è niente. Schopenhauer spiega

[19] A p. 278 sg., I, Schopenhauer dice che il lettore riconoscerà la volontà «non solo in quei fenomeni che sono del tutto simili al suo proprio, negli uomini e negli animali», ma anche nella «forza che ferve e vegeta nella pianta», nella «forza per la quale si forma il cristallo», in «quella che fa girare l'ago verso il polo nord» ecc. ecc., e perfino nella gravità. A p. 422, II, afferma che la volontà «si palesa altrettanto immediatamente nella caduta di una pietra che nell'agire dell'uomo».

così la sua scelta: la cosa in sé, per essere pensata oggettivamente, dovrà «prendere in prestito nome e concetto da un oggetto, [...] da uno dei suoi fenomeni» (I, 280). E il fenomeno scelto per la volontà, perché serva da tramite alla comprensione della cosa in sé, dev'essere il più perfetto tra i fenomeni, cioè il più evidente, il più sviluppato, il più rischiarato dall'intelligenza. E tale è appunto la volontà umana (I, 280).

Confessiamo di non capire questa necessità. D'altro lato, se «una coscienza senza oggetto non è una coscienza» (II, 28), anche una volontà senza soggetto dovrebbe non essere una volontà. Abbiamo visto che la volontà schopenhaueriana non è una volontà in senso umano, individuale, «guidata dal conoscere ed estrinsecantesi esclusivamente secondo motivi astratti, quindi sotto la guida della ragione» (I, 280); ma solo questa umana noi possiamo concepire con il termine «volontà». Dunque ci sembra una forzatura chiamare l'altra con lo stesso nome. Appare comunque chiaro che l'uso così immensamente allargato di questo termine prettamente umano non può essere che un espediente, un *faute de mieux.* Non bisogna però pensare che si possa trovare un termine adatto (la storia della filosofia è piena di termini disadatti). Qui il *mieux* non può esserci, perché si tratta di un mistero insondabile e dunque *innominabile.* E anche perché, a differenza della volontà di potenza, che Nietzsche postula in luogo della volontà di vivere, e che non è qualcosa di unitario ma si risolve nell'infinità delle volontà di potenza individuali che costituiscono il mondo,[20] la volontà di Schopenhauer è unitaria, sempreuguale e indivisibile; è presente interamente in ogni

[20] Ma se le cose non esistono, come sostiene Nietzsche del resto sulla scia di Schopenhauer, in che modo esisterebbero le volontà di potenza delle cose, se non come le cose stesse, ossia come mere apparenze, fenomeni, e dunque non come realtà?

parte come nel tutto, «è la sostanza intima, il nocciolo di ogni cosa particolare, così come dell'insieme».[21]

La scelta del termine «volontà» fa poi sorgere un altro problema. Abbiamo visto che la volontà è una sola e tutto è volontà. Per conseguenza, anche se la volontà umana è il più perfetto dei fenomeni della volontà di vivere, scelto per questa sua eccellenza a ricoprire l'intera volontà universale, essa rimane solo uno degli innumerevoli fenomeni del *Wille*, per essenza identico a tutti gli altri, fino ai più elementari e necessari (II, 449). E però talvolta Schopenhauer, parlando della volontà, indica appunto questa, che è soltanto e tipicamente la volontà umana, che viene dalla mente e che si esprime con la decisione. Egli passa cioè dalla posizione di Cleante a quella di Crisippo (I, 250). Ciò crea confusione, perché equivale a identificare la natura con l'uomo, il macrocosmo col microcosmo, in quanto l'uomo, il microcosmo, si guida con volontà razionale. La volontà universale e la volontà individuale sono invece, prese in sé, due cose ben diverse, distinte all'occasione da Schopenhauer stesso. Esse fanno capo a due soggetti diversi e in definitiva contrastanti: uno immenso e strapotente, che è il soggetto di se stesso, e un altro, l'individuo, men che microscopico al confronto, con un'autonomia apparente, ma dotato veramente del solo potere di servire il primo: insomma una padrona imperiosa e un'umile serva. Le due volontà possono coincidere, quando la serva appunto interpreta bene la padrona. Anche quando non coincidono, tuttavia, la volontà umana rifluisce in quella universale (niente esce mai da essa); cioè anche

[21] Mainländer, seguace di Schopenhauer, tentò di ridurre la volontà di vivere universale a molte volontà di vivere individuali, ma contro questo tentativo c'è l'enunciazione inequivocabile del maestro: la volontà è il «nucleo di ogni cosa particolare altrettanto che del tutto» (I, 279); «... la volontà stessa [...] è una in tutti i fenomeni, com'essa è una in tutti i corpi» (II, 436).

quando la prima, che noi sentiamo libera in noi e per cui decidiamo di fare o non fare, si oppone alla seconda che si manifesta in noi come genio della specie ovvero istanza collettiva. Comunque le due cose non vanno confuse, come se si sovrapponessero e avessero lo stesso corso. Come stiano veramente le cose si vede a p. 265, I: «Le decisioni della volontà che si riferiscono all'avvenire sono mere riflessioni della ragione su ciò che un giorno si vorrà e non atti volitivi veri e propri: solo l'attuazione suggella la risoluzione, che fino allora rimane solo mutevole proposito ed esiste solo nella ragione, *in abstracto*. Solo nella riflessione il volere e il fare sono diversi: nella realtà sono tutt'uno». Così stanno le cose veramente. E tuttavia sembra che Schopenhauer sia incorso nella suddetta confusione più d'una volta, inducendo a seguirlo sullo stesso piano anche il suo critico Nietzsche. Nell'aforisma 127 della *Gaia scienza*, infatti, Nietzsche, dopo aver detto: «Sostenendo che tutto ciò che esiste è una volontà, Schopenhauer ha innalzato al trono un'antichissima mitologia: sembra che non abbia mai fatto un'analisi della volontà», attribuisce a Schopenhauer una concezione della volontà che è soltanto e inequivocabilmente la volontà umana. Inoltre, nell'aforisma 19 di *Al di là del bene e del male* e nel frammento postumo 38[8] del giugno-luglio 1885, dice, umanizzando sempre più la volontà, che «in ogni volere è riunita una pluralità di *sentimenti*», e va avanti nello stesso senso,[22] opponendosi al «grande errore di Schopenhauer consistente nel prendere la volontà come la cosa più conosciuta del mondo, anzi come la sola veramente conosciuta». Invece la volontà di vivere spesso smentisce e si fa beffe della volontà umana. Diventa allora quel *Selbst* nietzschiano ignorato dalla volontà

[22] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, Adelphi, Milano, 1975, p. 288 sgg.

umana, ma che (in *Così parlò Zarathustra*, I, «Dei disprezzatori del corpo») è l'«imperatore dell'Io», cioè sempre della volontà umana. Anche nella *Recherche* di Proust c'è tutta una fenomenologia delle vie traverse per cui la volontà universale si fa beffe di quella umana. Queste beffe sono del resto notate dallo stesso Schopenhauer. Anzi egli, come primo teorizzatore dell'inconscio,[23] le espone magistralmente, a testimonianza del primato della volontà. Solo che allora parla magari non della volontà di vivere contro la volontà umana diretta dall'intelletto, bensì della volontà contro l'intelletto (II, 295 sgg.), ciò che non è corretto, perché sotto l'intelletto in questi casi c'è la volontà umana, che si era già mossa, e perché in tal modo si riuniscono e confondono due problemi in uno e non si risolve il nostro.

Questo consiste appunto nel contrasto non tra volontà e intelletto, ma tra volontà umana e volontà universale, dato che la volontà umana accompagna con le sue decisioni le immagini in tal caso false dell'intelletto, quando non è essa stessa a ispirarle. È ben per questo che Spinoza identifica intelletto e volontà, riguardo alla qual cosa Schopenhauer, criticandolo, equivoca.[24] A p. 298, II, tutta-

[23] «Da esso [dal volere], infatti, è scaturita la prima apparizione di un adeguato concetto dell'inconscio». N. Di Napoli, *Le eredità del pensiero contemporaneo...*, cit., p. 84.

[24] Secondo Schopenhauer, per Spinoza «ogni uomo sarebbe dunque diventato ciò che è solo per effetto della sua *conoscenza*: verrebbe al mondo come zero morale, vi conoscerebbe le cose e risolverebbe poi di essere questo o quello», potendo anche cambiare in seguito a una nuova conoscenza (I, p. 538). Ma ha detto proprio questo Spinoza? Dove ha detto che l'uomo viene al mondo come zero morale? Spinoza afferma nella proposizione 49 dell'*Etica*: «Nella mente non si dà nessuna volizione, ossia affermazione e negazione, oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica». Cioè per lui l'idea comporta sempre affermazione o negazione, come per esempio quando si afferma che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti. Questa affermazio-

via, Schopenhauer riconosce che si tratta non di intelletto bensì di volontà. Dice infatti: «quando abbiamo preso qualche decisione grande e ardita – che come tale è comunque propriamente solo una promessa fatta dalla volontà all'intelletto – nel nostro intimo rimane spesso un dubbio sommesso, inconfessato, se con essa si faccia anche proprio sul serio, se noi anche nel porla in atto non vacilleremo o arretreremo, ma avremo abbastanza fermezza e perseveranza per adempierla. C'è bisogno quindi dell'azione per convincere noi stessi della sincerità della decisione». Sì, occorre l'azione. Ma per convincerci non della sincerità della decisione, bensì della sua conformità alla volontà universale incarnata in noi. L'esempio classico in cui la decisione non è portata a compimento, in cui la volontà umana è beffata dalla volontà universale, è l'ovidiano *video meliora proboque, deteriora sequor*. La volontà di vivere può quindi sia confermare sia smentire, come spesso accade, la volontà umana quando questa, come nel nostro caso, si era già decisa per qualcosa. La conseguenza è che ognuno conosce la sua volontà, cioè se stesso, non in blocco, nella sua totalità, ma solo nei suoi singoli atti successivi. L'insieme di questi atti costituisce il «carattere empirico», specchio fenomenico del «carattere intelligibile», che invece fa parte della volontà. Comunque nessuno conosce il proprio carattere *a priori*, ma soltanto gradualmente, in base all'esperienza e mai compiutamente. Un'altra differenza è che l'immediatezza, che Schopenhauer predica in generale della volontà, si può predicare, caso mai, della sola volontà universale e non

ne, atto di volontà, coincide con l'idea, rilevazione della suddetta uguaglianza (cfr. B. Spinoza, *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 86). Dunque l'impostazione del problema volontà-intelletto non è quella di Schopenhauer. D'altra parte, non fa dipendere Schopenhauer la rinuncia alla volontà di vivere al prevalere di una certa conoscenza pessimistica sulla volontà?

anche della volontà individuale. Solo la prima, infatti, come abbiamo visto, è capace di farsi valere non solo all'insaputa della persona in cui si manifesta, ma anche contro la sua volontà, mentre la seconda è in genere la risultante di un complesso di forze esterne e interne (del carattere) che presuppone una ponderazione. Dunque Schopenhauer ha fatto a questo riguardo una confusione non dissimile da quella che fanno i detestati idealisti quando, parlando dello spirito, non si curano di specificare se si tratti di quello divino o di quello umano. Perché ritengono a loro volta che sia la stessa cosa.

Sulla necessità o opportunità di trovare un termine di riferimento, a cui l'espressione di Schopenhauer risponde, si può essere d'accordo, perché altrimenti si cade nel puro mistero, cioè nel vuoto. Ma, a causa della suddetta ambiguità, non possiamo essere d'accordo sul fatto che la volontà sia la cosa più chiara e più nota, e che il termine «volontà», espressione della parte più alta e cosciente dell'uomo, sia il più adatto alla cosa più oscura e abissale, la cosiddetta cosa in sé. Siccome questa è anche onnipotente, sarebbe più giusto chiamarla «impulso cieco e inarrestabile», come effettivamente la chiama una volta Schopenhauer (I, 512), o forza o flusso di forze, o anche «mostro di forze», come Nietzsche chiama «il mondo» nel famoso frammento 38[12] del giugno-luglio 1885. E così anche avviene, è avvenuto e avviene. Ma Schopenhauer rifiuta l'uso del concetto di forza. Perché, dice, proviene dal mondo intuitivo, fenomenico. Secondo lui, non bisogna vedere la volontà come forza (che è una cosa fisica) ma la forza come volontà (che è una cosa metafisica); ossia si deve spiegare una cosa oscura con una chiara (I, 280). Inoltre, a p. 281, I, precisa: «Il concetto di *volontà* è l'unico, fra tutti quelli possibili, che *non* ha origine dal fenomeno, *non* dalla mera rappresentazione intuitiva, ma viene dall'interno, risulta dalla coscienza più immediata di ognuno,

in cui ognuno conosce, e nello stesso tempo anche è, il proprio individuo, nella sua essenza, immediatamente e senza nessuna forma, neanche quella di soggetto e oggetto, dato che qui il conoscente e il conosciuto coincidono [...] Se invece sussumiamo, come è stato fatto finora, il concetto di *volontà* sotto quello di *forza*, rinunziamo all'unica conoscenza immediata che abbiamo dell'essenza interna del mondo, facendola andar persa in un concetto astratto dal fenomeno, con il quale quindi non potremo mai andare oltre l'esperienza». Questo è ribadito a p. 414, II, dove è detto che dobbiamo chiamare volontà «ciò che in tutti i mutamenti e movimenti dei corpi, per quanto eterogenei, è interno e originario e, quanto all'essenza, identico», perché lo conosciamo «nei movimenti del nostro corpo».

Ma se l'individuo non è altro che il suo flusso vitale, è fuorviante parlare a suo riguardo di autocoscienza e conoscenza, perché quello che egli è, lo è senza saperlo. Autocoscienza e conoscenza sono operazioni successive, non originarie. E vengono come autocoscienza e conoscenza di un fenomeno. Dunque, per quanto sia paradossale dover far valere ciò con Schopenhauer, non possiamo non obiettare che il concetto è una cosa e ciò da cui esso trae origine, come dice Schopenhauer (ma a cui in realtà è soltanto riferito, come in questo caso il concetto di volontà all'autocoscienza, *sc.* al flusso vitale), è un'altra. Questo concetto, cioè, non «viene dall'interno»; rimane un concetto come gli altri e soprattutto non acquista la natura della cosa a cui è riferito. È basato su un'epifania del mistero della vitalità, cioè su un fenomeno. Quello che dice Schopenhauer diventa quindi una forzatura. In seguito però egli si corregge (su questo e altri punti: il secondo volume del *Mondo* uscì venticinque anni dopo il primo). Ammette che l'autocoscienza vive nel tempo, per quanto priva delle forme dello spazio e della causalità. «La conoscenza della volontà nell'autocoscienza non è [...] un'*intui-*

zione di essa, bensì un prendere coscienza in modo affatto immediato dei suoi moti successivi», è detto a p. 350, II. Ciò ci costringe a classificare anche i moti della volontà come fenomeni, temporali e non spaziali, ma è quanto basta perché detta nostra conoscenza diventi una conoscenza fenomenica (II, 694): il concetto della volontà proviene da fenomeni e a nulla gli serve l'origine privilegiata assegnatagli. In conclusione, il termine migliore per indicare il *Wille zum Leben* (nei casi in cui non è un semplice sinonimo di vitalità) sarebbe ancora, se non si preferisce quello più semplice e generale di natura, di *natura naturans*, come anche Schopenhauer lo chiama (II, 801), quello di forza. Perché quello non fisico ma metafisico di volontà è una supposizione, anzi propriamente una superfetazione. Non si vorrà confondere una qualsiasi forza con la volontà universale, per l'uso dello stesso termine. Ma che cosa sono le forze se non la volontà stessa, solo da noi distinte da essa? Lo dice Schopenhauer stesso (II, 70). Proprio per ciò, anche, non ci si può fermare a un problema di parole. Basta stabilire una gerarchia e far chiaro che la volontà è la forza delle forze, la forza primaria, suprema, la forza-madre, onnipresente e onnipotente, da cui promanano quelle che, nella molteplicità del mondo, noi *conosciamo* come forze specifiche. Secondo la definizione di Schopenhauer «una forza naturale è un determinato grado di oggettivazione della volontà» (I, 313). Invece è un determinato grado di conoscenza dell'oggettivazione della volontà.

Bisogna comunque dare sempre per scontato che si tratta di un concetto proveniente dal mondo fenomenico, in quanto descrive effetti, non definisce l'origine; e che lo si usa per mancanza di ogni alternativa. Così, ad ogni modo, si fa proprio ciò che secondo Schopenhauer non bisognerebbe fare. Dice egli infatti: «sarebbe il più grossolano di tutti gli equivoci di credere che si tratti qui solo di una *parola*, per designare con essa una grandezza ignota» (II, 414

e 449 sg.). Ma non è proprio questa la verità? Che sia «la più reale di tutte le conoscenze reali» è vero nel senso della sostanza, ma in quello della chiarezza vale solo per Schopenhauer. Che noi avvertiamo immediatamente, col senso interno, il fluire della vita, e Schopenhauer invece la volontà, è vero, ma è anche vero che noi non avvertiamo niente di preciso, certo anche per il fatto che la mente non conosce né il suo corpo né se stessa se non per le affezioni dell'uno e dell'altra, come dice Spinoza. Proprio nel non sentire (in stato di riposo) niente di preciso, niente, consiste la vita, quando non è ostacolata, così come la salute consiste nel non sentire il corpo, gli organi (quando si sentono c'è qualcosa che non va). Schopenhauer afferma che tutto ciò che noi sentiamo nell'autocoscienza si riduce a volontà. Nel saggio *Sulla libertà del volere*, che insieme a quello *Sul fondamento della morale*, completa idealmente *Il mondo*, dice: «Ogni individuo, osservando la propria autocoscienza, scoprirà tosto che il suo oggetto è sempre la volontà».[25] Dice anche: «Nella volontà noi vediamo dunque il contenuto fondamentale, anzi esclusivo dell'autocoscienza». Afferma in contrario un filosofo di oggi (negando che l'autocoscienza sia un monologo interiore): «è piuttosto un flusso ininterrotto di contenuti psichici, un magma pigro e limaccioso [...] in cui galleggiano, certo, tante parole, anche fra loro concatenate in discorsi o brandelli di discorso, ma dove il fiume è costituito essenzialmente da emozioni, ricordi, associazioni, impulsi, fremiti, suoni, immagini, visioni, previsioni – spesso incalcolabili. In questo vissuto psichico mi crogiolo volentieri, mi abbandono con l'appagamento quieto di un bambino che si succhia il dito, o la lingua, o la tettarella, e socchiude gli occhi beato».[26] È difficile vedere qui la volontà. Tuttavia, se pensiamo che

[25] A. Schopenhauer, *Etica*, Boringhieri, Torino, 1961, p. 77.
[26] Paolo Caruso, *Innocente*, Hoepli, Milano, 2001, p. 52.

l'uomo non è che lo sforzo per conservare il proprio essere, secondo la definizione di Spinoza, sforzo che ben corrisponde alla volontà schopenhaueriana, bisogna alla fine dar ragione a Schopenhauer e vedere, nel sottofondo, la volontà (lo sforzo) che, come un fiume in apparenza ristagnante, quale l'Arar di Cesare,[27] non si interrompe neanche nel suddetto flusso indistinto, come appunto l'idea che afferma e nega di Spinoza. Del resto Schopenhauer stesso precisa che «per volontà non bisogna intendere soltanto le volizioni decise che passano subito all'atto e le risoluzioni formali unite alle azioni che ne derivano»,[28] ma anche tutto il flusso di coscienza. Ma proprio perché è volontà, il sentimento non può essere, immediatamente, conoscenza.

Non possiamo però dargli ragione sull'altro punto. Per noi la volontà *è* una grandezza sconosciuta e inconoscibile, oltre che irresistibile e irrefrenabile, che *non* è – l'abbiamo detto e ripetuto – la volontà umana. Questa ne è solo un epifenomeno infinitesimale. Della volontà universale conosciamo solo *effetti*, e solo quelli che ci riguardano o a cui arriviamo. Non conosciamo la «volontà» stessa se non appunto nel senso di subirla o, diciamo più generalmente e liberalmente – perché si trova in essa libertà, oltre che schiavitù – di viverla. Schopenhauer medesimo, non senza una certa contraddizione, non si stanca di ripeterlo. D'altra parte tenere la denominazione kantiana di «cosa in sé» significa, da un lato, implicare che questa cosa in sé (invece che in noi) vi sia, esista, il che è stato appunto negato, anzitutto dagli idealisti (è questa negazione che ha dato la stura all'idealismo), e dall'altro che si rinuncia all'importante indicazione che essa è o sta per una *potenza attiva*

[27] *Flumen est Arar, quod per fines Aeduorum et Sequanorum in Rhodaum influit, incredibili lenitate, ita ut oculis, in utram partem fluat, iudicari non possit.*

C. G. Cesare, *De bello gallico*, I, 12.

[28] A. Schopenhauer, *Etica*, cit., p. 77 sg.

dotata di direzione, come è invece indicato nell'espressione «volontà di vivere». La cosiddetta volontà può derivare da qualcos'altro, come è stato ipotizzato, e quest'altro da altro ancora, all'infinito, e tutto quest'altro a monte può far parte ancor sempre della realtà empirica, della fisica e non della metafisica, pur rimanendo fuori della nostra portata. In realtà sia in Platone sia in Schopenhauer la *cesura* tra mondo delle idee o della volontà e mondo fenomenico è arbitraria, ha un valore simbolico e sta propriamente per un'opposizione nella continuità. Una tale cesura nella realtà non esiste. Esiste un solo mondo o universo, con diversi strati o profondità più o meno inattingibili, quando non si tratta, molto più semplicemente, di diversi punti di vista. Solo in questo senso si può dire che la metafisica è un prolungamento della fisica, come dice Schopenhauer (II, 246 e 421). Nell'espressione volontà di vivere è ad ogni modo implicita la volontà di incremento, senza di cui la vita (la volontà) non esiste, e che ne fa quella che Nietzsche chiamerà poi, tendenziosamente («già il nome fa paura») – ma interpretando più o meno inconsciamente una corrente storica predominante – volontà di potenza. In definitiva però, siccome questo è tutto quello che serve ai fini espositivi, il termine volontà, così come è stato trovato e usato da Schopenhauer, riempie un vuoto e, come termine convenzionale, può essere tenuto. Vedremo che funziona benissimo come criterio euristico.

In questo senso è significativo che Nietzsche, nel frammento 24[6] dell'estate 1877, si congratuli con Schopenhauer di questa felice espressione, «volontà di vivere», che colma appunto una lacuna della lingua, anche se poi, negato che tale volontà esista prima che esista l'individuo (come sostiene Schopenhauer, sulle orme di Sant'Agostino), si domanda se, quando l'individuo esiste, quella si possa ancora chiamare così. Per lui si tratta piuttosto di volontà di rimanere in vita, ossia del più noto «istinto di con-

servazione». Ma poi si domanda ancora: «È vero che, se l'uomo guarda nella sua interiorità, percepisce se stesso come istinto di conservazione?». E si risponde di no. Si avvertono sensazioni, aggiunge, più o meno confuse, e si cerca il piacere scansando il dolore. Ma se si riduce lo stesso istinto di conservazione alla ricerca del piacere e alla fuga dal dolore, esso non è più il fatto primo e originario, in quanto presuppone l'esperienza e questa a sua volta l'intelletto. Ora, Nietzsche stesso offre i migliori argomenti per non ridurre la volontà di vivere a istinto di conservazione, se la conservazione esclude l'incremento, il potenziamento e la realizzazione. Ma anche tenendo presente ciò, il concetto di Schopenhauer, che pretende di far chiara la cosa più oscura di tutte, viene qui fuori nella sua incongruità. Anche nel frammento 4[310] dell'estate 1880 Nietzsche stigmatizza la volontà come «volontà a vuoto», come «parola vacua». E ciò è giusto, come abbiamo mostrato, anche se non è giusta l'argomentazione addotta a sostegno: che questa volontà non ha un intelletto che possa rappresentarsi ciò che essa vuole. Ciò significa solo che Nietzsche, evidentemente sulla base delle indicazioni di Schopenhauer, intende la volontà come volontà umana. L'autentica volontà di vivere, infatti, si dirige autonomamente, senza bisogno di un intelletto. Volendo chiamarla Dio, si potrebbe predicare di essa *la mirabilis divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit* di Scoto Eriugena. Nietzsche però la chiamerebbe piuttosto diavolo, perché, specialmente se la si prende in senso proprio, intenzionale, il sistema di Schopenhauer diventa effettivamente quella teleologia capovolta, quella «teleologia camuffata, ma di un essere malvagio e cieco», quale Nietzsche lo vede.[29] Anche nel frammento 9[7] dell'inverno 1880-1881,

[29] F. Nietzsche, Frammento 4[310] in *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, Adelphi, Milano, 1964, p. 409.

dice che «Schopenhauer il rozzo ha di nuovo reso visibile la diabolicità del mondo», sia pure senza arrivare «fino a scoprire e rivelare anche la diabolicità del bene e la bellezza e la bontà della diabolicità». Nel frammento 24[21] dell'estate 1887 dice infine che «la sua filosofia è un panteismo o forse un pandiabolismo». Giustamente qui sono unite le due cose. Perché Dio, per la sua immensità e onnipotenza, non può che apparirci come il diavolo, sicché Schopenhauer è in realtà il filosofo che più di tutti fa sentire il tocco, l'orrore e lo scandalo della divinità, come autrice non solo dell'uomo ma dell'intera trama della natura.

Prima di passare a occuparci nel merito della metafisica della volontà, soffermiamoci ancora sulla correzione apportata da Schopenhauer alla dottrina di Kant. Si può cogliere qualche perla già dalle prefazioni. Nella prima, in effetti, si fa chiaro che «il metodo filosofico qui tentato per la prima volta» è «completamente differente da tutti quelli finora adottati» (I, 98). Esso consiste nel partire non dal soggetto o dall'oggetto, cercando poi di spiegare l'uno con l'altro mediante il principio di ragione, come fanno gli altri, bensì dalla rappresentazione, includente soggetto e oggetto, e nell'applicare il principio di ragione solo all'oggetto, non al soggetto o alla relazione soggetto-oggetto (I, 155 sg.). Il principio di ragione è la forma di tutto ciò che è conosciuto come oggetto da un soggetto, quindi «non è prima di tutte le cose, e il mondo non è solo in conseguenza e in conformità di esso» (I, 98). Quanto agli oggetti, la loro esistenza consiste nel rapporto che hanno tra loro e in nient'altro, dunque è del tutto relativa. Questa «trasformazione» (di oggetti in rapporti) è uno dei prodigi che fanno i filosofi. Non trascurabile neanche la lezione impartita subito dopo circa la necessità di criticare gli errori anche dei maestri più grandi e venerati (in questo caso Kant appunto). Nella seconda prefazione cogliamo l'avverti-

mento che «chi prende sul serio e coltiva una cosa [o abbraccia una causa = *Sache*] che non porta a un'utilità materiale, non può contare sulla partecipazione dei contemporanei». Un altro bel detto dello Schopenhauer moralista è: «La verità non è una meretrice che salta al collo di quelli che non la desiderano; anzi è una bella così ritrosa, che neanche chi le sacrifica tutto può essere sicuro dei suoi favori». Un'altra osservazione acuta e importante, degna di stare in testa ai *Saggi* di Montaigne, è che «proprio soltanto ciò che uno ha pensato e indagato per se stesso ridonda successivamente anche a vantaggio degli altri; non invece ciò che già in origine era destinato agli altri». Ma tornando alla novità apportata da Schopenhauer rispetto alla dottrina kantiana, già all'inizio del primo volume del *Mondo*, Schopenhauer definisce la «rappresentazione» come l'insieme inscindibile di soggetto e oggetto, spiegandolo poi in un modo così chiaro e naturale, che al lettore non avvertito può sfuggire il grande balzo in avanti che questa definizione rappresenta rispetto a Kant. Dall'unificazione nella rappresentazione, come parti necessarie e indissociabili, del soggetto e dell'oggetto, deriva infatti una nuova impostazione dell'estetica trascendentale, che permette a Schopenhauer di cogliere una serie di importanti verità e di definire e risolvere problemi rimasti confusi e insoluti per secoli.

Cominciamo dal soggetto. Oggi è diffusa la convinzione che il soggetto sia stato definitivamente scardinato, «decostruito», dissolto; che si sia perduto come ente autonomo e indivisibile, come sinolo. Ciò, anche ciò, avviene sull'impulso dato da Nietzsche. Per lui «il soggetto non è altro che una finzione».[30] È questa solo una delle sue tan-

[30] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., 1971, p. 55. Cfr. anche pp. 40, 41, 42, 72, 115, 116.

te enunciazioni contro il soggetto. Ad esse si può assimilare la negazione dell'anima come unità, perché la ragione per affermare l'uno e l'altra è la stessa, è il «bisogno atomistico». Nell'aforisma 12 di *Al di là del bene e del male* si parla in effetti di «anima come pluralità del soggetto» e di «anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni»: una definizione senz'altro trasferibile al soggetto. E tuttavia si tratta di un sofisma, per il quale egli, dopo aver negato la logica buona, sana, fa uso per molte sue negazioni della stessa logica formale, cioè falsa, con cui Zenone nega il moto in base all'infinita divisibilità dello spazio (Achille non raggiunge la tartaruga): un vero e proprio *idolum theatri*. Secondo lui si crede nel soggetto perché si crede nell'esistenza di cose uguali. E perché si è fuorviati dalla grammatica, che induce a credere a soggetto e predicato come a delle realtà. Ma tutto questo, ossia il fatto che il contenuto del soggetto sia stato in parte scomposto e analizzato, non scalza le perentorie affermazioni di Schopenhauer: «Quello che tutto conosce e da nessuno è conosciuto, è il *soggetto*» (I, 126); «l'"io" è una grandezza sconosciuta, cioè un mistero per se stesso» (II, 201). Come la vita stessa. Non scalza neanche la sua prosecuzione: «Esso è quindi il portatore del mondo, la condizione generale, sempre presupposta, di tutto ciò che appare, di ogni oggetto: giacché solo per il soggetto è qualunque cosa esista». Importante (per noi anche emozionante) sapere inoltre che il soggetto non si trova nelle forme del tempo e dello spazio, essendo anche da queste presupposto. E che neanche gli si attaglia la molteplicità-unità. Il soggetto ammette rigenerazione ed escrezione spirituale allo stesso modo che l'ammette l'individuo corporeo, quale per esempio è descritto da Spinoza nella seconda parte dell'*Etica*. Nel primo come nel secondo caso l'individuo è costituito da «una certa unione di corpi», da una «forma» che si mantiene nel mutare delle parti, da «un certo rap-

porto» con cui i corpi che lo costituiscono si comunicano scambievolmente i loro movimenti.[31]

L'intellettualità dell'intuizione è per Nietzsche una delle quattro «teorie immortali» di Schopenhauer, insieme con l'apriorità della legge di causalità, la strumentalità dell'intelletto e l'illibertà della volontà (*La gaia scienza*, af. 99). L'intuizione si distingue nettamente dalla «sensazione letargica, che non dice nulla». «Ciò che l'occhio, l'orecchio, la mano sentono, non è l'intuizione: sono meri dati» (I, 136). È l'impressione. «Ogni *intuizione* non è meramente sensuale, ma intellettuale, cioè pura *conoscenza intellettiva della causa dall'effetto*» (I, 137). Essa presuppone la legge di causalità. L'esperienza implica la conoscenza di questa legge, dunque la conoscenza di questa legge non dipende dall'esperienza. Su questa pretesa dipendenza era basato lo scetticismo di Hume, che così viene a cadere. Merita di essere qui segnalata – un esempio fra tanti – la geniale semplicità con cui, a p. 132 sg., I, viene esposto il funzionamento della legge di causalità. Questa semplicità è frutto non solo di un geniale talento espositivo, diciamolo qui una volta per tutte, ma anche e soprattutto di quella onestà intellettuale, in primo luogo con se stesso, che caratterizza Schopenhauer. Egli è anche il solo a parlare della «lealtà dell'indagine», da condurre insieme con il lettore. L'onestà intellettuale è rara anche tra i grandi filosofi, che non di rado si appoggiano per bisogno all'oscurità o alla vaghezza. Pochi sono quelli che spingono lo scrupolo fino a un'estrema e indefettibile chiarezza, con aperta ammissione di fallimento, quando capita, come appunto fa Schopenhauer. Ciò tuttavia non vuol dire che questi pochi siano sempre all'altezza del loro ideale. Conseguenze importanti derivano dall'apparentemente

[31] Cfr. B. Spinoza, *Etica*, Boringhieri, Torino, 1978, p. 85 sg.

semplice, «innocua» affermazione che il rapporto di causa ed effetto sussiste sempre e solo tra l'oggetto immediato (il nostro corpo) e l'oggetto mediato (quello del mondo esterno), comunque sempre tra oggetti. Non sussiste mai tra soggetto e oggetto o viceversa.

Proprio sul contrario è impiantata invece la «stolta controversia» circa la realtà del mondo esterno (I, 138) tra dogmatismo e scetticismo. Il dogmatismo si presenta ora come realismo ora come idealismo. Come realismo, esso pone l'oggetto come causa e l'effetto di essa nel soggetto. L'idealismo di Fichte fa invece dell'oggetto un effetto del soggetto. Ma, per la ragione suddetta, nessuna di queste tesi si è mai potuta dimostrare e lo scetticismo ha avuto buon gioco contro di esse. Soggetto e oggetto sono entrambi presupposti della conoscenza, sono quindi logicamente anteriori ad essa. Tale è anche il principio di ragione, che è la forma dell'oggetto. Ma l'oggetto presuppone a sua volta il soggetto quale correlato necessario, a cui quel principio non si applica. Fra oggetto e soggetto non può esservi dunque un rapporto di causalità. La disputa sulla realtà del mondo esterno si basa sull'applicazione del principio di ragione anche al soggetto. Il dogmatismo realista divide oggetto e rappresentazione, che sono una cosa sola, considerando la rappresentazione un effetto dell'oggetto. Postula cioè un oggetto in sé, indipendente dal soggetto: una cosa, per Schopenhauer, impossibile. Lo scetticismo fa la stessa divisione e sostiene che nella rappresentazione si ha sempre e solo l'effetto, mai la causa; che dunque non si conosce mai l'essere, ma sempre e solo l'agire dell'oggetto. Ma l'agire dell'oggetto, in quanto intuizione, dice (genialmente) Schopenhauer, è il suo essere, questa è la sua sola realtà. La pretesa dell'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione e di un suo essere diverso dal suo agire, è per lui una contraddizione, non è nean-

che pensabile (la *cosa* in sé non c'è). «In tanto anche il mondo intuito nello spazio e nel tempo, che si palesa come mera causalità, è perfettamente reale, ed è in tutto e per tutto ciò per cui si dà, e si dà [...] come rappresentazione, ordinata secondo la legge di causalità» (I, 140).

Diamo atto a Schopenhauer della correttezza del suo procedimento e della scorrettezza di quello altrui. Ma tutto questo è vero sul piano formale e per così dire da fermo. Giostrando in genere limitativamente sul piano formale, Schopenhauer è consapevole di avere, per affrontare i problemi sostanziali, un asso nella manica: la volontà. «Il mondo oggettivo», dice, «il mondo come rappresentazione, non è l'unica parte del mondo, ma solo una parte, per così dire la parte esterna di esso, il quale ne ha un'altra assolutamente diversa, che è il suo essere intimo, il suo nucleo, la cosa in sé» (I, 163 sg.). Egli sa di poter muoversi in due sfere diverse e collegate; sa che se in una si stringe e si accontenta, nell'altra potrà pretendere un'adeguata compensazione. Quel che perde nell'una, lo recupera nell'altra. Gli altri invece concentrano, e spesso confondono, tutte le cose in una sola sfera. Ma c'è da domandarsi se le affermazioni sia del dogmatismo sia dello scetticismo non potrebbero farsi valere su un piano sostanziale, finale, dove magari raggiungerebbero gli stessi risultati a cui perviene Schopenhauer dopo aver abbandonato il campo della rappresentazione ed essersi inoltrato in quello della volontà. L'uomo come manifestazione della volontà, come piccolo «pezzo» di volontà, destinato fra l'altro a subire quelli grandi e grandissimi, e perciò a concepire le cose pessimisticamente: non equivale sostanzialmente al soggetto, all'individuo prodotto dall'oggetto o da un soggetto maggiore, a seconda che si pensi il mondo, la volontà, come oggetto o come soggetto? E in tal caso, non tornerebbe vero che si conosce un agire (il produrre fenomeni tra cui l'individuo) e non un

essere, il quale resta misterioso e inaccessibile? Così, anche, Schopenhauer non dubita della realtà del mondo, come abbiamo visto, e considera anzi stolta la disputa al riguardo; però concepisce la realtà o effettualità (*Wirklichkeit*) come l'insieme delle rappresentazioni (soltanto), come «l'essere ordinato secondo il principio di ragione», salvo del resto ad affermare (quindi) che (per l'idealismo) «si è costretti a concedere ai poeti che la vita è un lungo sogno» (I, 145 e II, 12). Bene avrebbe fatto a non contentarsi di quell'ordinamento e, d'altro lato, a prendere in prestito anche qui, come probabilmente fa altrove, da Spinoza, da lui stimato solo a denti stretti (senza l'entusiasmo che il genio comanda) e spesso criticato, l'assioma che la verità è criterio di sé e dell'errore, come la luce è criterio di sé e delle tenebre.[32] Perché certo nel sogno noi crediamo alla realtà del sogno, ma nella veglia distinguiamo tra realtà e sogno e sappiamo che non stiamo sognando. Credere che «la vita è sogno», prendere alla lettera Calderón, è un cedimento al gusto orientaleggiante. In conclusione, bene le confutazioni, ma ancor meglio sarebbe stato se Schopenhauer, che dimostra di avere a cuore la completezza, avesse reso giustizia anche qui, come fa altrove, alle ragioni sostanziali che ispirano le concezioni da lui dimostrate formalmente erronee.

Il problema dell'idealismo è stato apparentemente risolto più volte. Ma a noi sembra che perduri, come una matassa imbrogliata e vischiosa, in forme mascherate ancora oggi. Certo, dopo Berkeley e Kant, Schopenhauer l'ha preso di petto e lo ha sviscerato in tutti i suoi risvolti. Ma che sia riuscito a eliminare ogni dubbio a suo riguardo, non ci sentiamo di affermarlo. Già l'assoluta eterogeneità dei due mondi, della rappresentazione e della volontà, senza passaggio tra loro, avrebbe dovuto metterlo in allar-

[32] Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 113.

me, un filosofo non dovrebbe accettarla. Ci sembra anzi che l'idealismo, dopo essere stato ontologizzato da Nietzsche (interruzione assoluta tra interno ed esterno),[33] si sia infiltrato nello storicismo, nell'esistenzialismo e nell'ermeneutica, sebbene Gadamer, interrogato al riguardo in occasione di un convegno a Bruxelles nel 1989, mi abbia risposto: «noi siamo andati oltre». Senza però dire in che senso. Ci sembra comunque che un argomento importante per la realtà del mondo al di là della rappresentazione, a prescindere per ora dalla volontà, possa essere il fatto che l'individuo ne fa parte non come qualcosa di staccato, quale è o si sente l'Io quando considera se stesso nel mondo, se stesso e il mondo, egli stesso isolandosi, bensì come un organismo in continuo ricambio con esso, inteso sia come nutrizione e ambiente, sia come unione organica con la specie, in sé e attraverso varie mediazioni: società, famiglia, stirpe, tribù, amicizia, amore ecc. Ciò è vero del resto anche della conoscenza e della moralità, che non sono rinchiuse ermeticamente nella sfera interiore, nell'Io, ma hanno un ricambio con l'esterno e l'interno non dissimile da quello che si ha con i cibi nella nutrizione, con l'aria nella respirazione e in genere con l'ambiente. Certo, anche della nutrizione si può fare, ipotizzare, un circuito chiuso, stabilendo una cesura con l'esterno; si può considerare che tutto è corpo quello che è dentro il corpo, e niente è corpo di quello che ne è fuori; che dunque niente mai di estraneo è nel corpo. Ma ciò significa che i cibi, come estranei al corpo, non esistono e non entrano in esso dall'esterno, anzi che l'aria, che si respira fin dal primo momento di vita, non esiste. Achille, insomma, non raggiunge la tartaruga. Invece la raggiunge. L'uomo intreccia continuamente sé con gli altri e con le cose del mondo, co-

[33] Frammento 6[253] autunno 1880: «non è possibile parlare di una qualsiasi congruenza del pensiero con la realtà».

me gli altri e le cose del mondo con lui, e senza che intervenga necessariamente ogni volta la rappresentazione (si pensi agli intrecci inestricabili di volontà e rappresentazione, di passione e immagini-idee in una storia d'amore), sicché si può e si deve dire che egli esiste solo col presupposto di tutto il resto e che fa corpo con esso. Volendo dirlo con le parole di Schopenhauer a proposito del primato di essenza o esistenza: «le due cose sono tanto saldamente intrecciate fra loro che se ne può separare bensì il concetto, ma non la rappresentazione» (II, 609). Alla fine l'idealismo si riduce così a un velo trasparente e liso, di scarsa significanza. È ciò che intende Heidegger quando dice: «l'uomo è: 1) una parte del mondo; 2) nell'essere questa parte, è al tempo stesso signore e servo del mondo»,[34] cioè è in continuo ricambio con esso. Che cosa resta del ferreo idealismo berkeleyano-schopenhaueriano?

L'argomento più battuto dai critici dell'idealismo è la preesistenza del mondo all'uomo. Schopenhauer sostiene (nel primo volume con foga) che soltanto dalla rappresentazione si ricava, retroattivamente, tale preesistenza. Ma così sposta il problema sul processo conoscitivo, proprio lui che ha distinto nel modo più netto la *ratio cognoscendi* (premessa e conseguenza) dalla *ratio fiendi* (causa ed effetto). Il punto essenziale non è, infatti, la *conoscenza* della preesistenza, bensì l'effettiva *preesistenza* del mondo all'uomo, e questa è accertata dalla conoscenza una volta per tutte, cioè anche per il passato e il futuro. Però, se il mondo esisteva anche prima della nostra esistenza e rappresentazione, visto che solo in seguito a una lunga evoluzione l'uomo è apparso sul pianeta Terra (I, 162 sg.), allora non si può dire, come Schopenhauer dice a ogni piè sospinto: «il mondo è la mia rappresentazio-

[34] M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova, 1992, p. 231.

ne», l'esistenza (invece della conoscenza) del mondo dipende dalla rappresentazione, «... tutto questo mondo reale, ossia agente, è dunque come tale sempre condizionato dall'intelletto e niente senza di esso. [...] Tutto il mondo degli oggetti è e rimane rappresentazione, e proprio perciò sempre e per tutta l'eternità condizionato dal soggetto: cioè ha idealità trascendentale» (I, 140); «questo mondo intuitivo e reale è infatti manifestamente un fenomeno cerebrale: c'è quindi contraddizione nell'ammettere che esso esisterebbe come tale anche indipendentemente da tutti i cervelli» (II, 15). L'«intuitivo», il «come tale» qui «salvano» Schopenhauer, perché se il mondo esiste al di fuori della rappresentazione, non è un mondo «intuitivo», non esiste «come tale», bensì in altro modo. Ma ci sono in contrario il tenore e il tono della frase, di questa e altre, che puntano sulla non-esistenza, che tendono a far «piazza pulita». Come per esempio questa:

> Quando noi ci perdiamo nella contemplazione dell'infinita grandezza del mondo nello spazio e nel tempo, quando meditiamo sui millenni trascorsi e sui futuri, – o anche quando il cielo notturno discopre effettivamente alla nostra vista innumerevoli mondi, e così l'incommensurabilità del mondo invade la coscienza, – sentiamo noi stessi rimpiccioliti fino al nulla [...]. Ma in pari tempo si leva, contro tale spettro della nostra nullità [...] la coscienza immediata che tutti questi mondi esistono invero solo nella nostra rappresentazione [...]. La grandezza del mondo, che prima ci inquietava, ora riposa in noi: la nostra dipendenza da essa viene annullata dalla sua dipendenza da noi (I, 413).

La nostra dipendenza dal mondo viene annullata dalla dipendenza del mondo da noi? Chi più di Schopenhauer dimostra alla fine il contrario? Dunque la contraddizione sta nel *pathos* stesso alla base della teoria. La nostra

dipendenza dal mondo, dipendenza di una parte infinitesimale dal tutto sterminato e onnipotente, non viene mai meno, se si sta alla sacrosanta esperienza. Allora lo scambio diventa un gioco di prestigio, un gioco di parole o di concetti. Viene invece da domandarsi: non può il mondo essere veramente quello che percepiamo con sensi, mente e sentimento? Non possono quelli essere mediatori fedeli e trasparenti di un mondo complesso, profondo e per noi inattingibile oltre un certo strato superficiale, ma privo di una cosa in sé metafisica che non sia esso stesso? Interessante, a questo riguardo, ciò che Nietzsche dice nel frammento 25[308] della primavera 1884: «Una cosa di cui è nota la provenienza soggettiva, non è con ciò *dimostrata* come "*non esistente*"; per esempio tempo, spazio e così via». Egli lo ripete nel frammento 27[68] dell'estate-autunno 1884: «Per il fatto che mostro la nascita soggettiva, per esempio, dello spazio ecc., la cosa stessa non è né confutata, né dimostrata». Il rapporto o piuttosto il passaggio tra la rappresentazione e la cosa in sé rimane, nonostante ogni spiegazione, un mistero. Nel primo capitolo del secondo volume del *Mondo* (II, 16 sg.) si trova comunque una pacata precisazione dei termini del problema, che non li cambia apparentemente, ma è chiaramente ispirata a uno spirito diverso da quello delle affermazioni surriferite.

Un argomento simile è quello dell'esistenza degli altri. *In partenza*, gli altri esistono per me solo come oggetti, cioè come rappresentazioni, e io a mia volta sono per un altro solo la sua rappresentazione. In realtà gli altri esistono anche senza di me e io esisto anche senza di loro. Nello stesso rapporto stanno anche tutti gli altri oggetti, che esistono anche senza gli altri e me. No, non senza di te, dice Schopenhauer: un soggetto ci vuole sempre per l'esistenza come rappresentazione, e questo ora sei tu. Ma vale qui quanto già detto per l'argomen-

to precedente, anche circa le posizioni di partenza isolate tra loro astrattamente, invece che viste nel fitto intreccio in cui soltanto esistono nella vita. In tal modo si moltiplica per mille la dimostrazione che Kant dà, su questa stessa base, del mondo reale al di là della rappresentazione nel «teorema» fatto seguire alla «Confutazione dell'idealismo» nella *Critica della ragione pura.* Egli prova infatti che «la semplice coscienza [...] della mia propria esistenza dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me»:[35] cioè che tutto è interconnesso e intercondizionato. La forza dell'argomento della preesistenza del mondo è comunque tale, che spinge Schopenhauer a ipotizzare un'«antinomia della nostra facoltà conoscitiva», pur inscenando una lunga diatriba con Kant, che nella prima edizione della *Critica della ragione pura* aveva sostenuto l'idealismo trascendentale o dogmatico di Berkeley, come il suo, e nella seconda edizione era invece passato a quello semplicemente dubitativo o problematico di Cartesio.

Ma dopo avere in tal modo perso colpi su colpi, l'idealismo può trovare il suo riscatto in una nuova categoria o forma *a priori* dell'intelletto: l'*organicità.* L'organicità è la forma ultima, necessaria e generale del pensiero della realtà, nella quale si deve tradurre ogni meccanicità (per esempio quella della relatività di Einstein) e oltre la quale la conoscenza non può andare. È il limite antropomorfico che avvolge e impronta di sé tutto l'uomo e il mondo dell'uomo. L'uomo lo ignora perché, essendo fatto per pensare in primo luogo le cose e il mondo, «salta» la base da cui parte (come, abbiamo visto, fa l'occhio che vede le cose ma non se stesso, e come fa anche, lo vedremo, la scienza). Ma immediatamente egli pensa se stesso (così come l'amore di qualsiasi cosa

[35] I. Kant, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 1976 p. 296.

è in primo luogo amore di sé). Solo mediatamente l'uomo pensa il mondo e le cose, cioè in quanto entrano in lui e diventano parte di lui stesso. Le cose conosciute, le intuizioni, sono distinte da lui, ossia dall'intuizione di se stesso, ma non sono separate da lui in quanto soggetto conoscente. Sono «assimilate» allo stesso modo dei cibi, che allora non sono più cibi ma parti del corpo umano. «Le cose sono solo i limiti dell'uomo», dice Nietzsche (*Aurora*, 48). Ma esse sono reali, esistono effettivamente fuori del soggetto (che, come abbiamo visto, è esso stesso in parte «esterno»). Però non soltanto così come sono conosciute, percepite (assimilate), ma anche in altri modi, come componenti del flusso universale; insomma sono anche tutt'altro, che a noi sfugge. Dunque la realtà conosciuta esiste, ma non è tutta la realtà: è solo la nostra «presa» della realtà. Che pure la realtà al di fuori della nostra conoscenza esista, è dimostrato già dal fatto che più si conosce e più se ne acquisiscono parti prima ignote, ma che dunque c'erano. Si pensa all'intelletto (o al cervello) come a un organo dell'uomo, l'organo del pensiero appunto. Ma l'intelletto non è un organo che come tale si distingua dal resto dell'uomo, è l'uomo stesso, tutto l'uomo in quanto pensiero. È un pensiero che pensa se stesso, un autopensiero. Non ci sono organi. Il pensiero, nella sua forma estrema, è organico perché è esso stesso un organismo, è vita. Tutto ciò che vi entra, entra dunque nel regno dell'organicità, è retto, in ultima analisi, da leggi organiche. Tutto ciò che è pensato al massimo della realtà non può che essere pensato organicamente. La conoscenza è una ripetizione dell'organismo sotto forma di pensiero. Ciò non vuol dire che l'universo sia un organismo: non sappiamo e non possiamo sapere che cosa sia, perché ci sopravanza da ogni parte. L'organicità è solo la forma-limite, l'autolimite del nostro pensiero, coincidente con la sua natura. È in fondo

lo stesso principio di indeterminazione di Heisenberg, ribaltato dal minimo al massimo. E si può chiamare anche di massima determinazione, se riferito alla nostra conoscenza, al soggetto, invece che alla realtà.

Come si vede, l'organicità sposta più in là i paletti dell'idealismo ristretto di Schopenhauer, che nega la realtà esterna delle cose intuite, a parte che, trattando del mondo come volontà, egli ha parlato di pensiero laddove si tratta, in primo luogo, di sentimento. La vita interiore (la volontà), l'uomo immediatamente non la conosce ma la sente. Internamente la conoscenza si forma sul sentimento così come esternamente sulla sensazione. Sicché il titolo del *Mondo* sarebbe potuto essere: *Il mondo come sentimento e conoscenza*. In Schopenhauer l'antropomorfismo che deriva dall'impossibilità di varcare il fenomeno è basato sulla rappresentazione implicante soggetto e oggetto, dunque è di tipo gnoseologico; invece l'antropomorfismo che deriva dall'organicità come carattere necessario del pensiero della realtà è basato sull'(intero) organismo, dunque è di tipo ontologico.

È di estremo interesse ciò che Schopenhauer dice poi della scienza. Di essa, in relazione alla filosofia, egli si occupa *ex professo* in I, § 15; ma le cose più interessanti sono quelle che dice già in I, § 7, in occasione della confutazione del materialismo. Conviene parlarne un momento, perché Schopenhauer stesso riconosce al materialismo un'importanza particolare. Questa importanza esso l'ha per il fatto che l'ordine in esso stabilito rimane valido una volta che si siano cambiate le premesse. Quest'ordine è senz'altro valido per la scienza, il sistema è fermamente impiantato su di esso. Al riguardo Schopenhauer afferma: «Il procedimento oggettivo può essere attuato nel modo più conseguente e più ampio quando si presenta come vero e proprio materialismo» (I, 158). Del materialismo vale quanto già detto del realismo. Esso parte

dalla materia, tempo e spazio compresi, come data; prende la legge di causalità come ordine delle cose sussistente in sé, come *veritas aeterna*, dunque salta il soggetto e salta l'intelletto; poi «cerca di trovare il primo e più semplice stato della materia, e quindi di sviluppare da esso tutti gli altri, salendo dal mero meccanicismo al chimismo, alla polarità, alla vegetazione, all'animalità; e posto che ciò riesca, l'ultimo anello della catena sarebbe la sensibilità animale, il conoscere: che dunque si presenterebbe allora come una mera modificazione della materia, come uno stato di essa prodotto dalla causalità» (I, 158). Ma questo risultato così faticosamente raggiunto provocherebbe, dice Schopenhauer, il riso inestinguibile degli dèi dell'Olimpo, perché fin dal principio era presupposto, come condizione imprescindibile, il soggetto.

È però possibile considerare il materialismo più seriamente, come concezione che non si occupa della partenza dal soggetto. Esso, obbedendo a una tendenza naturale, la dà tacitamente per scontata, per occuparsi di ciò che interessa sostanzialmente all'uomo, e dunque anche dell'evolversi delle forme della materia fino a lui. Ma il soggetto a cui mette capo da ultimo rientra nel suo oggetto, non è il soggetto da cui parte e che serve. Prova ne è che: «il fine e l'ideale di ogni scienza della natura è in fondo un materialismo pienamente attuato» (I, 160). Ciò è vero anche se «nessuna scienza [...] potrà mai raggiungere una meta ultima, né potrà mai dare spiegazioni pienamente sufficienti, poiché non coglie mai l'intima essenza del mondo, né potrà mai andare oltre la rappresentazione; in fondo essa non insegna nient'altro che a conoscere il rapporto fra una rappresentazione e l'altra» (I, 160). La scienza spiegherà sempre un fenomeno con un altro, ma lascerà inspiegata la catena dei fenomeni; si fermerà sempre alle inspiegabili forze naturali, da dove appunto comincerà la filosofia. Già la moltepli-

cità stessa dei fenomeni richiede una spiegazione filosofica, se rapportata all'unità dell'essere dalla quale i singoli fenomeni provengono. Ed è certamente uno dei meriti più straordinari di Schopenhauer aver risolto questo problema (II, 902), che è insieme quello dell'origine della conoscenza e quello della natura strumentale dell'intelletto. Il bisogno della conoscenza sorge infatti dalla pluralità, ossia dall'individuazione. Se ci fosse solo un essere, egli dice, tutto sarebbe in esso e niente fuori di esso; esso non avrebbe dunque bisogno di conoscere niente (come Dio per Scoto Eriugena). Ma per la pluralità degli esseri ogni individuo è chiuso in sé e isolato dagli altri. Conosce immediatamente solo se stesso. Però può superare l'isolamento mediante l'intelletto. L'intelletto è dato agli esseri nei gradi superiori dell'oggettivazione della volontà come strumento, μηκανή, per adempiere, mediante la comprensione dei motivi, i fini della volontà e conservare l'individuo e la specie (I, 337). Grazie all'intelletto, l'individuo conosce mediatamente gli altri e le cose come esseri che mutano nel tempo e nello spazio secondo la legge della causalità. Essi divengono così oggetti della sua intuizione (II, 386). Ma l'intelletto comprende sempre e solo le relazioni reciproche tra le cose, non l'essenza di queste ultime (II, 401). In conclusione, la conoscenza e la molteplicità o individuazione si condizionano reciprocamente e stanno e cadono insieme. Il corollario è che al di là del fenomeno, nell'essenza delle cose alla quale spazio, tempo e molteplicità sono estranei, la conoscenza non può esistere (II, 387). Ecco risolti in breve tre problemi fondamentali della filosofia. Rimane quello dell'onniscienza della volontà priva di conoscenza. Ma non lo possiamo impostare e affrontare sul suo piano proprio, eterogeneo e certamente superiore rispetto al nostro in cui si manifesta. Possiamo solo immaginare, azzardare, che ciò che ci

sembra avvenire per questa «onniscienza» sia semplicemente un fatto di identità, un'unità che ci appare separata.

Abbiamo sopra parlato della novità apportata da Schopenhauer al sistema di Kant, consistente nel far arretrare la conoscenza dall'oggetto alla rappresentazione, come unione indissolubile di soggetto e oggetto. Ora dobbiamo parlare dell'altra novità, quella più grande rispetto non solo a Kant, ma anche a tutti i sistemi precedenti: la metafisica della volontà.

Alla metafisica della volontà Schopenhauer era pervenuto, per contrasto e raggiunti limiti, dalla sua stessa filosofia dell'esperienza. Questa filosofia dell'esperienza, che come abbiamo detto è il suo massimo risultato, è nello stesso tempo il suo metodo. Esso è così esposto nell'*Epifilosofia*:

> Essa [*sc.* la sua filosofia] non si arroga [...] di spiegare l'esistenza del mondo nelle sue cause ultime; se ne sta, al contrario, ai fatti dell'esperienza esteriore e interiore, quali sono a tutti accessibili, dimostrandone il vero e intimo nesso, senza tuttavia spingersi propriamente al di là, alle cose ultraterrene e ai loro rapporti col mondo. Non fa dunque illazioni su ciò che esiste al di là di ogni esperienza possibile, ma fornisce solo l'interpretazione di quel che è dato nel mondo esterno e nell'autocoscienza, si accontenta dunque di comprendere l'essenza del mondo nella sua interna coerenza con se stessa. Essa è pertanto *immanente*, nel senso kantiano della parola (II, 899).

Schopenhauer può effettivamente accampare, a questo riguardo, una pretesa che nessun altro può accampare: di aver sfruttato e fatto fiorire al massimo l'esperienza, la sola base che abbiamo per la conoscenza, tanto che la stessa sua metafisica non è altro che un'ermeneutica dell'esperienza. Infatti, anche quando

> la metafisica va oltre il fenomeno, cioè la natura, spingendosi fino a ciò che si cela in essi o dietro di essi (*τὸ μετὰ τὸ φυσιχόν*), e però considerandolo sempre e solo come ciò che in essi appare, non già indipendentemente da ogni fenomeno; rimane quindi immanente e non diventa trascendente. Giacché non si stacca mai del tutto dall'esperienza, ma rimane, di essa, una semplice interpretazione e spiegazione, dato che non parla mai della cosa in sé altrimenti che nel suo rapporto col fenomeno (II, 261).

Si potrebbe obiettare: ma non era stato ciò detto già da Kant? Non aveva questi già negato la possibilità di andare oltre l'esperienza? In che consiste allora l'apporto di Schopenhauer? È vero che, pur concordando con i filosofi precedenti che la metafisica è la scienza di ciò che è al di là dell'esperienza, Kant, a differenza di quelli, concluse appunto (come abbiamo già detto) che ad essa non c'era passaggio tramite i princìpi attinti dall'esperienza. I dogmatici ritenevano che un passaggio potesse esserci tramite ciò che sappiamo prima e indipendentemente dall'esperienza, cioè tramite quelle conoscenze di pura ragione, che secondo loro dominano come *veritates aeternae* l'ordine del mondo. Ma una volta che Kant ebbe dimostrato che tali conoscenze o princìpi dominano bensì il nostro intelletto, non però il mondo che lo contiene, la possibilità della metafisica cadeva. Schopenhauer sostiene che Kant fece nondimeno un passo molto importante in direzione di quest'ultima, dimostrando che il significato morale dell'agire umano è diverso e indipendente dalle leggi del fenomeno. Noi dobbiamo esprimere una riserva su questa «dimostrazione», perché riteniamo che il fondamento della morale non sia incompatibile col mondo fenomenico, anzi che sia radicato in esso, come prevalere nell'individuo della forza centripeta, rispetto alla specie, sulla forza centrifuga, co-

me vedremo. Per il momento però indichiamo la divergenza di Schopenhauer sulla metafisica:

> ...Kant diceva che non possiamo sapere nulla oltre l'esperienza e la sua possibilità; io lo concedo [...] osservo tuttavia che l'esperienza nel suo complesso, presa come un che di dato, è suscettibile di interpretazione ed è quello che io ho fatto. Non ho tratto conclusioni su qualcosa al di là dell'esperienza, ma soltanto utilizzato ciò che è dato nell'esperienza, e per questo anche dico che la filosofia è scienza dell'esperienza, ma la più universale, in quanto non crea da esperienze particolari, ma dalla totalità dell'esperienza.[36]

Secondo Schopenhauer, quella di Kant è una petizione di principio: egli nega che il materiale per la soluzione dell'enigma del mondo sia contenuto nel mondo stesso, ma non lo dimostra, e intanto butta via le nostre fonti di conoscenza più ricche e preziose, quelle dell'esperienza appunto (cfr. I, 729). Per Schopenhauer, al contrario, «la soluzione dell'enigma del mondo deve procedere dalla comprensione del mondo stesso»; il compito della metafisica non è di saltare l'esperienza, ma di penetrarla a fondo, in quanto l'esperienza esterna e quella interna, opportunamente collegate, costituiscono la fonte principale di ogni conoscenza (ivi). Altrove dice anche: «La materia data di ogni filosofia quindi non è altra che la *coscienza empirica*, che si divide nella coscienza di sé (autocoscienza) e nella coscienza delle altre cose (intuizione esterna)» (II, 120). In un altro punto ancora: «il compito della metafisica non è invero di osservare esperienze particolari, bensì di spiegare esattamente l'esperienza nel suo complesso» (II, 258). D'al-

[36] (*Foliant I*, n. 94: HN3, 121-22): fonte indicata in S. Barbera, *Il mondo*..., cit., p. 101.

tra parte: «Se l'uomo concepisce se stesso oggettivamente nell'intuizione esterna, trova un essere esteso nello spazio e in genere completamente corporeo; se invece si concepisce nella mera autocoscienza, ossia in modo puramente soggettivo, allora trova un essere meramente dotato di volontà e rappresentazioni, libero da tutte le forme dell'intuizione, quindi anche senza nessuna delle proprietà spettanti ai corpi» (I, 816 sg.). Questa doppia conoscenza, che come congiunzione del mondo come rappresentazione e del mondo come volontà è la chiave del sistema di Schopenhauer, è anche, comunque la si voglia valutare, la grande novità del suo sistema rispetto a quello di Kant. Questo era rimasto un sistema orizzontale, di superficie, a parte lo sprofondo dell'autonomia della morale, mentre quello di Schopenhauer aggiunge e collega alla superficie la profondità, ossia lo sviluppo della dimensione interiore. Molti altri sistemi avevano contemplato questo dualismo. Quelli di Cartesio (dualismo irrisolto) e di Spinoza (dualismo risolto), per esempio, che contemplano una *res cogitans* accanto a una *res extensa*, il pensiero accanto all'estensione. Schopenhauer ripristina il dualismo. Ma lo fa nei termini della filosofia critica di Kant e in maniera nuova e originale. Allo stesso modo ribalta l'opposizione che ha portato a postulare due sostanze diverse, corpo e anima, in quella tra soggettivo e oggettivo (I, 816 sg.), eliminando un dualismo inveterato. Colpisce la sua capacità di immaginare e configurare ciò che è così lontano dall'intuizione e dall'abitudine, come l'autocoscienza libera dalle forme corporee (donde viene il sentirsi sempre giovani o bambini, sempre uguali a se stessi nelle trasformazioni dell'età). Ma in seguito si correggerà, farà un'eccezione per il tempo. Perché, come già abbiamo detto a proposito della volontà, l'autocoscienza vive nel tempo. Perciò egli può dire che la volontà ha get-

tato qui molti veli ma non è ancora nuda (non lo sarà mai) (II, 280). Nuova e originale è anche la correlazione stabilita tra intelletto e materia, materia e intelletto, che stanno e cadono insieme (II, 29). Questa correlazione dà il colpo di grazia ai sistemi che pongono come origine di tutte le cose il *νοῦς* o la *ὕλη*. I frutti dell'uso ottimo e massimo dell'esperienza sono straordinari. A molte cose, a cui si pensa che la filosofia non possa dar risposta, nel *Mondo* è stata data risposta. In particolare i pensieri di tipo psicologico e moralistico che ivi vengono incontro al lettore, non finiscono di stupire per la loro profondità e chiarezza. Il fatto è che essi non sono presentati isolatamente, come in genere li presentano psicologi e moralisti, bensì nella loro connessione con l'esperienza, e sono fatti discendere da un principio universale (filosofico), il che accoppia profondità a fecondità. È un fatto unico in filosofia, di cui Schopenhauer era del resto ben consapevole, dato che a giusto titolo se ne vanta (II, 284).

Negli appunti giovanili raccolti sotto il titolo *Su Schopenhauer*,[37] Nietzsche muove a Schopenhauer critiche radicali. Ne enuncia in particolare quattro, dando però soprattutto valore alla terza. Questa consiste nell'accusare Schopenhauer di aver attribuito alla volontà, impensabile e inconoscibile, predicati appartenenti al mondo fenomenico. Per Nietzsche questi predicati «sono fin troppo determinati e tutti ricavati dall'antitesi con il mondo della rappresentazione: mentre tra la cosa in sé e il fenomeno neppure il concetto di antitesi ha senso».[38] Tra essi ci sono in effetti l'unità, l'eternità e la libertà, che si contrappongono alla pluralità, tempora-

[37] F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869*, Adelphi, Milano, 1993, pp. 92 sgg.

[38] *Ibidem*, p. 96.

lità e necessità causale dei fenomeni. È una critica fondata, formalmente, ma che secondo noi non toglie legittimità all'operazione di Schopenhauer. Il suo scopo non è, infatti, di attribuire dette qualità alla volontà, ma solo di negare che ad essa ineriscano le qualità dei fenomeni. Però non ha altro mezzo che contrapporre loro predicati contrari. Dunque questi non vanno presi in senso positivo, ma solo negativo. Le parole non sono cose e neanche pensieri, come fra l'altro Schopenhauer dimostra in I, 800 sg.: molto utilmente, perché da allora ci sono state e ci sono confusioni. Naturalmente si può dire, se si vuole, che tale operazione è un'operazione disperata o un *remedium desperationis*, al pari dell'altra che coglie la volontà quando entra in contatto col fenomeno nell'autocoscienza. Ma, lungi dal meritare una critica, essa merita per contro un elogio. Perché, avendo messo in piedi la «volontà», qualunque cosa sia o non sia (magari solo uno strato profondo e ancora impensabile della fisica, invece che cosa metafisica), si trattava di farla giostrare con coerenza nel mondo e nella vita, con il pesante ingombro di quei caratteri che appunto non ineriscono ai fenomeni, in combinazione con i fenomeni e i caratteri dei fenomeni, in modo da procurarci chiarezza e illuminazione, da darci conto del mondo e di noi stessi. Se bisogna riconoscere l'albero dai frutti, ebbene, i frutti sono qui copiosi e luminosi. Per rendersene conto basta leggere l'autodifesa di Schopenhauer:

> Quando si trova uno scritto di cui non si conosce l'alfabeto, se ne tenta l'interpretazione finché non si arriva a ipotizzare un significato delle lettere per il quale esse formino parole intelligibili e periodi coerenti. Allora però non rimane alcun dubbio circa l'esattezza della decifrazione, perché non è possibile che la concordanza e la connessione, in cui

> questa interpretazione mette tutti i segni di quello scritto, siano meramente fortuite, e che, dando un tutt'altro valore alle lettere, si possano riconoscere del pari parole e periodi in questa loro disposizione. In modo simile, la decifrazione del mondo deve dimostrarsi vera da se stessa. Deve diffondere una luce uguale su tutti i fenomeni del mondo, facendo concordare fra loro anche quelli più eterogenei, sicché anche tra i più contrastanti si sciolga la contraddizione. Questa prova in base a se stessa è il contrassegno della sua autenticità (II, 262 sg.).

Ora, qual è il compito della filosofia se non appunto quello di rendere intelligibili e coerenti i segni del mondo, che si presentano alla mente come un *caos* piuttosto che come un *cosmo*? E qual è la filosofia che trasforma il *caos* in *cosmo* come fa questa di Schopenhauer? Ciò naturalmente non vuol dire che anche il *cosmo* non sia o non possa essere un *caos* tale da giustificare un estremo pessimismo; però in questo caso è un *caos* che procede da un ordine, un *caos* diciamo così solo di secondo grado. Dunque noi assistiamo qui a uno di quei miracoli che il genio soltanto può produrre. Ciò stabilisce tra la filosofia di Kant e quella di Schopenhauer un'altra differenza. Tutt'e due sono drammatiche, com'è sempre la vera filosofia; ma mentre quella di Kant lo è solo saltuariamente, come sbucando improvvisamente da sotto lunghe distese di astrazioni – al modo che si arriva alle oasi dopo lunghe traversate nel deserto – quella di Schopenhauer ha una tensione costante, anche nelle parti più concettuali e astratte, ed è questo che le conferisce inoltre quell'alto valore artistico che le è da sempre riconosciuto.

2. LA RAPPRESENTAZIONE INDIPENDENTE DAL PRINCIPIO DI RAGIONE, L'IDEA PLATONICA, L'OGGETTO DELL'ARTE (L'ESTETICA)

Speriamo che non tolga fede a quanto finora detto in lode di Schopenhauer, né suoni arroganza da parte nostra, ciò che ora diremo, in senso critico, a proposito della sua teoria dell'idea platonica. Non perché il suo alto ingegno non operi anche in questa parte della sua opera, ma perché qui l'operato dell'ingegno si mescola con quello che secondo noi è un errore di fondo, dal quale se ne diramano altri. D'altro lato, non solo la verità, quella che a noi si impone come tale naturalmente, ma anche il suo stesso insegnamento e la reciprocità, che obbligano a riservargli lo stesso trattamento che egli riserva a Kant, Spinoza e altri grandi filosofi, lo comandano: comandano cioè la critica alla stessa stregua che, su altri punti, l'ammirazione e l'entusiasmo.

In Platone, vissuto circa duemila e quattrocento anni fa, la dottrina delle idee è potente e suggestiva, una grande creazione filosofica. Ma anch'essa, come tutto il tentativo filosofico legato al suo nome, soggiace al rilievo che Schopenhauer stesso gli muove, accoppiandolo a quello della filosofia orientale, là dove pone in risalto la diversità dei loro linguaggi poetici, allegorici e mitologici, rispetto al suo astratto e critico inaugurato da Kant (I, 717 sg.). Con Platone Schopenhauer ha in comune una metafisica per la quale entrambi i loro sistemi comunicano un forte senso dell'essere e del mistero. Dietro il mondo fenomenico si sente la presenza e la potenza di un altro mondo, vero e luminoso secondo Platone, violento e tenebroso secondo Schopenhauer. Ma, come abbiamo già detto, la cesura tra il mondo vero e quello apparente non è sostenibile, è arbitraria, e sta per un'opposizione nella continuità dell'unica

realtà. Schopenhauer indica in Platone, negli Orientali e in Kant, dopo la vita stessa, i suoi maestri principali. Ma dal sistema di Platone al suo non c'è passaggio: essi riposano su basi diverse. Il passaggio c'è invece dal sistema di Kant, sicché in linea di massima si può dire che in lui tutto quello che viene da Platone è estraneo al pensiero più suo, è sbagliato, e tutto quello che viene da Kant è giusto.

Dunque a Schopenhauer non si attaglia l'uso di quei linguaggi metaforici e poetici antichi. In lui, anzi, il loro uso diventa negativo, specie quando una sola parte di quei sistemi, che nei contesti originali era in armonia con le altre e poteva comunque vantare una sua giustificazione, viene trasportata di peso nel suo. Parlando concretamente, una volta stabilita la cesura tra il mondo della rappresentazione e quello della volontà, non si può trasportare nel sistema di Schopenhauer una dottrina come quella delle idee platoniche, che lì dov'era nata serviva, oltre che a esprimere le verità eterne dietro i fenomeni cangianti, a soddisfare un'esigenza evidentemente sentita dagli antichi, di stabilire già nella realtà dell'essere diversi gradi di oggettivazione, con adeguati rispecchiamenti nel mondo del divenire (fenomenico). In Schopenhauer il mondo della rappresentazione è il mondo dell'intelletto, cioè della chiarezza; quello della volontà è invece il mondo dell'impulso cieco, dell'oscura potenza dell'essere, un mondo abissale e indecifrabile nella cui notte tutte le vacche sono nere; in esso la conoscenza non alligna e non è dato distinguere niente se non per finta e riferendosi al mondo della rappresentazione; soprattutto non è dato far corrispondere, come in quello platonico, ogni fenomeno a un'idea come sua copia, dal momento che i fenomeni stessi sono delimitati dal nostro «arbitrio», cioè dalla rifrazione dell'Uno ingenerato e continuo nel molteplice diveniente e trasco-

lorante della nostra intuizione, e stabilire gradi di oggettivazione e livelli digradanti della volontà. Tutti i gradi, tutti i cicli e tutte le gerarchie[39] fanno parte del mondo della rappresentazione, mondo unitario e quindi del valore e quindi della gerarchia, e ad essi non è dato trovare corrispondenze nel mondo della volontà se non in linea di massima e indipendentemente da ogni forma, come quando si dice, per esempio, che ogni fenomeno ha un nucleo di volontà, che non si sa in che cosa consista. Che Schopenhauer abbia invece tentato di farlo è tanto più sorprendente, in quanto ha con ciò affermato quello che d'altra parte ha accanitamente negato nell'idealismo di Kant, divenuto, come abbiamo già detto, da dogmatico o trascendentale, problematico, cioè l'esistenza indipendente dalla rappresentazione di un mondo reale corrispondente, se non combaciante, con quello ideale, di cui solo la conoscenza, non la realtà è impossibile. Su quale base filosofica Schopenhauer afferma l'esistenza delle idee platoniche? Su nessuna, in realtà, salvo l'autorità di Platone. E poiché neanche si può applicare ad esse ciò che egli dice circa l'interpretazione dell'alfabeto sconosciuto, della sua idea platonica si può dire ciò che egli dice della sostanza di Spinoza: che è meramente astratta ed esiste solo nella sua definizione (I, 157). Nella sua definizione, l'idea platonica è una rappresentazio-

[39] Anche tutte le diversità, come per esempio quella tra il rame e lo zinco, per la quale, in una «riflessione abissale» presentata già nel 1814, Schopenhauer postulava una «diversità trascendentale», ossia una diversità non dovuta alla molteplicità derivante dall'applicazione all'uno originario delle forme dello spazio e del tempo. Queste due diverse materie corrisponderebbero a due diverse specie e idee platoniche, per le quali (dunque non solo per il mondo della rappresentazione) si pone il problema trascendente (non risolvibile col nostro intelletto) di stabilire «fin dove arrivino, nell'essenza in sé del mondo, le radici dell'individualità», problema menzionato ancora nell'«Epifilosofia» al termine del *Mondo*.

ne intuitiva, un'immagine dotata di universalità, che è il corrispettivo figurale della forza. A differenza del concetto, serbatoio morto delle intuizioni, l'idea è un organismo vivente che si sviluppa ed è dotato di forza generativa (I, 455). L'idea è oggettità della volontà, ossia un'oggettivazione priva delle forme dello spazio e del tempo, fermo restando il rapporto soggetto-oggetto, anzi oggetto-soggetto, dato che «l'idea platonica è invece necessariamente oggetto, un che di cognito, una rappresentazione» (I, 369), in qualche modo simile, dunque, all'androgino del *Simposio* di Platone. A questa oggettità o oggettivazione libera dalle forme dell'individuazione corrisponde una soggettità o soggettivazione, se ci è permesso coniare due termini simmetrici, a sua volta spogliatasi delle forme dell'individuazione. Oggettivazione e soggettivazione, oggettità e soggettità, sono in realtà una sola cosa, perché il soggetto che si libera dell'individualità e si sprofonda nella contemplazione dell'oggetto, a sua volta astratto dalle relazioni spazio-temporali con gli altri oggetti, diviene questo oggetto stesso, si scioglie e si perde in esso, mentre l'oggetto puro, contemplato dal soggetto puro del conoscere, diviene a sua volta questo soggetto stesso, la sua chiara immagine si trasfonde in lui e diviene la sua coscienza stessa.

Dunque l'idea è un oggetto-soggetto e, come oggettità immediata e perciò adeguata della cosa in sé, sta tra la rappresentazione empirica, oggettivazione mediata della volontà, e la volontà in quanto non ancora oggettivata e divenuta rappresentazione (I, 369). Come avviene la trasformazione del soggetto empirico nel puro soggetto del conoscere e dell'oggetto empirico nel puro oggetto della conoscenza? Improvvisamente. «La conoscenza si strappa dal servizio della volontà, e appunto perciò il soggetto cessa di essere un soggetto meramente individuale ed è ora il soggetto puro della conoscenza, privo di volontà» (I,

374). Esso diventa quell'«*unico* occhio del mondo, che guarda da tutti gli esseri conoscenti, ma che solo nell'uomo può divenire pienamente libero dal servizio della volontà», lasciando al di qua del confine felicità e affanni legati ai moti della volontà (I, 402). Le idee platoniche sono «le *forme* permanenti, immutabili, indipendenti dall'esistenza temporale degli esseri particolari, le *species rerum*, che costituiscono propriamente ciò che nei fenomeni è puramente oggettivo» (II, 512). Ora, su quale fondamento di ragione riposa tutto questo per poter essere teorizzato in filosofia? Su nessuno, a parte la venerazione per Platone e la tesorizzazione della sua affermazione che la realtà spetta solo alle idee e chi non lo capisce non ha attitudine al filosofare (II, 677). È allora tutta un'ingegneria a vuoto? Se presa alla lettera sì. Allo stesso modo, è una pura asserzione l'eternità della specie, che è quanto di più naturale, biologico ed evolutivo si possa immaginare, testimone la scienza, e quanto di meno platonico si possa concepire. Del resto, «che la generazione delle forme organiche originarie, la creazione delle specie stesse» sia difficile da capire («riesca alla natura quasi altrettanto difficile da eseguire che a noi da comprendere»), lo dice Schopenhauer stesso (II, 440). Dei popoli, Schopenhauer afferma: «nel genere umano solo gli individui e la loro vita sono reali, i popoli e la loro vita sono semplici astrazioni» (II, 623). Una semplice astrazione è anche il genere umano mentre le specie sono per lui realissime. Ma quale differenza passa tra il genere umano e la specie umana? Non sono la stessa cosa, solo considerato il genere umano dal punto di vista delle scienze naturali, cioè come specie? La specie è «il correlato empirico dell'idea. L'idea è propriamente eterna, la specie invece di durata infinita, sebbene il suo manifestarsi su un pianeta si possa estinguere» (II, 514). Con quest'ultima specificazione, Schopenhauer mette per così dire le mani avanti, impedendo di far valere

contro le specie l'argomento da lui addotto contro i popoli, dato che allora neanche si può sostenere che le specie, come qualsiasi altra cosa naturale e vivente e come il mondo stesso, secondo lui (II, 244), possano esserci e non esserci, cominciare e finire, estinguersi, come è già avvenuto per la specie dei dinosauri e chissà quante altre: dal momento che, anche se finiscono sulla terra, continuano su altri pianeti. Dove sta qui, ci chiediamo, la ragione, la filosofia dell'esperienza? Ma ciò che Schopenhauer dice subito dopo: «Anche le denominazioni di entrambe trapassano l'una nell'altra: *idea*, *eidos*, *species*, specie» (ivi) ci fa pensare che forse proprio questa equivalenza dei termini abbia potuto indurlo a concepire l'equivalenza dei concetti, nonostante la netta distinzione da lui fatta valere, come abbiamo visto, delle parole dai concetti. Ma tornando ai popoli e alle specie: entrambi sono in realtà da considerare alla stregua di organismi (multicefali) o formazioni organiche, che vivono come tali, cioè secondo un principio unitario e gerarchico, negli individui di cui sono costituiti, e che dunque li rappresentano sempre, nel bene e nel male, apportando e sottraendo, accrescendoli e diminuendoli, con la loro direzione centripeta (morale) o centrifuga (immorale). Gli individui funzionano come loro organi e sono diversificati tra loro in ragione del loro numero e delle funzioni richieste per la vita del popolo o della specie. È questa base organica che, finché dura, assicura con la sua continuità l'unico tipo di immortalità che, per quanto riguarda la specie, Schopenhauer riconosce all'individuo, cioè non in quanto individuo ma in quanto anello nella catena della specie, e che, per quanto riguarda il popolo, si può riconoscere all'individuo come anello della catena storica (immortalità dell'operato o delle opere), nel senso in cui ne parla per esempio Benedetto Croce. Inaspettatamente, comunque, a p. 671, II, i popoli passano da «astrazioni» a «individui immortali», che cambiano tal-

volta di nome (per esempio i Romani diventano gli Italiani, i Germani i Tedeschi).

In realtà la teoria delle idee platoniche, che si presenta come teoria ontologica, serve di base a una teoria dell'arte, anzi non è altro, in Schopenhauer, che una teoria dell'arte. Questa, pur non essendo matura come altre sue teorie, pur essendo anzi in più punti imprecisa e squilibrata, è in complesso robusta, ricca, grandiosa, di straordinaria profondità e suggestione. Conserva dunque, come teoria ontologica, solo un valore simbolico, come, lo ripetiamo, tutto il mondo delle idee e quello della volontà. Ciò si rivela, per esempio, nell'affermazione che nella contemplazione «la cosa particolare intuìta si innalza all'idea della sua specie» (I, 400). Schopenhauer fa dire a Platone: se si contempla un albero, ossia la sua idea, «è subito senza significato che si tratti di quest'albero o del suo antenato che fioriva mille anni fa» (I, 419). Ma questo non è vero. L'evoluzione continua, anche se tanto lentamente da non potersi distinguere nei periodi non lunghissimi. In realtà bisogna passare dall'ontologia all'estetica, che è perfettamente di casa nel mondo della rappresentazione, e vedere piuttosto nell'albero, o nel gatto o nel leone o nell'uomo, osservato e riprodotto dall'artista, l'esemplare *idealizzato*, cioè sviluppato secondo la sua legge interiore, indipendentemente dagli accidenti che nella vita ostacolano e oscurano tale sviluppo, «lasciandone fuori tutte le accidentalità disturbatrici» (I, 398), dunque secondo una legge di libertà e armonia. È l'antropomorfizzazione del mondo, conferimento di senso a ciò che non ne ha, ma questa è appunto la funzione dell'arte, ed è quello che bisogna intendere quando Schopenhauer dice che l'arte pone in risalto l'essenziale e scarta l'inessenziale (II, 520); è di nuovo quello che bisogna intendere quando Schopenhauer dice che la cosa intuìta s'innalza all'idea della sua specie; e quando dice che il genio rende perfetto l'im-

perfetto (I, 396). A p. 534, II, egli puntualizza che il vero oggetto della conoscenza del genio non sono le cose particolari, ma le idee platoniche di cui quelle sono le copie. «L'idea è propriamente», dice altrove, «non la forma spaziale che mi sta davanti, bensì l'espressione, il puro significato di essa, la sua intima essenza, che mi si apre e mi parla» (I, 419). Così però diventa più platonico di Platone. Perché Platone «insegna [...] che l'oggetto che l'arte bella si propone di rappresentare, il modello della pittura e della poesia, non è l'idea, ma la cosa particolare», e invece, dice Schopenhauer, «tutta la trattazione da noi fin qui svolta sostiene esattamente il contrario» (I, 422). Platone aveva naturalmente ragione. In arte non si tratta, per il soggetto, di spogliarsi dell'individualità, né, per l'oggetto, di astrarsi dai rapporti con le altre cose. L'arte (come la morale) resta nel mondo della rappresentazione e della natura. Quello che cambia è il punto di vista e l'interesse che è alla sua base, e non è detto che questo interesse non sia a sua volta un motivo personale. Ma è un motivo alto e drammatico, è un bisogno di conoscenza profonda, di ordine, di «legge», di unità, di senso, cioè di umanizzazione del mondo, quale l'arte appunto crea. L'individuo rimane individuo e l'oggetto rimane oggetto. Quando il primo guarda le cose da un punto di vista universale e non pratico, trova nella contemplazione disinteressata il superamento delle sue vicende personali, il rasserenamento, a cospetto della necessità universale, dell'animo agitato dai turbamenti individuali. L'emozione di questo passaggio dalla visione personale e pratica alla visione cosmica liberatrice è quello che si chiama il sentimento lirico, e l'oggetto dell'arte è l'oggetto imbevuto di questo sentimento. Poiché però superamento vuol dire anche abbandono o morte dei turbamenti personali e della vita che li causa, l'arte porta in sé un sentimento di malinconia.

Dopo aver così introdotto la teoria delle idee platoni-

che, Schopenhauer prosegue con un'ampia disamina delle singole arti e discipline, come pure dei cinque sensi che sono alla loro base. Si diffonde sui loro princìpi e fondamenti, sui loro materiali, oggetti, sui loro generi ed effetti e su tutto quello che rientra in generale nel campo dell'estetica, collegandolo sempre con le basi fondanti del sistema. La messe è grande, l'acutezza e la profondità, oltre alla celebrata chiarezza, allo stile, non vengono mai meno. Ma il tutto non può non rispecchiare anche lo stato ancora imperfetto dell'estetica del tempo (che ancora oggi è un *work in progress*). Ci sono poi le gerarchie, sia nelle arti che nei sensi, che rispondono evidentemente a un bisogno insopprimibile dell'uomo, visto che in tutti i campi rispuntano e vengono ripristinate sempre di nuovo subito dopo che sono state fatte chiare le ragioni della loro inadeguatezza, infondatezza, inopportunità o impossibilità, come appunto in questo campo. Perché uno dei nostri sensi o una delle nostre arti dovrebbe essere superiore a un altro o a un'altra, dal momento che certo non senza ragione essi ed esse sono quanti e quante sono e che soltanto con tutti e tutte l'uomo è uomo e da questo punto di vista completo? Del resto, l'unità delle arti è dichiarata da Schopenhauer stesso: «lo scopo di tutte le arti è solo uno, la rappresentazione delle idee» e «anche le arti più lontane fra loro si illustrano le une con le altre per via di paragone» (I, 480). Le preferenze però sono sempre diverse, non tanto per i sensi, dei quali non si parla molto e per i quali le preferenze ipostatizzate in gerarchie appaiono facilmente arbitrarie, quanto per le arti, dove le sensibilità sono diverse, dove è difficile conoscere tutto e dove sono in genere richiesti, per la loro fruizione, preparazione e talento. Ma in base alle preferenze ecco subito spuntare la gerarchia e il vertice della gerarchia, l'arte più amata e ammirata e l'artista più amato e ammirato in essa.

Qui la preferenza, grande, mostruosa, di una mo-

struosità di cui solo i veri filosofi sono capaci (come rovescio della medaglia), è per la musica. A questa di Schopenhauer fa riscontro, non sappiamo se con o senza un legame con essa e comunque a grande distanza, solo quella in negativo di Tolstoj (musica come arte corruttrice). Tutto è detto al riguardo quando si è detto che la musica, per Schopenhauer, è un mondo autonomo, che sta alla volontà come il mondo stesso, dunque è equivalente a questo; anzi parla «una lingua universalissima la cui chiarezza sorpassa finanche quella dello stesso mondo intuitivo» (I, 486). La musica, dice Schopenhauer, «non è immagine del fenomeno, [...] bensì direttamente immagine della volontà stessa, e quindi rispetto a tutto ciò che nel mondo è fisico rappresenta il metafisico, e rispetto ad ogni fenomeno la cosa in sé. Si potrebbe perciò dire il mondo altrettanto musica solidificata che volontà solidificata» (I, 496). Per conseguenza, se si riuscisse a dare una riproduzione esauriente in concetti della musica, di ciò che essa esprime, questa sarebbe anche una riproduzione e spiegazione del mondo (I, 499). Tutto il resto di questo paragrafo e di questo terzo libro è un insistito, ingegnoso-farraginoso parallelo tra la musica e il mondo. «Io riconosco nei suoni più gravi dell'armonia, nel basso fondamentale, i gradi infimi dell'oggettivazione della volontà, la natura inorganica, la massa del pianeta. Tutti i suoni acuti, agili e veloci, sono, come è noto, da ritenersi sorti dalle vibrazioni che accompagnano il suono fondamentale grave [...] ciò è analogo al fatto che tutti quanti i corpi e gli organismi della natura debbono essere considerati come sorti per sviluppo graduale dalla massa del pianeta» (I, 489 sg.). Il fatto che al di sotto di un certo limite le note gravi non siano più udibili, corrisponde al fatto che la materia non è percepibile se non estrinseca una forza, cioè non può essere del tutto priva di volontà. «Il basso fondamentale

è per noi dunque nell'armonia ciò che nel mondo è la natura inorganica, la massa più grezza, su cui tutto posa e da cui tutto si solleva e si svolge» (ivi). Poi: le voci di ripieno che producono l'armonia corrispondono alla scala delle idee in cui la volontà si oggettiva, le dissonanze impure ai parti mostruosi fra due specie animali o fra uomo e animale. Nella melodia si riconosce il più alto grado di oggettivazione della volontà. Il suo continuo discostarsi dal tono fondamentale rappresenta il continuo bramare dell'uomo, il suo essere soddisfatto e tornare a bramare, per cui le melodie veloci indicano felicità, quelle lente tristezza, come la soddisfazione ritardata e ostacolata del desiderio (I, 493). Il passaggio da una tonalità all'altra è come la morte dell'individuo, con cui però non muore la volontà, che continua con un altro individuo, come la musica con una nuova tonalità (I, 494). Limitarsi in filosofia a una filosofia morale che non spieghi la natura, come auspicava Socrate, è come limitarsi in musica a una melodia senza armonia. Ma come l'uomo non può apparire senza i gradi più bassi da cui si è evoluto, così «la voce acuta della melodia [...] ha bisogno, per fare tutta la sua impressione, dell'accompagnamento di tutte le altre voci, fino al basso più grave» (I, 500). Cioè, come la volontà trova la sua oggettivazione perfetta solo nella completa unione di tutti i suoi gradi, così la musica è perfetta solo nell'armonia completa (ivi). Ma «completa», «perfetta», non vuol dire senza lotta e lacerazione. Al contrario, sia nel mondo sia nella musica si combatte una lotta continua, che rivela l'interno conflitto della volontà. Nelle specie rimane un dissidio ineliminabile tra gli individui che le compongono (I, 500 sg.); e d'altro lato una musica perfettamente esatta non si può né pensare né attuare; ogni musica si discosta dalla purezza e può solo celare le dissonanze, che le sono essenziali (I, 501).

La musica ha indubbiamente un fascino particolare, forse perché è pura forma senza materia, come diceva Goethe, o forse perché penetra direttamente e in profondità senza passare per la sfera razionale; e poi certo anche perché, con il suo svolgimento nel tempo invece che nello spazio come le arti figurative, imita più da presso – più da presso della poesia che anche si svolge nel tempo ma ha più appigli alla sfera razionale – il movimento, la continuità, la forza, i ritmi e l'imprevedibilità della vita e tutte le qualità e sfumature del sentimento; essa ha perciò anche molti appassionati, a cui questa straripante concezione di Schopenhauer non può non fare impressione. Tra essi si troverà sempre qualcuno che vi aderisce ancora, come a suo tempo vi aderì Wagner. Ma essa è davvero spropositata e, pur col rispetto dovuto allo slancio sovrumano che ha portato a idearla, va nettamente ridimensionata. Anche qui, come sempre quando si tratta di criticare Schopenhauer, la prima parola spetta a Nietzsche. Senza nominare Schopenhauer, ma certo pensando a lui (dopo averlo letto, scrisse relativamente poco su di lui, a parte la terza inattuale, ma non smise mai di pensare a lui), egli scrive nell'aforisma 171 di *Opinioni e sentenze diverse*, intitolato «La musica come frutto tardivo di ogni civiltà»: «La musica *non* è appunto un linguaggio universale fuori del tempo, come così spesso è stato detto in suo onore; essa corrisponde invece esattamente a una misura di sentimento, di calore e di tempo, che una singola civiltà affatto determinata, circoscritta nel tempo e nello spazio, porta in sé come legge interna». Questo è l'enunciato che è illustrato prima e dopo, in tutto il resto del lungo aforisma, in cui la musica viene «spietatamente», ma convincentemente storicizzata. Il fatto è che la musica non è superiore alle altre arti, è solo una delle arti, che solo insieme con le altre contribuisce al

fine a cui tendono tutte: rischiarare ed elevare con la bellezza e l'universalità. Dunque è storica, storico-eterna, come le altre. E come la stessa filosofia, anche se predica l'astoricità del *Wille*, come quella di Schopenhauer. La storicità è nel *pathos* ispiratore, che corrisponde appunto a una costellazione storica ed è quindi sempre diverso.

Questa è la risposta seria data da Nietzsche a Schopenhauer sulla musica. Ma Nietzsche ha dato a Schopenhauer altresì una risposta sarcastica, anche se nella sostanza altrettanto seria. È quella del frammento 2[29] dell'autunno 1885-autunno 1886. «La musica», egli dice, «*non* rivela l'essenza del mondo e la sua "volontà", come ha sostenuto Schopenhauer (che si ingannò sulla musica come sulla compassione, e per la stessa ragione – le conosceva troppo poco per esperienza personale): la musica rivela solo i signori musicisti! Ed essi stessi non lo sanno! E che buona cosa, forse, che non lo sappiano!». Sì, la musica rivela i musicisti, come la pittura i pittori e la poesia i poeti. Cioè l'arte è l'anima dell'artista che si esprime (come *pathos* dell'epoca) nelle opere: quella grave, profonda e potente di Bach, quella piena di grazia, armonia e simpatia universale di Mozart e quella eroica e idillica di Beethoven, così come quella cosmicamente fluida, indefinita e ambigua di Leonardo, quella musicale e idealizzante di Raffaello e quella soffertamente plastica di Michelangelo. E la musica, per il fatto di *non* esprimere l'essenza del mondo e di *non* essere equivalente al mondo fenomenico, per il fatto di essere solo una delle cinque arti e di esprimere l'anima dei «signori musicisti», perde sì le dimensioni cosmiche attribuitele da Schopenhauer, ma non perde assolutamente niente della sua vera grandezza, che vale più di ogni gonfiata superfetazione.

3. AFFERMAZIONE E NEGAZIONE DELLA VOLONTÀ DI VIVERE (L'ETICA)

Il quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* si annunzia come la parte più importante. Perché, dice Schopenhauer, riguarda le azioni degli uomini, un argomento che ci tocca tutti da vicino. Ma diciamo piuttosto: perché riguarda il destino dell'uomo, la sua felicità e infelicità, la sua perdizione e la sua salvezza, cioè quello che ha spinto l'autore a filosofare, a costruire il suo grandioso edificio teoretico. Qui dunque il moralista prende il sopravvento sul teoreta, sebbene la teoria non scarseggi affatto. Che in Schopenhauer ci sia, oltre al filosofo, un grande moralista, e con esso un grande artista e stilista, è indubitabile. Non bisogna però, per questo, ridurlo come filosofo, benché il moralista finisca con l'azzuffarsi col filosofo, non senza provocare danni, come vedremo. Lo riduce invece nettamente Nietzsche, e non solo lui, sostenendo che Schopenhauer «non è neanche un filosofo», bensì uno di quei grandi scrittori patetici che non vogliono conoscere, ma cantare sempre la loro canzone[40] – sebbene poi lo lodi proprio come moralista, per la grande conoscenza dell'umano e del troppo umano e per l'originario senso dei fatti, al di sopra del metafisico.[41] D'altra parte, proprio perché qui l'autore è più aderente a se stesso e alla propria natura (non c'è vera distanza tra i suoi sentimenti e l'oggetto del filosofare), c'è da aspettarsi il manifestarsi, l'effondersi di quel *pathos* personale-epocale che, come abbiamo detto, è alla base di ogni filosofia come di ogni arte, e che inevitabilmente la storicizza. In questo senso un *pathos* è anche una forma di unilateralità, uno squilibrio; e d'altronde, in quanto riveli più a fondo la na-

[40] Frammento 3[136] primavera 1880.

[41] F. Nietzsche, *Opinioni e sentenze diverse*, aforisma 33.

tura dell'autore e questa sia di alto lignaggio, com'è certo quella di Schopenhauer, la mancanza di oggettività è destinata ad essere compensata dall'originalità: se è vero che un autore dà il meglio di sé quando si cala interamente nella sua opera (come Schopenhauer dice di aver fatto).[42] Si capisce però anche che cosa intenda Nietzsche quando afferma che Schopenhauer, a differenza dei veri geni (Platone, Spinoza, Goethe), non giunse mai ad affrancarsi dal proprio temperamento e arrivò anzi a dargli espressione cosmica (il macroantropo sarebbe un macroschopenhauer);[43] oppure quando sostiene che ogni grande filosofia è l'autoconfessione del suo autore.[44]

Ma quale fu dunque questo *pathos* schopenhaueriano? Sembra facile a dirsi, quasi scontato, anche perché è una conferma della suddetta successione dialettica nella storia della filosofia (il filosofo nuovo confuta il precedente): fu l'antihegelismo, che urla in tutta l'opera di Schopenhauer. Dopo «il tramonto della fede nel Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico», dice Nietzsche nell'aforisma 357 della *Gaia scienza* (in cui fa il passo decisivo del nichilismo, del resto grandiosamente prefigurato da Schopenhauer, cfr. I, 335 sg.), la sua ripercussione in campo filosofico «era da aspettarsi con tale sicurezza che un astronomo dell'anima ne avrebbe potuto calcolare il giorno e l'ora». Essa sarebbe venuta in Germania, perché proprio in Germania era stata «*ritardata* al massimo e nel modo più pericoloso questa vittoria dell'ateismo. Hegel specialmente fu il suo ritardatore *par excellence*, in conformità del grandioso tentativo che fece di persuaderci della divinità

[42] «In tutte le grandi opere si ritrova l'autore tutto intero», A. Schopenhauer, *Colloqui*, Rizzoli, Milano, 1982, p. 108.

[43] F. Nietzsche, *Aurora*, aforisma 497 e frammento 24[21] estate 1877.

[44] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, aforisma 6.

dell'esistenza, da ultimo anche con l'aiuto del nostro sesto senso, il "senso storico". Schopenhauer fu, come filosofo, il *primo* ateo dichiarato e irremovibile che noi Tedeschi abbiamo avuto: è questo lo sfondo della sua inimicizia per Hegel. La non divinità dell'esistenza era per lui qualcosa di dato, di tangibile, di indiscutibile; perdeva il suo flegma filosofico e andava in collera ogni volta che vedeva qualcuno esitare su ciò o perdersi in giri di parole. In ciò sta tutta la sua rettitudine: l'assoluto onesto ateismo è appunto il *presupposto* della sua problematica, come una vittoria della coscienza europea». Per Nietzsche fu comunque la stessa moralità cristiana a vincere il Dio cristiano. Ma il Dio cristiano era anche la civiltà europea, fondata e sviluppata dal cristianesimo in opposizione a quella classica. La fine della fede nel Dio cristiano era perciò anche la fine annunziata di questa bimillenaria civiltà, a cui Nietzsche stesso avrebbe poi dato il colpo di grazia.[45] Ma non prima che con la sua disincantata visione sovrastorica, contrastante con il nuovo fideismo storico e con ogni altro fideismo, Schopenhauer vi avesse posto la più grandiosa premessa. Facile e quasi scontato, dunque, il *pathos* schopenhaueriano. Eppure solo Nietzsche fu in grado di capirlo, e proprio perché era destinato a proseguirlo

[45] Secondo Löwith, già Hegel, con la sua traformazione della religione in filosofia, aveva identificato il cristianesimo con la negazione del cristianesimo (Karl Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Bari, 1976, p. 61). In realtà, nonostante il terribile urto frontale, i due «fratelli nemici», Hegel e Schopenauer, si iscrivono entrambi, come due tappe importanti, nel processo di dissoluzione della Civiltà Cristiana. Perché se per Bruno Bauer Hegel era un coperto «ateo e anticristo», da parte sua Schopenauer, pur facendo appello all'ispirazione profonda del cristianesimo, non lo svaluta meno come religione positiva, in quanto lo razionalizza a sua volta e per di più lo «globalizza», assimilandolo in sostanza alle religioni orientali. Afferma infatti che ciò che conta nelle religioni sono i princìpi etici e non i miti che li rivestono.

e superarlo, iscrivendosi egli stesso in quel processo di sviluppo dello spirito europeo che, da Cartesio a Hegel, è mosso dall'opposizione tra intelletto e volontà, sotto quella di razionalismo e empirismo, e di cui detto *pathos* era l'ultima fase. Con questo sviluppo si intrecciava la lotta combattuta fin dal medioevo dai pensatori tedeschi contro l'astrazione e le sue mortifere generalizzazioni, lotta che va da Eckhart e Böhme, attraverso Hamann, Herder e il giovane Goethe, il romanticismo e l'idealismo, fino appunto a Hegel. Ma in Hegel detto sviluppo si era inceppato, era rimasto imprigionato in una sviante ibridazione di razionale e irrazionale. Solo con Schopenhauer la filosofia non comincerà più con la coscienza ma con la volontà (la vita), per continuare poi nella stessa direzione con Nietzsche, con la nuova antropologia filosofica, con la filosofia della vita e con l'esistenzialismo.

Anche in seguito, comunque, il *pathos* di Schopenhauer non è stato capito nei suoi veri termini, come si può già vedere dagli esempi riportati all'inizio. Bisogna tuttavia fare eccezione per Giuseppe Faggin. Questi, nell'introduzione alla sua traduzione dell'*Etica* di Schopenhauer (che raccoglie *I due problemi fondamentali dell'etica*), parlando delle incongruenze di quest'ultimo, nota:

> in un clima saturo di storicismo panteistico e di mitologia idealistica, a Schopenhauer toccava in sorte di disincantare l'uomo dalle menzogne della storia sacra dell'hegelismo, di ricondurlo alle sue dimensioni umane e terrene e di metterlo di fronte al suo personalissimo destino. [...] il ricorrente significato dell'opera di Schopenhauer sta tutt'intero nella sua capacità di scuoterci di dosso l'inerzia dell'*Alltäglichkeit* e di trasportarci, con sconcertante lucidità, sul piano della problematicità dell'esistenza. La sua

polemica contro le astrazioni e l'intellettualismo, il suo richiamo alla vita e alle schiette manifestazioni dell'essere, le sue stesse incongruenze, nate da un'anima aperta alle varie istanze dell'esperienza più che alla smania sistematrice, la sua vocazione a scoprire nei sentimenti le misure spirituali dell'umana condizione valgono ancora, soprattutto quando la cultura si perde in deliri di grandezza e in vaniloqui pseudoumanistici, a ricondurre l'uomo in seno all'universo e a infondergli lo sgomento dell'esistere e l'ansia della salvezza.[46] A tal fine era importante, nel pullulare di misticismi e intuizionismi sovrasensibili, [...] rinnovare quella revisione critica che il Locke aveva già compiuto di fronte al dogmatismo razionalistico. Distinto inequivocabilmente l'intelletto dalla ragione, questa è ricondotta dentro i suoi confini legittimi [...] ché, se la sua attività è, innegabilmente trascendente e metempirica, costruisce il complesso mondo della civiltà e della cultura, non può tuttavia presumere di uscir fuori dalle coordinate dell'esperienza e della vita. La *Vernunft* non è il centro motore dell'universo, ma uno strumento interpretativo, che, per quanto prezioso, non giungerà mai a toccare il fondo oscuro della realtà.[47]

Dal fatto che la volontà (la vita) è presente intera in ogni essere e che ogni essere è, nella molteplicità del mondo fenomenico, separato da tutti gli altri, discende che ogni essere, uomo o zanzara, si senta il centro dell'universo e tenda a servirsi di tutto e tutti per conservarsi ed accrescersi. È l'egoismo teoretico e pratico, connaturato a ogni essere e derivante dal fatto che ognuno vede e sente immediatamente sé, come insieme di volontà e rappresentazione, mentre vede gli altri solo me-

[46] A. Schopenhauer, *Etica*, Boringhieri, Torino, 1961, p. 25 sg.
[47] *Ibidem*, p. 15.

diatamente, come rappresentazioni, cioè come fantasmi – essendo ripagato con la stessa moneta. Per conseguenza «ognuno guarda alla propria morte come alla fine del mondo, mentre percepisce quella dei suoi conoscenti come una cosa quasi indifferente» (I, 595) e, «per aumentare il proprio benessere di un'aggiunta insignificante, distrugge tutta la felicità o la vita dell'altro» (I, 596). Affermare la vita (o il proprio corpo, è la stessa cosa – I, 587) vuol dire, nella stragrande maggioranza dei casi, affermare questo egoismo, che porta dunque al *bellum omnium contra omnes.* Secondo Schopenhauer ciò avviene per una contraddizione che è insita nella volontà stessa, l'unica che vive in tutti gli esseri. È un conflitto, certo, e spietato. Ma è anche una contraddizione? Non è piuttosto il dispiegarsi più ampio possibile, nel mondo fenomenico, della volontà affamata di vita *infinitamente variata*, che vi libera le sue spinte contrastanti – contrastanti perché ciascuna a sua volta *infinitamente* affamata di vita – e si realizza quindi ogni volta al massimo possibile, certo a proprie spese, in un equilibrio precario e drammatico tra gli esseri che incarnano tali spinte? Non c'è vita senza corpo e i corpi vivono in un continuo ricambio di materia: aria, acqua, cibo, territorio ecc., che gli individui si strappano tra loro. Ma anche quando ci riescono non trovano requie, perché, appena soddisfatto un bisogno, subito ne sorge un altro, che chiede a sua volta soddisfazione, e poi un altro ancora, e così sempre di nuovo, senza mai sosta né meta. D'altra parte, l'assenza di bisogno, per fiacchezza o eccesso di soddisfazione, non è migliore, perché genera la noia, non meno tormentosa del bisogno stesso. È anche per escludere la noia appunto, oltre che per soddisfare insopprimibili bisogni spirituali, che l'uomo si inventa superstizioni e religioni, si crea demòni, dèi e santi a propria immagine, a cui vengono poi incessantemente offerti sacrifici, pre-

ghiere, templi, ornamenti, voti, pellegrinaggi ecc.; il loro culto si intreccia con la realtà e la oscura, il commercio con loro alimenta la speranza e l'illusione e diventa spesso più importante di quello con gli esseri reali (I, 581 sg.). Per Schopenhauer, ad ogni modo, solo il dolore è positivo; la felicità è sempre negativa, perché dipende dalla cessazione delle mancanze e delle sofferenze da esse causate. Per questo, anche i tre massimi beni della vita: salute, gioventù e libertà, non li sentiamo come tali se non quando li abbiamo perduti (II, 807). E comunque, se si paragona la somma delle gioie possibili con quella dei dolori, non è difficile, dice Schopenhauer, trarne il bilancio (negativo) (II, 808).

Il regno dell'egoismo resta il regno della violenza, della sopraffazione, che vige tra tutti quegli esseri, dai più bassi ai più alti fino all'uomo, la cui conoscenza soggiace al principio di ragione. Su ciò però non si possono levare lagnanze, perché «la volontà rappresenta la grande tragedia e commedia a proprie spese» (I, 593). Il mondo è come la volontà lo vuole – la volontà che è libera e onnipotente (I, 623). Anche l'individuo è opera di se stesso (I, 539). «Con la più rigorosa giustizia pertanto ogni essere porta l'esistenza in genere, e poi l'esistenza della sua specie e della sua individualità particolare [...], in un mondo così com'è, dominato dal caso e dall'errore; temporale, transeunte, sempre sofferente» (I, 623). È l'*eterna giustizia*, che nella molteplicità fenomenica prende l'aspetto dell'eterna ingiustizia. Ma un freno a quest'ingiustizia, in particolare all'egoismo che tende ad affermare la propria volontà a danno dell'affermazione della volontà altrui, viene dalla *giustizia temporale*. Essa è esercitata dallo Stato, che pone fine al *bellum omnium* riservando solo a sé l'esercizio della forza e il potere di punire. Il diritto è per Schopenhauer un capitolo della morale, ma mentre la morale è fatta so-

prattutto di iniziativa nel bene, il diritto consiste nella prevenzione e repressione del torto, è una reazione a protezione sia delle persone sia dei loro beni, i quali beni tuttavia (la proprietà) sono legittimamente acquisiti solo quando sono frutto del lavoro. Abbiamo già mostrato che la spinta dell'egoismo non ha limiti. Essa tocca le sue punte massime nella malvagità. D'altra parte, se ci si fermasse alla mera conservazione del corpo, con la morte di questo si spegnerebbe anche la volontà che vi si manifestava (I, 589). Invece già la soddisfazione dell'istinto sessuale va oltre la vita dell'individuo. Per Schopenhauer generante e generato sono infatti diversi nel fenomeno, ma identici nell'idea. Ed entrambi, come individui, sono meri strumenti della specie. Per questa soltanto la volontà o *natura naturans* si premura, abbandonando l'individuo non appena abbia servito la specie (I, 591). «I genitali sono soggetti alla sola volontà e non alla conoscenza» (I, 592). La generazione è la rigenerazione alla seconda potenza, come la morte è l'escrezione alla seconda potenza. Come punto focale della volontà, i genitali sono opposti al cervello, che rappresenta la conoscenza, il mondo come rappresentazione. Quelli assicurano al tempo una vita senza fine; la conoscenza dà invece la possibilità, a un certo grado, di sopprimere il volere, di superare e annientare in sé il mondo. È questo il solo caso in cui la libertà, che è altrimenti del solo carattere intelligibile, penetra nel fenomeno. La conoscenza imprigionata nel principio di ragione non vede che tutto si svolge sul fondamento dell'eterna giustizia. «Vede il malvagio vivere nella gioia, dopo misfatti e crudeltà d'ogni genere, e uscirsene dal mondo indisturbato. Vede l'oppresso trascinare fino alla fine una vita piena di sofferenza, senza che compaia un vendicatore, un giustiziere. Comprende e afferra l'eterna giustizia solo colui che» (I, 626) spronato e ammaestrato dal dolore, ve-

de il conflitto perpetuo degli esseri e la sua nullità, vede la nullità dei piaceri e godimenti e l'impossibilità di scalzare il dolore. Solo allora «si eleva al di sopra di quella conoscenza» (I, 626). Quando la conoscenza umana *trapassa* il principio di ragione, scorge che il molteplice non è che l'Uno; che tutti gli esseri, anche i più diversi e contrari – carnefice e vittima, tormentatore e tormentato – tutti presi nell'inferno della vita,[48] sono lo stesso essere, manifestazioni dell'unica volontà, sicché vale, di colui che ci sta di fronte, l'orientale *tat twam asi*: questo sei tu. Allora i dolori dell'uno penetrano nell'altro e questi, preso da pietà, infrange l'egoismo arrivando, nei casi migliori, fino a quell'amore del prossimo che è carità. Allora fa suoi non solo i dolori altrui reali, ma anche quelli possibili, e si fa strumento dell'eterna giustizia. La compassione (*Mitleid*, *agape*, *caritas*), che fa cadere la barriera che separa gli uomini, è in sé un mistero, ma come tale è anche il fondamento della morale.

Ma la conoscenza di chi così è preso da compassione può salire ancora altri gradini e pervenire a quella visione della vita universale e della sua nullità che, come quietivo (in opposizione a motivo) della volontà, porta, al di là di ogni virtù, alla negazione della vita, cioè all'autonegazione della volontà (*noluntas* in opposizione a *voluntas)*. Tutto ciò che esiste nel mondo fenomenico è dominato dalla necessità, il *liberum arbitrium indifferentiae* non esiste. A noi uomini sembra di sì perché ci sentiamo liberi di fare e non fare certe cose, di comportarci in una certa situazione in un certo modo o nel modo opposto. Ma questa è un'illusione, dipendente dal fatto che conosciamo noi stessi solo *a posteriori*, cioè solo dopo gli atti da noi compiuti. E non sapremo come questi saranno finché non saranno sta-

[48] Secondo Nietzsche, Schopenhauer ha mostrato la diabolicità delle cose. Cfr. frammento 9[7] inverno 1880-1881.

ti compiuti. Ognuno di noi ha una sua natura specifica, una certa costituzione e conformazione, una sua identità,[49] e quest'identità si chiama carattere. In ogni situazione data, il nostro comportamento scaturirà con necessità dall'azione dei motivi in combinazione col nostro carattere, e ciò nonostante ogni possibile dichiarazione o decisione in contrario, ogni possibile dubbio o tentennamento iniziale. Il comportamento sarà quello e non uno diverso, perché per gli uomini i motivi funzionano con altrettanta necessità delle cause fisiche nel mondo inorganico e degli stimoli in quello vegetale (per gli animali funzionano già i motivi, ma solo in riferimento al presente).

Ma se tutto è necessitato, non esiste allora la responsabilità? È la domanda che viene naturale. Venne già agli antichi, per esempio a Sant'Agostino, che si trovò di fronte alla non piccola responsabilità di far carico a Dio del male del mondo e degli uomini. E già lui pensò quello che, prima di Schopenhauer, pensò poi Kant (che ha un precedente in Platone e questi a sua volta un precedente negli antichi Egizi). Noi non abbiamo solo il carattere empirico, ma anche quello che Kant ha chiamato il carattere intelligibile. Della teoria del carattere intelligibile Schopenhauer dice che «è la più grande concezione raggiunta dall'intuizione umana». Essa, insieme con l'estetica trascendentale, è per lui il diamante più grosso della corona gloriosa di Kant[50] (ma Nietzsche la liquida con una battuta: «il carattere intelligibile non esiste»). Il carattere empirico è solo «il dispiegarsi nel tempo di un atto di volontà extra-temporale e quindi indivisibile e immutabile, ossia di un carattere intelligibile, da cui [...] il contenuto etico della nostra condotta è immutabilmente determinato» (I, 551). Il carattere intelligibile

[49] A. Schopenhauer, *Etica*, cit., p. 127 sg.
[50] *Ibidem*, p. 255.

dunque fonda la nostra responsabilità (a parte quella del mondo, per terremoti, maremoti, malattie, vecchiaia ecc.), quale noi effettivamente la sentiamo in noi stessi (ma come distinguerla dal sentimento di libertà fallace?). Risultato, la libertà (che coesiste con la necessità) è un mistero, come la pietà. Questi due temi: della libertà del volere e del fondamento della morale, sono trattati in maniera definitiva e per via analitica, cioè senza presupposti metafisici e collegamenti sistematici, in *I due problemi fondamentali dell'etica* già sopra menzionati. Ma il contenuto di questi trattati non è sostanzialmente diverso da quello del *Mondo*.

Al superamento (temporaneo) delle passioni nella contemplazione estetica, studiata nel terzo libro, corrisponde sul piano morale la rinuncia (che *dovrebbe* essere definitiva) alla volontà di vivere. Questa si attua con l'ascesi, attraverso la quale si passa dalla virtù (giustizia, pietà e carità) al rinnegamento del mondo (dell'affermazione), fatto di strazio. Si comincia dal proprio corpo: si cessa di volere alcunché, di congiungere la propria volontà ad alcunché, si alimenta in sé l'indifferenza verso tutte le cose. Primo passo la castità, negazione dell'affermazione di quella volontà che va oltre la vita individuale; poi c'è l'amore della povertà: i beni vengono donati per mitigare le sofferenze altrui; ogni dolore o offesa dall'esterno sono accolti con letizia, come occasioni di mortificazione della volontà: si abbraccia il nemico, si ricambia il male col bene; ci si nutre scarsamente o si digiuna; ci si dà alla macerazione e alla flagellazione; la morte è accolta con gioia, come la liberazione finale (I, 665 sgg.). In compenso, una profonda calma e serenità scende nell'anima, dove regnerà ormai una pace imperturbabile e invidiabile. Tutto questo, dice Schopenhauer, non è una favola filosofica di sua invenzione, ma è stata la vita di molti asceti e santi tra i cristiani, i buddhisti e gli indù, diversi tra loro nel pensare

e parlare, ma simili nella condotta di vita. Quindi non si tratta di una stravaganza o stoltezza, ma di un lato essenziale della natura umana, che solo per la sua eccellenza si manifesta di rado (I, 676). Schopenhauer riconosce che l'ascesi è la scelta del nulla e che il nulla ci spaventa. Ma ci spaventa perché, dice, finché viviamo siamo ancor sempre la volontà di vivere e guardiamo ancor sempre con i suoi occhi. Ma questo nulla non è il niente. È il nulla solo rispetto all'affermazione della volontà, è ciò che la volontà nega. In chi però ha rinnegato la volontà, è avvenuta una rigenerazione, come quella che per i cristiani avviene ad opera della grazia. Dietro la redenzione dall'esistenza turbolenta dell'affermazione si nasconde qualcosa che ci diventa accessibile solo in quanto scuotiamo da noi il giogo del mondo (I, 698). Allora quello che per noi era l'ente diventa il nulla e quello che per noi era il nulla diventa l'ente (I, 705). «Ma se tuttavia si insistesse», soggiunge, «nel pretendere [...], di ciò che la filosofia può esprimere solo negativamente, [...] una conoscenza positiva, non ci resterebbe che rimandare allo stato che hanno sperimentato tutti quelli che sono giunti alla perfetta negazione della volontà, e che è stato chiamato coi nomi di estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio eccetera. Questo stato però non può propriamente essere detto conoscenza, [...] ed è anche del resto accessibile solo all'esperienza diretta, non comunicabile agli altri» (I, 706). Esso è comunicabile cioè solo nel linguaggio mistico.

Come si vede, per quanto riguarda l'etica e la salvezza, Schopenhauer rivalorizza gli elementi fondamentali del cristianesimo: dal peccato originale alla sofferenza purificatrice (penitenza) e alla redenzione, cioè alla negazione del mondo nell'ascesi mistica. Non segue il cristianesimo, invece, bensì il buddhismo, nella concezione del mondo increato e dell'immortalità collegata alla vita della specie. Per quanto riguarda le nostre speranze di

sopravvivenza, egli è il solo che ci faccia capire, in modo chiaro e convincente, come stanno veramente le cose. E le cose, per noi, non stanno bene. Nel senso che, in quanto individui che solo come tali ci distinguiamo tra noi, siamo inesorabilmente commessi alla morte (e all'oblio), al pari di ogni fenomeno. Sopravvive, in altri, quello che già viveva in noi. La morte è, nella vita della specie, come un battito di ciglia, che non interrompe la visione. E come il sonno, che non interrompe la nostra vita. Il nostro nucleo sopravvive, dice Schopenhauer. Ma che cosa sia questo nucleo, non si sa. Si sa però che non siamo noi quali ci pensiamo. Già da vivi, non siamo proprio noi che contiamo, ma la vita che è in noi, finché è in noi. Siamo noi che ci rendiamo disponibili per la vita, non la vita che si rende disponibile per noi; noi pensiamo che la vita sia nostra, invece siamo noi che siamo della vita; siamo, insomma, come una madre che sviluppa nel proprio grembo il figlio d'altri. Schopenhauer sembra voler consolarci affermando e ripetendo che la vita, per la volontà di vivere (il nostro nucleo noumenico), è sempre certa, cioè è immortale. E questo spostamento della sua posizione, da quella dell'individuo a quella della vita immortale, fa impressione, ha grandezza. Però sembra anche una mossa irrazionale. Comunque, come può consolarci, dal momento che distrugge le nostre sia pur egoistiche o farneticanti speranze? Una volta Schopenhauer sembra sbilanciarsi verso una qualche forma di sopravvivenza individuale. Dice: «Ma se la gran madre comune manda così incurantemente i suoi figli incontro a mille minacciosi pericoli senza custodia, ciò può essere solo perché sa che, se essi cadono, ricadono nel suo grembo, dove sono al sicuro» (II, 664 sg.); o più oltre: «Se consideriamo inoltre che non solo [...] vita e morte dipendono dai casi più futili, ma anche che l'esistenza degli esseri organici in genere è effimera, che animale e pianta oggi nascono e do-

mani muoiono, e che nascita e morte si susseguono in rapida vicenda, mentre al mondo inorganico, situato tanto più in basso, è assicurata una durata incomparabilmente maggiore, [...] deve seguire da sé il pensiero che [...] un tale costante nascere e perire non giunge per niente alla radice delle cose, ma può essere solo relativo, anzi solo apparente, e che da esso la vera essenza intima di ogni cosa [...] non viene toccata, ma continua a sussistere indisturbata, sebbene noi non possiamo né percepire né comprendere la maniera in cui ciò avviene [...] ciò è infatti qualcosa di così manifestamente assurdo, che non potrà mai essere il vero ordine delle cose, ma solo un involucro che cela quest'ultimo, o meglio un fenomeno determinato dalla conformazione del nostro intelletto. Anzi, l'intero essere e non essere stesso di queste creature particolari [...] può essere solo relativo: il linguaggio della natura, in cui esso viene dato come assoluto, non può dunque essere la vera ed ultima espressione della costituzione delle cose e dell'ordine del mondo» (II, 665 sg.). Ma può ciò consolarci veramente, se non rinunciamo a noi stessi? Sarà, anzi è certamente egoismo desiderare l'immortalità, o, se si vuole, cercare di sfuggire alla morte; ma come possiamo essere diversi da quel che siamo? Come possiamo desiderare diversamente da come desideriamo? Con tutto quello che si può dire in senso contrario, rimane che siamo come le foglie sull'albero in autunno, che a primavera vengono sostituite da foglie nuove. La vita è immortale, ma che ce ne importa, dal momento che butta via tutto ciò a cui soltanto teniamo? Dunque la vita si può accettare o non pensando a ciò, distraendoci, o riponendo con abnegazione, con Nietzsche, il suo criterio di valore proprio nella sua precarietà, invece che nell'eternità: con Nietzsche che, come sappiamo, non credeva a un mondo dietro il mondo (*Hinterwelt*), al quale sembra invece credere, per disperazione, Scho-

penhauer. Perché, che concordi con il suo «ateismo irremovibile» o che contrasti con esso, questa non è la sola apertura alla trascendenza che egli fa. Non è neanche indifferente, da questo punto di vista, che veda il significato della vita come un significato etico. Lo dice sia in forma dubitativa «ciò vale anche in quanto intendiamo il significato metafisico della vita come un significato etico» (II, 402), sia in forma affermativa: «sono le cose morali quelle che [...] contano più di tutto: ed esse stanno solo nell'individuo, come indirizzo della sua volontà. In verità solo la vita del singolo individuo ha unità, coerenza e vero significato; essa è da considerare un insegnamento, e il senso di questo è un senso morale» (II, 623).[51] Inoltre, parlando della tragedia, il cui vero compito secondo lui è di incitare alla rinuncia alla volontà di vivere, egli afferma: «Gli orrori che avvengono sulla scena gli [*sc.* allo spettatore] pongono sotto gli occhi l'amarezza e vanità della vita, cioè la nullità di tutte le sue aspirazioni», in modo che egli si accorga «che è meglio staccare il suo cuore dalla vita, distoglierne il suo volere, [...] per il che appunto viene poi suscitata [...] la coscienza che si debba dare, per un volere di altra natura, anche un'altra specie di esistenza. Perché, [...] se la tendenza della tragedia non fosse [...] l'indirizzare [...] verso un'esistenza di altra natura, per quanto a noi affatto incomprensibile; come sarebbe [...] possibile che la rappresentazione del lato terribile della vita [...] potesse agire beneficamente su di noi ed essere per noi un alto godimento?» (II, 612 sg.).

Come si vede, Schopenhauer rimane sempre attaccato alla cesura: tra due mondi, due esistenze, due regni, i vari

[51] Cfr. F. Nietzsche, frammento 24[24] estate 1877: «Schopenhauer [...] ha torto quando dice: "L'ultima e vera spiegazione dell'intima essenza di tutte le cose deve necessariamente essere in stretto legame con la spiegazione del significato etico delle azioni umane"».

individui (dell'affermazione e della negazione, del bene e del male, dell'egoismo e dell'altruismo). La cesura, invece della diversificazione, corrisponde in realtà a una tendenza semplificatrice della nostra mente a dividere e contrapporre là dove c'è una complessa diversità. Là dove non è ancora possibile una soluzione precisa, essa escogita una soluzione provvisoria simbolica. Lo si riscontra non solo nell'antichità ma anche, *faute de mieux*, in ogni altra epoca, compreso il presente (per esempio nella cesura tra forma e sostanza in Aristotele e tra essere ed ente in Heidegger). Un bell'esempio di ciò è offerto da Schopenhauer stesso là dove dice che Platone ricorse alla teoria della reminiscenza per spiegarsi l'apriorità della nostra conoscenza dei rapporti nello spazio, mentre Kant la spiegò precisamente affermando che lo spazio è una forma soggettivamente condizionata della nostra facoltà conoscitiva. Ma l'esempio decisivo è costituito dal passo che abbiamo riportato a pagina 66 a proposito della musica e in cui è detto che «tutti i suoni acuti, agili e veloci, sono [...] sorti dalle vibrazioni che accompagnano il suono fondamentale grave», cioè dal loro contrario, così come «tutti quanti i corpi e gli organismi della natura» *scilicet* anche gli uomini con la loro spiritualità, sono «sorti per sviluppo graduale della massa del pianeta», cioè da quella che noi chiamiamo la materia.[52] In conclusione si può dunque dire, su questo punto importante che abbiamo toccato più volte, che la risoluzione dei contrasti anche millenari con una complessa articolazione nella continuità, invece che con la troppo semplice cesura, fa parte del Metodo vero e proprio e rappresenta in filosofia una linea vincente, una linea di perpetuo progresso. Nietzsche ha prospettato la continuità nei contrari nell'aforisma 2 di *Al di là del bene e del male*.

[52] Ma è chiaro che se contiene, in potenza e in atto, anche la spiritualità, la materia ... non è più la materia nel senso comune.

Ma se non si accetta la cesura, bisogna poi dimostrare che se ne può far senza, cioè che i termini delle opposizioni sono compatibili nel solo mondo, certo profondo e misterioso, che conosciamo, senza bisogno di aggiungergli un retromondo o sopramondo. Le opposizioni principali da sciogliere sono allora due: pessimismo-Nirvana e oppressione-libertà.

Il pessimismo di Schopenhauer non è certo solo il prodotto della melanconia del ventiseienne, che comunque c'era.[53] Esso è radicato nell'esistenza e, parallelamente, nella struttura del sistema. Già la piramide degli esseri, di cui quelli che stanno sopra si cibano (salvo eccezioni) di quelli che stanno sotto, basta a giustificarlo. Ma a ciò moltissime altre cose «brutte» aggiunge, del tutto fondatamente, Schopenhauer e può aggiungere chiunque, come lui dice, si guardi attorno nella vita. A noi qui basta menzionare, oltre al terremoto di Lisbona (*et similia*), contro cui Voltaire elevava le sue proteste (a Dio), il destino di vecchiaia, malattia e morte dell'uomo, senza soffermarci sugli infiniti stenti per la soddisfazione dei bisogni elementari di centinaia di milioni di uomini e animali, e senza escludere l'universale macello di questi ultimi e le pene d'amor perdute, fra cui vogliamo menzionare, in omaggio a Schopenhauer, grande cinofilo, quelle dei cani che perdono i padroni: a ciò bastano le magistrali e sconvolgenti descrizioni di Schopenhauer. Ma è un fatto che l'ottimismo, non quello «scellerato» che offende l'umanità sofferente e disarma gli uomini nelle lotte della vita, bensì quello che riguarda la gioia di vivere, è altrettanto radicato nella vita del pessimi-

[53] «Quando, una volta, gli chiesi se avesse sofferto molto negli anni giovanili e se il suo pessimismo fosse da ricollegarsi a questo, rispose: "Assolutamente no: soltanto che, da giovane, ero sempre molto melancolico e una volta, potevo avere diciotto anni, pensai, giovane com'ero: questo mondo dovrebbe averlo fatto un Dio? No, piuttosto un demonio".» A. Schopenhauer, *Colloqui*, cit., p. 143.

smo stesso, al punto che Nietzsche può dire che «tutte le cose buone e prepotenti balzano per il piacere nell'esistenza»;[54] anzi al punto che possiamo dire noi che dopo Schopenhauer è stato necessario un Nietzsche, perché fosse detto: «Il cuore della terra è d'oro».[55] Col pessimismo, Nietzsche stesso non scherzava affatto, anzi diceva che proprio per aver scelto l'ideale opposto l'aveva vissuto fino in fondo. Tuttavia, per onestà, ha detto anche quello che non poteva non dire: la vita è anche un banchetto, addirittura in senso proprio: «ben mangiare e bere, fratelli miei, non è davvero un'arte vana!».[56] È comunque un errore, da parte di Schopenhauer, sostenere che la felicità è solo negativa e credere che il desiderio sia sempre una sofferenza. Già Platone eccettuava i profumi e i piaceri dello spirito.[57] Basta infatti odorare una rosa per inebriarsi o guardare un'opera d'arte per provare un'intensa felicità. Ma ci sono in realtà moltissime forme di felicità «gratuite», nel senso che non pongono fine a una mancanza-sofferenza. È una deformazione e morbosità, per quanto ingegnosa, vedere la vita come una morte trattenuta, il camminare come un cadere trattenuto, la vivacità del nostro spirito come una noia respinta (I, 565) e, si può aggiungere, il respiro come una soffocazione impedita. E soprattutto pensare la morte come lo scopo della vita (II, 894). È insomma storto e artificioso (fino alla comicità) vedere tutto al negativo, dato che ontologicamente non esiste che il positivo. Anche qui ascoltiamo Nietzsche:

> È vero: noi amiamo la vita non perché siamo abituati alla vita ma perché siamo abituati all'amore.

[54] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, «Sul monte degli olivi».
[55] *Ibidem*, «Dei grandi eventi».
[56] *Ibidem*, «Delle tavole vecchie e nuove», 13.
[57] A. Schopenhauer, *Etica*, cit., p. 291.

> C'è sempre un po' di follia nell'amore. Ma c'è anche sempre un po' di ragione nella follia.
> E anche a me, che voglio bene alla vita, sembra che le farfalle e le bolle di sapone e quanti tra gli uomini sono della loro specie ne sappiano di più sulla felicità.
> Veder svolazzare queste animule leggere sciocchezelle leggiadre e volubili – ciò fa sgorgare a Zarathustra lacrime e canti.[58]

La conoscenza stessa è voluttà: «Anche nel conoscere io sento solo il piacere di generare e di divenire della mia volontà»;[59] e «sedere sugli alberi maestri della conoscenza mi sembrò non piccola beatitudine».[60] Si può obiettare: ma c'è la *Wissbegierde*, la sete, il desiderio di conoscere, dunque la mancanza. Ma è la *Wissbegierde*, che porta all'intuizione del mondo, una mancanza, una sofferenza? Certo, la si può concepire così; ma per Tomasi di Lampedusa, nel racconto *Lighea*, la *Wissbegierde* è l'occasione di una voluttà tale, che dopo la vita non ha più sapore. È il desiderio una sofferenza? In certi casi sì, certamente; ma in altri no. Per Proust il desiderio era più «importante» della soddisfazione, il vero segno della vitalità, senza la quale soffriamo, allora sì. Dio ha dato la voluttà agli insetti. E la gioia di vivere a quelli che non pretendono di prendere il suo posto, cioè che non sono in preda al titanismo, o che non condividono già la sua stessa gioia, creando opere di grandezza. Qui Schopenhauer, ampiamente partecipe del festino, si tradisce, un po' anche sul piano del buongusto (l'esempio non è eccelso), parlando delle ostriche che chi crea gusta e dei gusci vuoti che lascia agli altri (II, 543 sg.). Sbaglia anche nel concepire

[58] Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, «Del leggere e scrivere».
[59] *Ibidem*, «Sulle isole beate».
[60] *Ibidem*, «Dello spirito di gravità», 2.

meccanicamente la vita come un vuoto, monotono ripetersi della catena bisogno-soddisfazione-noia-nuovo bisogno. La soddisfazione del bisogno può essere mille cose, e fra queste conseguimenti, adempimenti che non lasciano il tempo che trovano ma cambiano la vita, ci fanno crescere, sviluppare e realizzare, cioè ci conferiscono forza o felicità duratura. Vedere la vita umana sul piano universale, proiettata nell'infinito, è vederla inevitabilmente nella sua piccolezza infinitesimale, cioè come nullità. Ma bisognerebbe dimostrare che sia giusto vederla sul piano universale e proiettarla nell'infinito, cioè vivere in base a ciò. Non può essere ciò un'avventatezza o debolezza dell'intelletto, un suo lasciarsi attrarre dal baratro (caos) della (cattiva) infinità? Non è più giusto, solamente giusto, vedere le cose umane nell'ambito della vita umana? Qui esse hanno senso: la moralità, che è solidarietà biologica tra i membri della specie (di cui la pietà è solo una manifestazione, la quale non ha dunque bisogno di infrangere barriere, ma solo di vincere in forza il suo contrario), la conoscenza e la felicità, che sono crescita e compenetrazione, armonizzazione e realizzazione. La «vita universale» è un'astrazione e una vertigine, ai nostri occhi non può aver senso; quella umana ne ha fin troppo. Jean Paul paragonò il *Mondo* a un malinconico lago norvegese, circondato da alte rocce, in cui non si specchia mai il sole ma solo il cielo stellato. È una bella e calzante immagine. Nel mondo però il sole c'è, e brilla sempre, come Schopenhauer sottolinea, anche quando da noi è notte. Più familiarmente, il poeta Chamisso, autore del bellissimo *La meravigliosa storia di Peter Schlemihl*, suggerì a Schopenhauer, a Berlino, di accontentarsi, invece del nero, di un grigio scuro, che poteva già bastare.

È per quest'evidente esagerazione del pessimismo e della conseguente, innaturale negazione della vita, fatti salvi santi, anacoreti e stiliti, che fin dall'inizio i seguaci di

Schopenhauer – a cominciare dal fedele Frauenstädt – sembrarono volersi appropriare solo metà della dottrina del maestro, quella dell'affermazione della volontà, trascurando la sua negazione, come nota un recensore già nel 1856. Qui veramente il moralista passionale prevarica sul filosofo, mandandolo in rovina. Lo costringe infatti a quella che è la sua massima incoerenza: la libertà che irrompe non si sa da dove, in seguito al maturare della conoscenza pessimistica, e viola il ferreo determinismo che governa tutto il mondo fenomenico, imponendo alla volontà di far dietro-front. La rinuncia alla volontà di vivere è infatti per Schopenhauer, come abbiamo già detto, l'unico caso in cui la libertà penetra nel mondo fenomenico. «Il singolo ritrova così, nell'atto in cui incondizionatamente nega, la propria autenticità», dice Faggin[61] alquanto sarcasticamente, seguendo Schopenhauer, ma poi passando a una vera e propria stroncatura circostanziata di questo arbitrio, che fra l'altro butta via arte, pietà, giustizia e carità, fino allora faticosamente conquistate, come illusioni e debolezze, mentre d'altro canto il filosofo stesso sembra aver riservato a sé, a preferenza della pietà da un lato e della rinuncia alla volontà di vivere dall'altro, la posizione di prudenza, tra stoica e scettica, prospettata negli *Aforismi sulla saggezza della vita*. Ma poiché su questo argomento si sono appuntate le critiche di tutti, domandiamoci per scrupolo se non si possa interpretare la rinuncia come libertà anche indipendentemente dal contesto schopenhaueriano. Non potrebbe l'uomo rifiutare la volontà di vivere, per il male che è, e negarla, con le conseguenze che ciò comporta, facendo legittimo uso della libertà? Anche magari uccidersi, come fece il discepolo di Schopenhauer Mainländer dopo aver predicato il suicidio universale e contrariamente all'insegnamento del maestro, per il quale il suicida rinuncia

[61] A. Schopenhauer, *Etica*, cit., p. 24.

alla vita ma non alla volontà di vivere? Su questa domanda si potrebbe rimanere a pensare a lungo, se non soccorresse l'alta chiarezza di Spinoza: «Nessuno trascura di ricercare il proprio utile, ossia di conservare il proprio essere, se non vinto da cause esterne e contrarie alla sua natura. Dico che nessuno respinge gli alimenti o si uccide per necessità della sua natura, ma solo se costretto da cause esterne».[62] Dunque nel caso della rinuncia alla volontà di vivere o del suicidio si tratta di costrizione, di impotenza e non di libertà. L'uomo è veramente libero solo quando segue la sua necessità interiore, e questa è sempre positiva, affermatrice. «Il volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà – così ve la insegna Zarathustra», conclude Nietzsche,[63] che in fondo è ben d'accordo con Schopenhauer quando questi invita l'uomo a non confidare che nella propria volontà per risolvere i propri problemi (I, 586), e quando indica inoltre il vero godimento nell'esercizio e nel sentimento delle proprie forze (I, 557) (come la voluttà della conoscenza appunto).

Ma queste critiche, fatte per dovere, e le altre più minute che in molti punti si possono ancora fare (per esempio in fatto di ereditarietà), tolgono ben poco a Schopenhauer, alla verità fondamentale e all'importanza del suo sistema, e nulla alla sua grandezza. Lo stesso sviluppo dell'idealismo rimane, nonostante ogni critica, una geniale orchestrazione dei temi kantiani, mentre l'etica è un grandioso sviluppo del fondamentale interrogativo di Amleto: essere o non essere, rotazione in senso moderno dell'eterna questione del bene e del male. L'incastro del mondo come rappresentazione, in cui tuttavia il soggetto e la materia si sottraggono alle sue leggi, con il mondo come volontà, di natura del tutto eterogenea, in cui la volontà è as-

[62] B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 233.
[63] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, «Sulle isole beate».

solutamente libera, onnipotente, eterna ed eternamente famelica di natura e di vita, e il suo perfetto funzionamento, sono di una genialità sbalorditiva, anche se per noi sinistra, dato che ci fa vedere noi stessi e gli altri esseri in balìa di una volontà mostruosa incoercibile inesorabile inconoscibile e incommensurabile. Chi legge quest'opera, alla fine non è più la stessa persona. Accadde a Thomas Mann, quando scriveva *I Buddenbrook*, e che ne ha riferito commosso, e accadde a Nietzsche, quando aveva vent'anni, determinando per sempre, e sia pure per contrasto, l'indirizzo del suo filosofare. A nostro avviso accadde anche a Goethe. Il passaggio dall'aperto e gioioso atteggiamento iniziale,[64] nel ricevere il libro, alla lettura concentrata e al riserbo finale, parla di un'esperienza profonda, di cui egli volle forse insegretire gli effetti disturbanti per la sua fede positiva. Ma è accaduto a innumerevoli altri, uomini d'ingegno o semplicemente avidi di sapere e aperti a una nobile formazione. Accadrà ancora a moltissimi, e tutti saranno grati all'autore di un'esperienza unica e altissima, il cui esito non può che essere una rigenerazione della mente e del cuore.

SOSSIO GIAMETTA

Bruxelles, 18 marzo 2002

[64] Adele Schopenauer al fratello (fine 1818): «Parliamo dunque della tua opera. Goethe la ricevette con gran gioia: subito tagliò le pagine del librone e cominciò a leggere. Dopo un'ora mi mandò il biglietto qui unito e mi fece dire che ti ringraziava molto e ormai non dubitava più che tutto il libro fosse eccellente [...] aveva letto le pagine che mi indicava e ne aveva ricavato vivo godimento [...] intende scriverti tra poco le sue impressioni; [...]. Pochi giorni dopo Ottilia mi disse: "Babbo sta tutto il giorno su quel volume e lo legge con un ardore che non gli ho mai visto"». Alla fine, però, Goethe non scrisse all'autore, come aveva promesso di fare (*Goethe a colloquio*, a cura di Barbara Allason, F. De Silva, Torino, 1947, p. 213).

Il mondo come volontà e rappresentazione

di Arthur Schopenhauer

VOLUME PRIMO

Quattro libri, con un'appendice contenente la *Critica della filosofia kantiana.*

Che la natura alfine si scandagli?

Goethe[1]

[1] Da una poesia dedicata «Al ministro von Voigt per la festa del 16 settembre 1816», nella «Jenaische Literaturzeitung». [*N.d.C.*]

AVVERTENZA

La presente traduzione di *Die Welt als Wille und Vorstellung* è stata condotta sul testo contenuto nei volumi secondo e terzo di Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, stabilito da Arthur Hübscher per la F.A. Brockhaus, Wiesbaden, 1972.

Le note contrassegnate da un asterisco sono di Schopenhauer. Le traduzioni date in calce di passi in lingue diverse dal greco e dal latino sono del Curatore e corrispondono alle traduzioni in tedesco che Schopenhauer dà di tali passi. Le altre note sono del Curatore e sono contrassegnate dalla sigla [*N.d.C.*].

Le parole greche sono riportate da Schopenhauer senza accenti e spiriti. Qui sono stati aggiunti.

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Mi sono proposto di indicare qui come questo libro sia da leggere per potere, sperabilmente, essere compreso. Ciò che con esso si vuole comunicare è un unico pensiero. Tuttavia, nonostante ogni sforzo, non ho potuto trovare per comunicarlo nessuna via più breve di tutto questo libro. Considero questo pensiero quello che molto a lungo si è cercato sotto il nome di filosofia e il cui rinvenimento, proprio perciò, viene ritenuto da quanti hanno formazione storica altrettanto impossibile di quello della pietra filosofale, benché già Plinio abbia loro detto: *Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur?* (*Hist. nat.* 7. 1).

A seconda dei diversi punti di vista dai quali si considera quest'unico pensiero da comunicare, esso appare come ciò che di volta in volta si è chiamato metafisica, etica ed estetica; e tutto questo certo esso dovrà anche essere se è ciò che, come ho già dichiarato, io ritengo che sia.

Un *sistema di pensieri* deve sempre avere un ordinamento architettonico, cioè un ordinamento in cui sempre una parte sorregge l'altra, senza che quest'ultima anche sorregga la prima, la pietra di base le sorregge alla fine tutte, senza essere da loro sorretta, e la cima viene sorretta, senza sorreggere. Invece *un pensiero unico* deve, per quanto comprensivo possa essere, serbare la più perfetta unità. Se si lascia tuttavia scomporre in parti, ai fini della

sua comunicazione, la connessione di queste parti deve essere a sua volta organica, ossia tale che ogni parte sostenga il tutto allo stesso modo che è dal tutto sostenuta, che nessuna sia la prima e nessuna l'ultima, che tutto il pensiero acquisti in chiarezza per ogni parte e che neanche la parte più piccola possa essere pienamente capita senza che sia stato già capito prima il tutto. Un libro deve comunque avere una prima e un'ultima riga e rimarrà in ciò sempre molto dissimile da un organismo, per quanto simile a questo possa essere il suo contenuto; per conseguenza contenuto e forma si troveranno qui in contrasto.

Risulta di per sé che, in tali circostanze, per penetrare a fondo il pensiero qui esposto, non c'è altro mezzo che *leggere il libro due volte*, la prima volta con molta pazienza, che si può attingere soltanto dalla fiducia spontaneamente anticipata che il principio presupponga la fine quasi altrettanto che la fine il principio, e così pure che ogni parte precedente presupponga la seguente quasi altrettanto che questa quella. Dico «quasi», giacché in tutto e per tutto così non è affatto, e tutto ciò che era possibile fare per far precedere ciò che meno richiedeva di essere chiarito dal seguito, come in genere tutto ciò che poteva contribuire alla maggiore intelligibilità e chiarezza possibili, è stato fatto onestamente e coscienziosamente; anzi, in tal modo ciò potrebbe essere addirittura in un certo grado riuscito, se il lettore, come è molto naturale, non pensasse nel leggere, invece che soltanto a ciò che di volta in volta è detto, anche a ciò che se ne può inferire, per il che, oltre ai molti contrasti realmente esistenti con le opinioni del tempo e presumibilmente del lettore stesso, tanti altri se ne possono ancora aggiungere, anticipati e immaginari, facendo sì che si presenti poi come viva disapprovazione ciò che è ancora mero fraintendimento. (Come tale però esso viene tanto meno riconosciuto, quanto più la chiarezza faticosamente raggiunta dell'e-

sposizione e la perspicuità dell'espressione, mentre non lasciano in realtà mai dubbiosi sul senso immediato delle cose dette, non possono esprimerne contemporaneamente i rapporti con tutto il resto. Perciò dunque la prima lettura richiede, come si è detto, pazienza, attinta dalla fiducia che alla seconda si scorgerà molto, o tutto, in tutt'altra luce. Del resto il serio sforzo di raggiungere una piena e persin facile comprensibilità, in una materia molto difficile, giustificherà il fatto che qua e là si trovi qualche ripetizione. Già la struttura dell'insieme, organica e non a catena, ha reso necessario toccare talora due volte lo stesso punto. Appunto questa struttura anche e la strettissima connessione di tutte le parti non hanno consentito la ripartizione, altrimenti per me molto apprezzabile, in capitoli e paragrafi, costringendomi invece ad accontentarmi di quattro partizioni principali, per così dire quattro punti di vista diversi dell'unico pensiero. In ciascuno di questi quattro libri bisogna particolarmente guardarsi dal perdere di vista, al di là dei particolari che non possono non essere trattati, il pensiero principale a cui appartengono, e la progressione di tutta l'esposizione. Con ciò è dunque espressa la prima e, come le seguenti, inderogabile richiesta al lettore mal disposto (verso il filosofo, appunto perché il lettore è egli stesso un filosofo).

La seconda richiesta è questa, che prima del libro si legga l'introduzione al medesimo, benché essa non si trovi unita al libro, ma sia apparsa cinque anni prima col titolo: *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente: una dissertazione filosofica*. Senza aver fatto conoscenza con questa introduzione e propedeutica, non è affatto possibile capire veramente la presente opera, e il contenuto di quella trattazione viene qui dappertutto presupposto come se essa si trovasse unita al libro. Del resto, se non lo avesse preceduto già di parecchi anni, essa non si troverebbe comunque davanti ad esso

propriamente come introduzione, bensì sarebbe incorporata nel primo libro, che ora, mancando di quanto è detto nella dissertazione, mostra già una certa incompiutezza per queste lacune, che deve sempre colmare con richiami a quella trattazione. Tuttavia la mia avversione a copiare me stesso e a ripresentare faticosamente con altre parole il già detto a sufficienza una volta è stata così grande, che ho preferito questa via, nonostante potessi ora addirittura dare al contenuto di quella dissertazione un'esposizione alquanto migliore, specialmente sgombrandola di parecchi concetti derivanti dalla mia eccessiva soggezione di allora alla filosofia kantiana, quali ivi sono: categorie, senso esterno e interno e simili. Comunque anche lì quei concetti si trovano ancora solo perché, fino allora, non me ne ero mai occupato in modo veramente profondo, quindi solo come accessori e fuori da ogni rapporto con l'essenziale, per cui dunque anche la rettificazione di tali punti di detta dissertazione, dopo aver fatto conoscenza con la presente opera, si produrrà affatto da sé nei pensieri del lettore. Ma solo quando attraverso quella dissertazione si sia conosciuto appieno che cosa sia e significhi il principio di ragione, a che cosa si estenda e a che cosa non si estenda la sua validità, e che quel principio non è prima di tutte le cose, e il mondo non è solo in conseguenza e in conformità di esso, quasi come il suo corollario; bensì che esso non è, anzi, nient'altro che la forma in cui l'oggetto sempre condizionato dal soggetto, di qualunque specie sia, viene dappertutto conosciuto, in quanto il soggetto sia un individuo conoscente: solo allora sarà possibile penetrare a fondo il metodo filosofico qui tentato per la prima volta, completamente differente da tutti quelli finora adottati.

Ma la stessa avversione a copiare me stesso parola per parola, o magari a dire esattamente le stesse cose una seconda volta con altre e peggiori parole, dopo essermi scel-

te da me stesso le migliori, ha causato ancora una seconda lacuna nel primo libro di quest'opera, avendo io tralasciato tutto ciò che si trova nel primo capitolo della mia memoria *Sulla vista e i colori*, che altrimenti avrebbe trovato posto qui integralmente. Dunque qui viene presupposta anche la conoscenza di questo piccolo scritto anteriore.

La terza richiesta che devo fare al lettore potrebbe infine essere addirittura presupposta tacitamente: giacché non è altra che quella di conoscere il più importante avvenimento che si sia prodotto da due millenni nella filosofia e che è a noi così vicino: voglio dire i principali scritti di Kant. L'effetto che essi producono nello spirito a cui veramente parlino, io trovo in realtà, quantunque sia già stato detto altrove, che si possa benissimo paragonare all'operazione di cataratta sul cieco; e volendo continuare il paragone, si può indicare il mio scopo col dire che io ho voluto dare in mano a coloro su cui quell'operazione è riuscita, occhiali da cataratta, per il cui uso quindi quell'operazione è essa stessa la condizione più necessaria. Per quanto io dunque prenda le mosse da ciò che è stato fatto dal grande Kant, tuttavia proprio il serio studio dei suoi scritti mi ha fatto scoprire in essi errori rilevanti, che ho dovuto isolare e presentare come rigettabili per poter presupporre e applicare, purgato da essi e rettificato, quanto vi è di vero ed eccellente nella sua dottrina. Ma per non interrompere e ingarbugliare la mia propria esposizione con gli interventi polemici contro Kant, ho riunito questi ultimi in un'appendice speciale. Come dunque, in seguito a quanto si è detto, la mia opera presuppone la conoscenza della filosofia kantiana, così essa presuppone anche la conoscenza di quest'appendice; sicché a questo riguardo sarebbe consigliabile leggere per primo l'appendice, tanto più in quanto il suo contenuto ha esatte corrispondenze proprio col primo libro della presente opera. D'altra parte, per la natura della cosa, non si

è potuto evitare che anche l'appendice si richiamasse di tanto in tanto all'opera stessa; dal che niente altro segue se non che anch'essa deve, allo stesso modo della parte principale dell'opera, essere letta due volte.

La filosofia di Kant è dunque l'unica, di cui si presuppone senz'altro una conoscenza approfondita per ciò che qui si esporrà. Ma se inoltre il lettore si è ancora intrattenuto alla scuola del divino Platone, sarà tanto meglio preparato e disposto a sentirmi. Ma se per di più è divenuto partecipe del beneficio dei *Veda*, l'accesso ai quali, apertoci dalle *Upanishad*, è ai miei occhi il più grande privilegio che questo secolo ancor giovane possa vantare sui precedenti, in quanto presumo che l'influsso della letteratura sanscrita non agirà meno profondamente della riscoperta di quella greca nel secolo XV; se dunque il lettore ha, dico, già anche ricevuto e accolto con animo aperto la consacrazione dell'antichissima sapienza indiana, allora egli è preparato nel modo migliore a sentire ciò che io ho da esporgli. Esso non suonerà allora a lui, come a qualcun altro, strano, anzi ostico; poiché io, se non suonasse troppo superbo, vorrei affermare che ciascuna delle singole e sconnesse massime che costituiscono le *Upanishad* si potrebbe dedurre come conseguenza dal pensiero che sarà da me esposto, benché quest'ultimo non si possa affatto trovare anche, viceversa, già lì.

* * *

Ma già la maggior parte dei lettori è scattata impaziente, prorompendo nel rimprovero così a lungo trattenuto a stento: come mai io possa azzardarmi a presentare al pubblico un libro con richieste e condizioni, di cui le prime due sono arroganti e affatto immodeste, e questo in un tempo in cui c'è una così generale ricchezza di pensieri singolari, che in Germania soltanto ne vengono annual-

mente trasformati dal torchio in patrimonio comune in tremila opere dense di contenuto, originali e assolutamente indispensabili, e inoltre in innumerevoli scritti periodici o addirittura in fogli quotidiani; in un tempo in cui in particolare non c'è la minima mancanza di filosofi veramente originali e profondi, dato che solo in Germania ne vivono contemporaneamente più che non ne avessero da vantare prima vari secoli l'uno dietro l'altro. Come dunque, chiede l'indignato lettore, se ne potrà mai venire a capo, se per cominciare un libro bisogna prendersi tanto fastidio?

Poiché contro tali rimproveri non ho assolutamente niente da far valere, spero solo in una certa riconoscenza da parte di questi lettori per averli io avvertiti in tempo, affinché essi non perdano neanche un'ora con un libro, la cui lettura senza l'adempimento delle richieste fatte non potrebbe dar frutto ed è quindi assolutamente da tralasciare, tanto più che anche altrimenti c'è da scommettere molto che esso non possa loro piacere, che esso invece sarà sempre e solo *paucorum hominum* e deve quindi aspettare con calma e modestia i pochi, il cui modo di pensare insolito lo trovi appetibile. Giacché, anche prescindendo dalle estese conoscenze e dallo sforzo che esso richiede al lettore; quale uomo colto di quest'epoca, il cui sapere è arrivato vicino al meraviglioso punto in cui paradosso ed errore sono tutt'uno, potrebbe sopportare di incontrare quasi ad ogni pagina pensieri che sono direttamente contrari a ciò che pure egli stesso ha stabilito una volta per tutte come vero e definitivo? E poi, quanto spiacevolmente più d'uno si troverà deluso, quando non troverà qui parola di ciò che egli crede di dover assolutamente cercare proprio qui, perché la sua maniera di speculare coincide con quella di un grande filosofo* ancora vivente, che ha scritto libri

* F.H. Jacobi.

veramente commoventi e soltanto ha la piccola debolezza di ritenere pensieri fondamentali innati dello spirito umano tutto ciò che ha appreso e approvato prima del suo quindicesimo anno! Chi vorrebbe sopportare tutto ciò? Quindi il mio consiglio è soltanto, ancora una volta, di mettere via il libro.

Ma temo anche così di non cavarmi d'impaccio. Il lettore giunto fino alla prefazione che lo respinge, ha comperato il libro con denaro sonante e si chiede con che cosa lo si indennizzerà. L'ultima cosa che posso fare è ora di ricordargli che può utilizzare il libro in vari modi, anche senza proprio leggerlo. Esso può, non meno bene di molti altri, colmare una lacuna della sua biblioteca, dove, lindamente rilegato, farà certo buona mostra di sé. O anche egli può metterlo sulla toletta o sul tavolino da té della sua dotta amica. O infine può ancora, ciò che è certo la cosa migliore di tutte e che io consiglio particolarmente, recensirlo.

E così, dopo essermi permesso lo scherzo, a cui quasi nessuna pagina può essere tanto seria da non dover far posto in questa vita quasi tutta ambigua, offro il libro con profonda serietà, nella sicurezza che esso raggiungerà presto o tardi coloro a cui soltanto può essere destinato, e per il resto tranquillamente rassegnato al fatto che anche ad esso tocchi in pieno la sorte che in ogni conoscenza, e dunque tanto più nella più importante, toccò sempre alla verità, a cui è destinato solo un breve trionfo, fra i due lunghi spazi di tempo in cui essa viene condannata come paradossale e disprezzata come banale. E il primo destino suole colpire insieme il suo autore. Ma la vita è breve e la verità agisce a distanza e vive a lungo: diciamo la verità.

(Scritto a Dresda, nell'agosto del 1818.)

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Non ai contemporanei, non ai connazionali: all'umanità consegno la mia opera ormai compiuta, nella sicurezza che non sarà per essa senza valore, quand'anche ciò dovesse, come il destino del bene in ogni forma comporta, essere riconosciuto soltanto tardi. Giacché solo per essa, non per la generazione che passa in fretta, presa nella sua illusione del momento, può essere avvenuto che la mia mente, quasi contro la mia volontà, abbia atteso ininterrottamente al suo lavoro per una lunga vita. Sul suo valore, in tutto questo tempo, neanche la mancanza di consenso ha potuto sviarmi: perché ho visto di continuo il falso, il cattivo e da ultimo l'assurdo e l'insensato* formare oggetto di generale ammirazione e venerazione e ho pensato che, se quelli che sono capaci di riconoscere l'autentico e il giusto non fossero così rari da potersi cercare invano per una ventina d'anni, di coloro che sono in grado di produrlo non potrebbero essercene così pochi da costituire poi con le loro opere un'eccezione alla fugacità delle cose terrene; altrimenti andrebbe allora perduta la speranza ristoratrice nella posterità, di cui ha bisogno per rafforzarsi chiunque si sia prefissa un'alta meta. Chi prende sul serio e coltiva una cosa che non con-

* La filosofia hegeliana.

duce a un'utilità materiale, non può contare sulla partecipazione dei contemporanei. Anzi, vedrà per lo più che frattanto si fa valere nel mondo e gode il suo giorno una falsa immagine di tale cosa. E ciò è nell'ordine naturale. Giacché la cosa medesima deve anche essere coltivata per se stessa, altrimenti non può riuscire; perché dappertutto ogni intenzione minaccia pericolo al giudizio. In conformità di ciò ogni cosa pregevole ha avuto bisogno per farsi valere, come tutta la storia letteraria attesta, di molto tempo; particolarmente quando era della specie che istruisce, non di quella che intrattiene: e frattanto splendeva il falso. Giacché conciliare la cosa con l'apparenza della cosa è difficile, se non impossibile. Proprio questa è infatti la maledizione di questo mondo di distretta e di bisogno, che tutto deve servire questo e quella e ad essi abbandonarsi; quindi esso appunto non è fatto in modo che una nobile ed elevata aspirazione, com'è quella alla luce e alla verità, vi possa prosperare indisturbata ed esistere per se stessa. Ma anche se per una volta una tale aspirazione si è potuta far valere ed in tal modo ne è stata introdotta l'idea, tosto gli interessi materiali, i fini personali si impadroniranno anche di essa, per farne il loro strumento o la loro maschera. Conformemente a ciò, dopo che Kant ebbe riportato in onore la filosofia, anch'essa dové diventare ben presto lo strumento dei fini, di quelli statali dall'alto, di quelli personali dal basso; benché, rigorosamente parlando, non essa, bensì il suo sosia, che passa per essa. Ciò non ci deve neppure sorprendere: giacché la maggioranza incredibilmente grande degli uomini non è assolutamente capace, per sua natura, d'altri fini che quelli materiali, anzi non può concepirne altri. Per conseguenza l'aspirazione alla verità soltanto è troppo alta ed eccentrica perché ci si possa aspettare che tutti, che molti, anzi che anche

solo alcuni vi partecipino con sincerità. Se tuttavia una volta si assiste, come per esempio proprio oggi in Germania, a una particolare operosità, a un generale affaccendarsi, scrivere e parlare nelle cose di filosofia, si può essere sicuri che il vero *primum mobile*, la molla segreta di tale movimento, nonostante tutte le arie e assicurazioni solenni, sono scopi soltanto reali, non ideali, che cioè sono interessi personali, d'ufficio, di chiesa, di Stato, insomma interessi materiali, che si hanno allora in mente, e che per conseguenza sono meri scopi di partito che mettono in così forte movimento le molte penne dei pretesi saggi universali, quindi che le mire, non le idee, sono la stella polare di questi tumultuanti, e certo la verità è l'ultima cosa a cui in tal caso si pensa. Essa non trova partigiani; anzi può, attraverso un tale filosofico parapiglia, percorrere il suo cammino così tranquilla e inosservata, come attraverso la notte invernale del secolo più ottenebrato, chiuso nella più rigida fede chiesastica, in cui essa viene magari comunicata solo come dottrina segreta a pochi adepti o addirittura affidata solo alla pergamena. Anzi, vorrei dire che nessun tempo può essere più sfavorevole alla filosofia di quello in cui di essa si abusa bassamente, da un lato come mezzo di governo e dall'altro come mezzo di lucro. O si crede forse che, per tale aspirazione e in tale trambusto, anche la verità, alla quale frattanto non si mira affatto, verrà alla luce così incidentalmente? La verità non è una meretrice, che si getta al collo di coloro che non la desiderano; al contrario, è una bella tanto ritrosa, che persino chi le sacrifica tutto non può essere ancora sicuro dei suoi favori.

Ma se i governi fanno della filosofia un mezzo per i loro fini di Stato, i dotti vedono d'altra parte nelle cattedre di filosofia un mestiere che nutre il suo uomo, come ogni altro; si affollano dunque per ottenerle, dando

assicurazione dei loro buoni sentimenti, ossia dell'intenzione di servire quei fini. E mantengono la parola: non la verità, non la chiarezza, non Platone, non Aristotele, bensì gli scopi per servire i quali furono nominati, sono la loro stella polare e divengono subito anche il criterio del vero, del pregevole, del notevole e del loro contrario. Ciò che quindi non risponde a quelli, foss'anche la cosa più importante e straordinaria della loro disciplina, viene o condannato oppure, quando ciò sembri rischioso, soffocato con l'ignorarlo concordemente. Si veda solo il loro zelo unanime contro il panteismo: crederà qualche semplicione che esso provenga da convinzione? E come potrebbe mai la filosofia, avvilita a mestiere per guadagnare il pane, non degenerare in sofistica? Appunto perché ciò è inevitabile ed è sempre valsa la regola: «Di chi mangio il pane, di lui canto anche la canzone», il guadagnar denaro con la filosofia era per gli antichi il segno distintivo del sofista. Ora però si aggiunge ancora il fatto che, poiché dappertutto in questo mondo non c'è da aspettarsi, non si deve esigere e non si può avere per denaro nient'altro che mediocrità, anche qui bisogna contentarsi di questa. Conforme a ciò vediamo dunque, in tutte le università tedesche, la cara mediocrità sforzarsi di portare ad esistenza con mezzi propri la filosofia che non c'è ancora affatto, e ciò secondo prescritta misura e finalità: uno spettacolo, ironizzare sul quale sarebbe quasi crudele.

Mentre in tal modo, già da molto tempo, la filosofia doveva generalmente servire come mezzo, da una parte per fini pubblici e dall'altra per fini privati, io, di ciò incurante, ho seguito, per più di trent'anni, il corso dei miei pensieri, appunto anche solo perché così dovevo e non potevo altrimenti, per un impulso istintivo, che era però sostenuto dalla fiducia che, ciò che uno ha pensato di vero e ha tratto alla luce dall'oscurità, sarà anche un gior-

no colto da un altro spirito pensante, gli piacerà, lo allieterà e consolerà: è a un tale spirito che si parla, come quelli a noi simili hanno parlato a noi, diventando la nostra consolazione nel deserto della vita. Frattanto si attende al proprio compito per amore di esso e per se stessi. Ora però con le meditazioni filosofiche avviene stranamente così, che proprio soltanto ciò che uno ha pensato e indagato per se stesso torna successivamente anche a vantaggio degli altri; non invece ciò che già in origine era destinato agli altri. Quello è riconoscibile anzitutto dal suo carattere di costante onestà; perché non si cerca di ingannare se stessi, né si porgono a se stessi noci cave; per il che dunque vien meno ogni sofisticheria e ogni verbosità e, in seguito a ciò, ogni periodo scritto indennizza subito della fatica di leggerlo. In corrispondenza di ciò i miei scritti portano così chiaro in fronte il marchio dell'onestà e della sincerità, che già per questo contrastano in modo stridente con quelli dei tre celebri sofisti del periodo postkantiano; me, mi si trova sempre dalla parte della *riflessione*, vale a dire della meditazione razionale e dell'espressione onesta, mai da quella dell'*ispirazione*, detta intuizione intellettuale o anche pensiero assoluto, ma col suo vero nome fanfaroneria e ciarlataneria. Lavorando dunque in questo spirito e sempre intanto vedendo il falso e il cattivo in reputazione universale, anzi la smargiasseria* e la ciarlataneria** in altissima stima, ho già da un pezzo rinunciato al plauso dei miei contemporanei. È impossibile che una generazione come quella contemporanea, che per vent'anni ha strombazzato un Hegel, questo Calibano intellettuale, come il più grande dei filosofi, con tanto strepito da farne echeggiare tutta l'Europa, possa far venir voglia del

* Fichte e Schelling.
** Hegel.

suo plauso a chi a ciò ha assistito. Essa non ha più ghirlande da largire: il suo plauso è prostituito e il suo biasimo non può significare nulla. Che io dica ciò sul serio, è chiaro dal fatto che, se in qualche modo avessi aspirato al plauso dei miei contemporanei, avrei dovuto cancellare venti passi che contrastano completamente con tutte le opinioni dei medesimi, che anzi in parte devono essere per loro scandalosi. Ma io mi ascriverei a delitto sacrificare a quel plauso anche solo una sillaba. La mia stella polare è stata in tutta serietà la verità: seguendola, potevo solo mirare direttamente al mio stesso plauso, essendo del tutto staccato da un'età profondamente decaduta riguardo a tutte le superiori aspirazioni dello spirito e da una letteratura nazionale demoralizzata fin nelle eccezioni, in cui ha raggiunto il suo vertice l'arte di unire alte parole a bassi sentimenti. Ai difetti e alle debolezze che necessariamente ineriscono alla mia natura, come ad ognuna i suoi, non potrò certo giammai sfuggire; ma non li accrescerò con indegni accomodamenti.

Per ciò che al presente concerne questa seconda edizione, mi rallegra innanzi tutto constatare che, dopo venticinque anni, non trovo niente da togliere, che cioè almeno in me stesso le mie convinzioni fondamentali si sono mantenute. Le modifiche apportate al primo volume, che contiene soltanto il testo della prima edizione, non toccano quindi mai l'essenziale, bensì concernono in parte solo cose secondarie, mentre in massima parte consistono in aggiunte per lo più brevi, esplicative, inserite qua e là. Solo la critica della filosofia kantiana ha ricevuto correzioni importanti e ampie aggiunte, dato che esse non si potevano riunire qui in un libro supplementare, come ne hanno ricevuto uno ciascuno nel secondo volume i quattro libri che rappresentano la mia propria dottrina. Per codesti ho scelto quest'ultima forma di ampliamento e di miglioramento per il fatto che i venticinque

anni trascorsi dalla loro composizione hanno apportato nel mio modo di esporre e nel tono del discorso un cambiamento così sensibile, che non ben conveniva fondere in un tutto il contenuto del secondo volume con quello del primo, dato che per tale fusione avrebbero avuto entrambi da soffrire. Do quindi i due lavori separatamente e non ho mutato nulla nella prima esposizione, spesso neanche là dove oggi mi esprimerei del tutto diversamente, perché mi son voluto guardare dal guastare con l'ipercriticismo della vecchiaia il lavoro dei miei anni giovani. Ciò che a questo riguardo potrebbe essere da correggere si aggiungerà già da sé nella mente del lettore con l'aiuto del secondo volume. I due volumi hanno fra loro, nel pieno senso della parola, un rapporto complementare, in quanto cioè questo riposa sul fatto che, nel rispetto intellettuale, un'età dell'uomo è il complemento dell'altra; quindi si troverà che non solo ogni volume contiene ciò che l'altro non ha, ma anche che i pregi dell'uno consistono proprio in ciò che manca all'altro. Se dunque la prima metà della mia opera ha in più rispetto alla seconda ciò che solo il fuoco della gioventù e l'energia della prima concezione possono conferire; questa a sua volta supererà quella per la maturità e la compiuta elaborazione dei pensieri, che toccano solo ai frutti di una lunga vita e della sua operosità. Giacché, quando avevo la forza di afferrare nella sua scaturigine il pensiero fondamentale del mio sistema, di seguirlo subito nelle sue quattro diramazioni, di tornare da esse all'unità del loro ceppo e poi di esporre il tutto con chiarezza; allora non potevo ancora essere in grado di elaborare tutte le parti del sistema con la compiutezza, la radicalità e l'ampiezza che si ottengono solo meditandolo per molti anni, come è necessario per esaminarlo e delucidarlo in base a innumerevoli fatti, per confortarlo con le prove più diverse, per illuminarlo chiaramente da tutti i lati, per por-

re arditamente in contrasto in base ad esso i diversi punti di vista, per separare nettamente le molteplici materie ed esporle in buon ordine. Quindi, anche se al lettore sarebbe certamente più gradito avere tutta la mia opera d'un sol getto invece che, com'è ora, in due metà, che bisogna ravvicinare nell'uso; voglia egli riflettere che per ciò sarebbe stato necessario che io avessi fatto in un'età ciò che è solo possibile in due, in quanto per ciò avrei dovuto possedere in un'età le qualità che la natura ha distribuite in due età completamente diverse. Per conseguenza la necessità di dare la mia opera in due parti integrantisi a vicenda è da paragonare a quella per la quale viene fabbricato un obiettivo acromatico – dato che è impossibile farlo d'un pezzo solo – componendolo di una lente convessa di cristallo *flint* e di una lente concava di cristallo *crown*, il cui effetto riunito soltanto produce il risultato voluto. D'altra parte però il lettore troverà un certo risarcimento per la scomodità di adoperare due volumi a un tempo nella varietà e nella ricreazione che comporta la trattazione della stessa materia, fatta dalla stessa mente, nello stesso spirito, ma in anni molto diversi. Frattanto è assolutamente consigliabile, per colui che non ha ancora familiarità con la mia filosofia, leggere innanzi tutto per esteso il primo volume, senza consultare i *Supplementi*, e utilizzare questi ultimi solo in una seconda lettura; perché altrimenti sarebbe per lui troppo difficile afferrare il sistema nella sua concatenazione, nella quale solo il primo volume lo presenta, mentre nel secondo le dottrine principali vengono dimostrate una per una più ampiamente e sviluppate compiutamente. Anche chi non dovesse risolversi a una seconda lettura del primo volume, farà meglio a leggere il secondo solo dopo quello e di per sé, nella successione regolare dei suoi capitoli, i quali stanno comunque fra loro in una certa connessione, per quanto più larga, le cui lacune gli saran-

no perfettamente colmate dal ricordo del primo volume, se egli l'ha ben compreso; inoltre egli troverà dappertutto il rimando ai rispettivi passi del primo volume, nel quale io a questo scopo nella seconda edizione ho munito di numeri i paragrafi contrassegnati nella prima solo da linee di separazione.

Già nella prefazione alla prima edizione ho dichiarato che la mia filosofia muove da quella kantiana e presuppone quindi una conoscenza approfondita di essa; qui lo ripeto. Giacché la dottrina di Kant produce in ogni mente che l'abbia compresa un fondamentale cambiamento, che è tanto grande da potersi considerare una rinascita spirituale. Essa sola, infatti, è in grado di eliminare veramente il realismo in noi innato, discendente dall'originaria destinazione dell'intelletto, per la qual cosa non bastano né Berkeley né Malebranche, perché questi rimangono troppo nel generico, mentre Kant entra nei particolari, e in una maniera che non conosce né modelli né imitatori, e ha sulla mente un effetto singolarissimo, si potrebbe dire immediato, in seguito al quale questa subisce un radicale disinganno e vede d'allora in poi tutte le cose in un'altra luce. Ma solo in tal modo essa diviene ricettiva per i più positivi schiarimenti che io ho da dare. Chi invece non si è impadronito della filosofia kantiana è, qualunque altra cosa possa aver coltivato, per così dire in stato di innocenza, cioè è rimasto prigioniero di quel realismo naturale e infantile in cui noi tutti nasciamo e che rende atti a tutto il possibile, tranne che alla filosofia. Per conseguenza un tale sta a quello precedentemente menzionato come un minorenne a un maggiorenne. Che questa verità suoni oggigiorno paradossale, il che non sarebbe affatto accaduto nei primi trent'anni dalla pubblicazione della *Critica della ragione*, viene dal fatto che da allora è venuta su una generazione che propriamente non conosce Kant, dato che per ciò occor-

re più di una lettura distratta e impaziente o di un resoconto di seconda mano, e ciò a sua volta viene dal fatto che essa, per esser stata mal indirizzata, ha sciupato il suo tempo con i filosofemi di menti ordinarie, dunque negate, o addirittura di tronfi sofisti, che le sono stati irresponsabilmente decantati. Di qui la confusione nei concetti primi e in genere quel che di indicibilmente approssimativo e grossolano traspare dalla veste di preziosità e pretenziosità, nei particolari tentativi filosofici della generazione così educata. Ma in un errore funesto è irretito colui che presuma di poter venire a conoscere la filosofia di Kant dalle esposizioni fattene da altri. Anzi devo mettere seriamente in guardia contro resoconti simili, specialmente dei tempi recenti; e proprio in questi ultimissimi anni mi sono capitate davanti in scritti di hegeliani esposizioni della filosofia kantiana che toccano realmente il favoloso. E come anche potrebbero le menti, distorte e guastate dall'assurdità dell'hegeleria già nella fresca gioventù, essere ancora capaci di seguire le profonde indagini di Kant? Esse si sono per tempo abituate a prendere per pensieri filosofici la più vuota verbosità, per acume i più miserevoli sofismi e per dialettica una scimunita demenza, e a furia di accogliere furiosi accozzamenti di parole, in cui lo spirito si tortura e si esaurisce invano per pensare qualcosa, i loro cervelli sono rimasti dissestati. Per loro non ci vuole una critica della ragione, non ci vuole una filosofia: per loro ci vuole una *medicina mentis* e innanzi tutto, come purificante, magari *un petit cours de senscommunologie*, e solo dopo si potrà vedere se per loro si possa mai riparlare di filosofia. Invano dunque si cercherà la dottrina kantiana altrove che nelle proprie opere di Kant; ma queste poi sono sempre istruttive, anche dove egli erra, anche dove sbaglia. Per effetto della sua originalità vale di lui in altissimo grado ciò che vale propriamente di tutti i filosofi

autentici: solo dai loro stessi scritti li si conosce, non dai resoconti degli altri. Giacché i pensieri di quegli spiriti straordinari non sopportano di essere filtrati da un cervello comune. Generati dietro le fronti ampie, alte e ben arcuate, sotto cui brillano occhi raggianti, essi perdono, se trasportati nell'angusto alloggio e sotto il basso tetto dei crani stretti, schiacciati, dalle spesse pareti, da cui spiano sguardi ottusi, rivolti a scopi personali, ogni forza e ogni vita, e non somigliano neanche più a se stessi. Anzi, si può dire che questa specie di cervelli operano come specchi deformanti, in cui tutto si storce, si sfigura, perde la simmetria della sua bellezza e presenta una smorfia. Solo dai loro stessi autori si possono ricevere i pensieri filosofici; quindi chi si sente spinto alla filosofia deve far visita agli immortali maestri di essa nel silenzioso santuario delle loro opere stesse. I capitoli principali di ciascuno di questi filosofi autentici procureranno un'intelligenza delle loro dottrine cento volte maggiore che non gli strascicati e guerci resoconti su di esse fatti dalle teste comuni, che sono inoltre per lo più profondamente irretite nella filosofia ogni volta di moda o nell'opinione del proprio cuore. Ma c'è da stupirsi per come decisamente il pubblico ricorra di preferenza a quelle esposizioni di seconda mano. In ciò sembra che agisca in realtà l'affinità elettiva, in forza di cui la natura comune viene attratta dai suoi simili e quindi preferisce addirittura, quel che ha detto un grande spirito, saperlo dai suoi simili. Forse ciò riposa sullo stesso principio del metodo dell'insegnamento reciproco, secondo il quale i bambini imparano nel modo migliore dagli altri bambini.

* * *

Ora ancora una parola per i professori di filosofia. Da sempre ho dovuto ammirare la sagacia, il giusto e fine

tatto con cui essi hanno riconosciuto, subito al suo apparire, la mia filosofia come qualcosa di affatto eterogeneo alle loro aspirazioni, anzi perfino pericoloso, o, per parlare in modo popolare, come qualcosa che non si adatta alla loro roba, così come la politica sicura e acuta, in forza della quale hanno subito trovato il solo atteggiamento giusto verso di essa, la perfetta unanimità con cui lo hanno adottato, e infine la perseveranza con cui gli sono rimasti fedeli. Questo atteggiamento, che si raccomanda fra l'altro anche per la sua oltremodo facile attuabilità, consiste, com'è noto, nell'ignorare completamente e pertanto nell'«insegretire», secondo la maliziosa espressione di Goethe, che propriamente vuol dire soffocare ciò che è importante e significativo. L'efficacia di questo mezzo silenzioso viene accresciuta dal chiasso da coribanti con cui si festeggia reciprocamente la nascita dei figli spirituali dei compari, e che costringe il pubblico a guardare e a notare le arie d'importanza con cui ci si felicita della cosa. Chi potrebbe misconoscere l'appropriatezza di questa procedura? Giacché contro il principio *primum vivere, deinde philosophari* non c'è niente da obiettare. I signori vogliono vivere, e vivere della *filosofia*: da *questa* essi dipendono, con moglie e figli, e, nonostante il *povera e nuda vai filosofia*[1] del Petrarca, hanno arrischiato tutto su di essa. Ora però la mia filosofia non è assolutamente predisposta in modo tale che si possa vivere di essa. A tal fine essa manca dei primi requisiti indispensabili per una ben remunerata filosofia da cattedratici, in primo luogo manca del tutto di una teologia speculativa, la quale – a dispetto di Kant, che dà fastidio con la sua critica della ragione – deve e non può non essere per l'appunto il tema principale di ogni filosofia, benché in tal modo venga ad

[1] In italiano nel testo. [*N.d.C.*]

essa attribuito il compito di continuare a parlare di ciò di cui essa non può sapere assolutamente nulla; anzi, la mia non statuisce nemmeno la favola, tanto saviamente ideata dai professori di filosofia e divenuta per essi indispensabile, di una ragione conoscente, intuente o percipiente, in modo immediato e assoluto, che bisogna soltanto dare a bere subito all'inizio ai propri lettori, per entrare successivamente, nella maniera più comoda del mondo, per così dire con un tiro a quattro, nel dominio da Kant del tutto e per sempre sbarrato alla nostra conoscenza, al di là della possibilità di ogni esperienza, proprio dove poi si trovano immediatamente rivelati e sistemati nel modo più bello i dogmi fondamentali del cristianesimo moderno, giudaizzante e ottimistico. Ma che diavolo importa della mia filosofia almanaccona, mancante di codesti requisiti essenziali, priva di riguardi e di alimenti – che ha per sua stella polare soltanto la verità, la nuda, non ricompensata, non amicata, spesso perseguitata verità, e che, senza guardare né a destra né a sinistra, fa rotta su questa – a quella *alma mater*, la buona, nutriente filosofia universitaria, che, carica di cento mire e mille riguardi, se ne viene cautamente barcamenandosi per la sua strada, avendo costantemente davanti agli occhi il timore di Dio, la volontà del ministero, i canoni della chiesa nazionale, i desideri dell'editore, l'affluenza degli studenti, la buona amicizia dei colleghi, il corso della politica del giorno, la tendenza momentanea del pubblico e quant'altro mai? O che cosa ha in comune la mia silenziosa, seria ricerca della verità con la stridula gazzarra accademica di cattedre e banchi, le cui intime molle sono sempre fini personali? Al contrario, queste due specie di filosofia sono radicalmente eterogenee. Per la stessa ragione non c'è con me nessun compromesso e nessun cameratismo, e nessuno trova con me il suo tornaconto, salvo forse colui che non

cercava nient'altro che la verità; dunque nessuno dei partiti filosofici del giorno: giacché essi perseguono tutti le loro finalità; io ho invece da offrire solo cognizioni che non si adattano a nessuno di quelli, perché appunto non sono modellate su nessuna finalità. Ma perché la mia filosofia potesse anch'essa montare in cattedra, dovrebbero prima sorgere tutt'altri tempi. Sarebbe dunque bello che una tale filosofia, di cui non si può affatto vivere, ottenesse aria e luce, e ben anche considerazione universale! Per conseguenza, ciò era da scongiurare e tutti dovevano opporlesi come un sol uomo. Ma nel contestare e nel confutare non si ha un gioco così facile: anche questo è perciò un mezzo infelice, se non altro perché richiama sulla cosa l'attenzione del pubblico, e a quest'ultimo la lettura dei miei scritti potrebbe guastare il gusto per le elucubrazioni dei professori di filosofia. Giacché a chi ha assaporato la serietà, lo scherzo, specialmente del genere noioso, non saprà più buono. In conseguenza, dunque, il sistema del silenzio, così unanimemente adottato, è il solo giusto, e io posso solo consigliare di insistere e di continuare con esso finché andrà, finché cioè un giorno non si dedurrà dall'ignorare l'ignoranza: allora si sarà appena in tempo per cambiare rotta. Frattanto comunque ognuno rimane padrone di strapparmi qua e là una piumetta per uso proprio, dato che in casa l'abbondanza di idee non suol essere proprio opprimente. Così dunque il sistema di ignorare e di tacere può tenere ancora per un bel pezzo, almeno per il poco tempo che io posso ancora avere da vivere; e sarà tanto di guadagnato. Anche se intanto qua e là si è fatta sentire una voce indiscreta, essa viene tosto soffocata dalle alte voci dei professori, che sanno intrattenere il pubblico, con aria d'importanza, su tutt'altre cose. Consiglio tuttavia di attenersi alquanto più rigorosamente all'unanimità del modo di procedere e di vigilare

particolarmente sui giovani, che sono a volte terribilmente indiscreti. Giacché anche così non posso comunque garantire che la sullodata procedura terrà per sempre, e non posso rispondere dell'esito finale. È cioè una cosa curiosa quella di dirigere il pubblico, nel complesso buono e docile. Per quanto noi pressappoco in tutti i tempi vediamo stare a galla i Gorgiastri e gli Ippiastri, per quanto di regola l'assurdo domini e sembri impossibile che la voce del singolo penetri mai attraverso il coro dei raggiratori e dei raggirati; alle opere autentiche rimane nondimeno sempre un'efficacia tutta speciale, silenziosa, lenta, possente, e, come per miracolo, le si vede infine innalzarsi al di sopra del trambusto, come un aerostato che si libri dalla sfera di densi vapori di questo spazio terrestre in regioni più pure, dove, una volta giunto, si ferma, e nessuno più potrà trarlo in basso.

Scritto a Francoforte sul Meno, nel febbraio del 1844.

PREFAZIONE ALLA TERZA EDIZIONE

Il vero e l'autentico guadagnerebbero più facilmente spazio nel mondo, se coloro che non sono capaci di produrli non congiurassero insieme per non farli emergere.

Questa circostanza ha già ostacolato e ritardato, quando non addirittura soffocato, molte cose che dovevano essere di giovamento al mondo. Per me la sua conseguenza è stata che, benché io contassi appena trent'anni quando apparve la prima edizione di quest'opera, vedo questa terza non prima che nel settantaduesimo anno. Ma a ciò trovo consolazione nelle parole del Petrarca: *si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est* (*De vera sapientia*, p. 140). Anch'io alla fine sono comunque arrivato e ho la soddisfazione di vedere, al termine della mia carriera, il principio della mia influenza, con la speranza che essa, conforme a un'antica regola, durerà a lungo nella proporzione in cui è cominciata tardi.

In questa terza edizione il lettore non troverà nulla in meno di ciò che conteneva la seconda, e riceverà invece considerevolmente di più in quanto, in virtù delle aggiunte ad essa apportate, ha, stampate nello stesso modo, 136 pagine più della seconda.

Sette anni dopo l'apparire della seconda edizione ho pubblicato due volumi di *Parerga e paralipomena*. La materia compresa sotto quest'ultimo nome consiste in

aggiunte all'esposizione sistematica della mia filosofia e avrebbe trovato il suo posto giusto in questi volumi: solo che allora dovetti collocarla dove potevo, dato che era molto dubbio se avrei visto questa terza edizione. La si ritrova nel secondo volume dei suddetti *Parerga* e la si riconoscerà facilmente dai titoli dei capitoli.

Francoforte sul Meno, settembre 1859.

Libro Primo

Il mondo come rappresentazione

Prima Considerazione

La rappresentazione soggetta al principio di ragione: l'oggetto dell'esperienza e della scienza

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!

Jean-Jacques Rousseau

§ 1

«Il mondo è la mia rappresentazione»: è questa una verità che vale in rapporto ad ogni essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto possa tradurla nella coscienza riflessa, astratta; e se ciò egli fa realmente, ecco che è cominciata in lui la riflessione filosofica. Allora si fa per lui chiaro e certo che egli non conosce né il sole né la terra, ma sempre e solo un occhio che vede un sole e una mano che sente una terra; che il mondo che lo circonda esiste solo come rappresentazione, cioè sempre e solo in rapporto a un altro, al portatore della rappresentazione, che è egli stesso. Se qualche verità può essere espressa *a priori*, è proprio questa, giacché essa è l'enunciazione di quella forma di ogni esperienza possibile e immaginabile, che è più generale di tutte le altre, come tempo, spazio e causalità; tutte queste, infatti, presuppongono appunto già quella, e se ciascuna di queste forme, che noi abbiamo tutte riconosciute come altrettante configurazioni particolari del principio di ragione, vale solo per una specifica classe di rappresentazioni, per contro la divisione in soggetto e oggetto è la forma comune di tutte quelle classi, è quella forma nella quale soltanto una rappresentazione, di qualunque specie sia, astratta o intuitiva, pura o empirica, è in genere possibile

e pensabile. Nessuna verità dunque è più certa, più indipendente da tutte le altre e meno bisognosa di dimostrazione di questa: che tutto ciò che esiste per la conoscenza, quindi tutto il nostro mondo, è soltanto oggetto in rapporto al soggetto, intuizione dell'intuente, in una parola: rappresentazione. Naturalmente ciò vale, come per il presente, così anche per ogni passato e ogni futuro, per ciò che è lontanissimo come per ciò che è vicino: giacché vale per il tempo e lo spazio stessi, in cui soltanto tutto ciò si distingue. Tutto quello che in qualche modo appartiene e può appartenere al mondo è inevitabilmente affetto da questo suo essere condizionato dal soggetto ed esiste solo per il soggetto. Il mondo è rappresentazione.

Questa verità non è affatto nuova. Si trovava già nelle considerazioni scettiche da cui mosse Cartesio. Ma Berkeley fu il primo che la enunciò decisamente: egli si è in tal modo acquistato un merito immortale verso la filosofia, benché il resto delle sue teorie non regga. Il primo errore di Kant fu di aver trascurato questo principio, come è spiegato nell'*Appendice*. Quanto per tempo invece questa fondamentale verità sia stata riconosciuta dai saggi dell'India, costituendo essa il principio fondamentale della filosofia vedantica attribuita a Vyasa, è attestato da W. Jones, nell'ultimo dei suoi lavori: *On the philosophy of the Asiatics; Asiatic Researches*, vol. IV, p. 164: *The fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms*.* Queste parole esprimono sufficien-

* Il dogma fondamentale della scuola vedantica non consisteva nel negare l'esistenza della materia, cioè della solidità, dell'impenetrabi-

temente il coesistere della realtà empirica con l'idealità trascendentale.

Dunque in questo primo libro noi considereremo il mondo solo dal lato indicato, solo in quanto è rappresentazione. Che comunque questa considerazione sia, nonostante la sua verità, unilaterale, e per conseguenza ottenuta con una certa astrazione arbitraria, è reso a tutti palese dall'intima riluttanza con cui ognuno ammette che il mondo sia una sua mera rappresentazione: ammissione alla quale egli d'altra parte non si potrà mai sottrarre. Ma l'unilateralità di questa considerazione sarà integrata dal libro seguente, mediante una verità che non è così immediatamente certa come quella dalla quale prendiamo qui le mosse, ma a cui possono portare soltanto un'indagine più profonda, un'astrazione più difficile, una separazione del diverso e un'unificazione dell'identico – mediante una verità che deve essere molto seria e, per ognuno, se non terribile, tuttavia preoccupante, ossia questa, che egli anche appunto può dire e deve dire: «il mondo è la mia volontà.»

Ma fino allora, ossia in questo primo libro, è necessario considerare disgiuntamente quel lato del mondo da cui muoviamo, il lato della conoscibilità, e per conseguenza considerare senza riluttanza solo come rappresentazioni, chiamare mere rappresentazioni, tutti gli oggetti esistenti, anzi perfino il proprio corpo (come tosto vedremo più particolarmente). Ciò da cui in tal modo si astrae è, come è sperabile che più tardi divenga per ognuno certo, sempre e soltanto la *volontà*, che costituisce essa sola l'altro lato del mondo: giacché quest'ultimo è, come da una parte in tutto e per tutto *rappresen-*

lità e dell'estensione (negare le quali sarebbe follia), bensì nel correggerne il concetto ordinario e nel sostenere che essa non ha un'essenza indipendente dalla percezione mentale, in quanto esistenza e percettibilità sono termini convertibili.

tazione, così dall'altra in tutto e per tutto *volontà*. Una realtà che non sia né l'una né l'altra di queste due cose, bensì un oggetto in sé (in cui anche la cosa in sé di Kant gli degenerò purtroppo fra le mani), è un'assurda chimera e la sua ammissione un fuoco fatuo della filosofia.

§ 2

Quello che tutto conosce e da nessuno è conosciuto è il *soggetto*. Esso è quindi il portatore del mondo, la condizione universale, sempre presupposta, di tutto ciò che appare, di ogni oggetto: giacché tutto quanto è, esiste sempre e solo per il soggetto. Ognuno trova se stesso come tale soggetto, tuttavia solo in quanto conosce, non in quanto è oggetto di conoscenza. Ma oggetto è già il suo corpo, il quale medesimo noi quindi, ponendoci da questo punto di vista, chiamiamo rappresentazione. Giacché il corpo è oggetto fra gli oggetti ed è soggetto alle leggi degli oggetti, benché sia oggetto immediato.* Esso si trova, come tutti gli oggetti dell'intuizione, nelle forme di ogni conoscere, il tempo e lo spazio, grazie ai quali esiste la pluralità. Il soggetto invece, ciò che conosce e non è mai conosciuto, non si trova neanche in queste forme, da cui anzi viene già sempre presupposto; ad esso dunque non spetta né la pluralità né il suo opposto, l'unità. Noi non lo conosciamo mai, e invece è esso stesso che, ovunque vi sia conoscenza, conosce.

Il mondo come rappresentazione, dunque, sotto il quale aspetto soltanto noi lo consideriamo qui, consta di due metà essenziali, necessarie e indivisibili. Una è l'*oggetto*: la cui forma è lo spazio e il tempo, e attraverso questi la pluralità. Invece l'altra metà, il soggetto, non si

* *Sul principio di ragione*, 2ª ediz., § 22.

trova nello spazio e nel tempo, giacché è intera e indivisa in ogni essere dotato di rappresentazione; quindi anche uno solo di questi esseri completa con l'oggetto il mondo come rappresentazione altrettanto compiutamente dei milioni di esseri esistenti; ma se anche quest'unico sparisse, a sua volta il mondo come rappresentazione non sarebbe più. Queste metà sono dunque inseparabili, anche per il pensiero, giacché ciascuna delle due ha significato ed esistenza solo attraverso e per l'altra, esiste con essa e sparisce con essa. Esse si limitano direttamente tra loro: dove comincia l'oggetto, cessa il soggetto. La comunanza di questo limite si vede appunto in ciò, che le forme essenziali e quindi universali di ogni oggetto, che sono il tempo, lo spazio e la causalità, possono essere trovate e conosciute appieno anche senza la conoscenza dell'oggetto stesso, partendo dal soggetto, cioè, nel linguaggio di Kant, si trovano *a priori* nella nostra coscienza. L'aver scoperto questo, è un merito capitale di Kant, un merito grandissimo. Ora io sostengo inoltre che il principio di ragione è l'espressione comune per tutte queste forme dell'oggetto a noi note *a priori*, e che quindi tutto ciò che sappiamo puramente *a priori* non è altro che, appunto, il contenuto di quel principio e ciò che segue da questo; che in esso dunque è propriamente espressa tutta la nostra conoscenza certa *a priori*. Nel mio trattato sul principio di ragione ho mostrato esaurientemente come ogni oggetto possibile sottostia a tale principio, ossia si trovi in un rapporto necessario con gli altri oggetti, da una parte come determinato, dall'altra come determinante. Ciò è vero fino al punto che l'intera esistenza di tutti gli oggetti, in quanto sono oggetti, rappresentazioni e nient'altro, è da ricondurre in tutto e per tutto a quel loro necessario rapporto reciproco, consiste solo in esso ed è dunque affatto relativa; sul che tosto di più. Ho inoltre mostrato che, a

seconda delle classi in cui gli oggetti si ripartiscono in base alla loro possibilità, quel rapporto necessario che è in genere espresso dal principio di ragione, appare in altre forme; col che si conferma d'altronde la giusta ripartizione di quelle classi. Qui io presuppongo costantemente come noto e presente al lettore tutto ciò che ivi è detto, giacché esso, se non fosse già stato detto là, troverebbe qui il suo posto necessario.

§ 3

La principale differenza fra tutte le nostre rappresentazioni è quella tra le rappresentazioni intuitive e le rappresentazioni astratte. Queste ultime costituiscono una sola classe di rappresentazioni, i concetti, e questi sono sulla terra patrimonio esclusivo dell'uomo. La sua capacità di formarli, che lo distingue da tutti gli animali, è stata chiamata da tempi immemorabili *ragione*.* In seguito considereremo per sé queste rappresentazioni astratte; per prima cosa parleremo invece esclusivamente della *rappresentazione intuitiva*. Questa abbraccia dunque tutto il mondo visibile, ovvero l'intera esperienza, insieme con le condizioni della sua possibilità. È, come si è detto, un'importantissima scoperta di Kant che appunto queste condizioni, queste forme di essa, ossia ciò che è più generale nella sua percezione, ciò che in maniera uguale è proprio di tutti i suoi fenomeni, il tempo e lo spazio, possano, anche per sé e disgiuntamente dal loro contenuto, non solo essere pensate *in abstracto*,

* Solo Kant ha confuso questo concetto della ragione. A questo riguardo rimando all'*Appendice*, come pure ai miei *Problemi fondamentali dell'etica*: *Fondamento della morale*, § 6, pp. 148-154 della prima edizione [pp. 146-151 della seconda].

ma anche intuite immediatamente, e che questa intuizione non sia per avventura un fantasma preso a prestito dall'esperienza a forza di ripetizione, bensì tanto indipendente dall'esperienza che, all'inverso, è piuttosto l'esperienza che deve essere pensata come dipendente dall'intuizione, valendo le proprietà dello spazio e del tempo, quali le conosce l'intuizione *a priori*, come leggi per ogni esperienza possibile, conforme alle quali quest'ultima deve ognora risultare. Per questo, nel mio trattato sul principio di ragione, ho considerato tempo e spazio, in quanto vengano intuiti in modo puro e vuoti di contenuto, come una classe di rappresentazioni particolare e sussistente per sé. Ma per quanto importante sia questo modo di essere di quelle forme generali dell'intuizione scoperto da Kant, per cui cioè esse sono intuibili per sé e indipendentemente dall'esperienza e sono conoscibili secondo la loro assoluta conformità a legge, su cui si fonda la matematica con la sua infallibilità; una proprietà di esse non meno degna di nota è tuttavia che il principio di ragione, che determina l'esperienza come legge di causalità e motivazione, e il pensiero come legge di fondazione dei giudizi, si presenta qui in una forma affatto particolare, a cui io ho dato il nome di *ragione dell'essere*, e che è nel tempo la successione dei suoi momenti e nello spazio la posizione delle sue parti determinantisi reciprocamente all'infinito.

Colui, al quale è divenuta chiara dal trattato introduttivo la perfetta identità del contenuto del principio di ragione, nonostante ogni diversità delle sue forme, sarà anche convinto di quanto importante sia, per penetrarne l'intima essenza, proprio la conoscenza della più semplice delle sue forme come tali, e per siffatto abbiamo riconosciuto *il tempo*. Come in esso ogni attimo è solo in quanto ha annientato il precedente, suo genitore, per essere esso stesso a sua volta annientato altrettanto rapi-

damente; come passato e futuro (prescindendo dalle conseguenze del loro contenuto) sono nulli al pari di un sogno, mentre il presente è solo il confine privo di estensione e durata fra entrambi; così appunto noi riconosceremo la stessa nullità anche in tutte le altre forme del principio di ragione; capiremo che, come il tempo, così pure lo spazio, e allo stesso modo di questo, anche tutto ciò che è simultaneamente in esso e nel tempo, dunque tutto ciò che risulta da cause o motivi, ha solo un'esistenza relativa, è solo mediante e per un'altra cosa, ad esso omogenea, ossia sussistente a sua volta solo allo stesso modo. L'essenziale di questa concezione è antico: Eraclito lamentò in essa l'eterno fluire delle cose; Platone ne svilì l'oggetto, come ciò che sempre diviene e mai non è; Spinoza lo ridusse a meri accidenti dell'unica sostanza che soltanto è e permane; Kant contrappose ciò che è così conosciuto, come mera apparenza, alla cosa in sé; e infine l'antichissima saggezza degli Indiani dice: «è la Maja, il velo dell'inganno, che ricopre gli occhi dei mortali e fa loro vedere un mondo, di cui non si può dire né che sia né che non sia: giacché è come il sogno, è come il riflesso del sole sulla sabbia, che il viandante scambia da lontano per acqua, o anche come la corda gettata a terra, che egli prende per un serpente» (queste similitudini si trovano ripetute in innumerevoli luoghi dei *Veda* e dei *Purana*). Ma ciò che tutti costoro intendevano e di cui parlano, non è nient'altro se non ciò che anche noi stiamo ora considerando: il mondo come rappresentazione, soggetto al principio di ragione.

§ 4

Chi ha ben colto la forma del principio di ragione che si manifesta nel puro tempo in quanto tale e su cui si

fonda ogni contare e calcolare, ha con ciò stesso compreso anche tutta l'essenza del tempo. Esso non è altro che, appunto, questa forma del principio di ragione, e non ha nessun'altra proprietà. La successione è la forma del principio di ragione nel tempo; la successione è tutta l'essenza del tempo. Chi ha inoltre compreso il principio di ragione, come esso domini nel mero spazio puramente intuito, ha con ciò stesso esaurito tutta l'essenza dello spazio; poiché questo non è assolutamente nient'altro che la possibilità delle determinazioni scambievoli delle sue parti fra loro, che viene detta *posizione*. La trattazione per esteso di essa e la trascrizione dei risultati che ne scaturiscono in concetti astratti, per una più comoda applicazione, sono il contenuto di tutta la geometria. Ma così pure, chi ha compreso quella figura del principio di ragione che domina il contenuto di queste forme (del tempo e dello spazio) e la loro percettibilità, vale a dire la materia, e quindi la legge di causalità; ha con ciò stesso compreso tutta l'essenza della materia in quanto tale; giacché questa non è assolutamente nient'altro che causalità, il che ognuno comprende immediatamente tosto che vi rifletta. Il suo essere è infatti il suo agire; nessun altro essere di essa è anche solo possibile pensare. Soltanto come agente essa riempie lo spazio, riempie il tempo: la sua azione sull'oggetto immediato (che è esso stesso materia) condiziona l'intuizione, in cui soltanto esiste; la conseguenza dell'azione di ogni altro oggetto materiale su di un altro viene conosciuta solo in quanto ora quest'ultimo agisce sull'oggetto immediato diversamente da prima, consiste solo in ciò. Causa ed effetto sono dunque tutta l'essenza della materia: il suo essere è il suo agire (i particolari su ciò nel trattato sul principio di ragione, § 21, p. 77). Giustissimamente quindi in tedesco l'insieme di tutto ciò che è materiale è stato

detto *Wirklichkeit*,*[1] parola che è molto più calzante di *Realität*. Ciò su cui essa agisce è sempre a sua volta materia: tutto il suo essere e la sua essenza consistono dunque soltanto nella regolare modificazione che *una* parte di essa produce nell'altra, e sono per conseguenza del tutto relativi, secondo una relazione che vale solo entro i suoi limiti, quindi proprio come il tempo, proprio come lo spazio.

Ma tempo e spazio, ciascuno per sé, possono essere rappresentazioni intuitive anche senza la materia; la materia invece non senza quelli. Già la forma, che è da essa inseparabile, presuppone lo *spazio*; e il suo agire, in cui tutta la sua esistenza consiste, concerne sempre una modificazione, dunque una determinazione del *tempo*. Ma tempo e spazio non vengono meramente presupposti dalla materia ciascuno per sé: l'essenza di quest'ultima è costituita dall'unione di entrambi, appunto perché consiste, come si è mostrato, nell'agire, nella causalità. Tutti gli innumerevoli fenomeni e stati pensabili potrebbero stare, infatti, gli uni accanto agli altri, senza impedirsi, nello spazio infinito, o anche susseguirsi, senza disturbarsi, nel tempo infinito; per cui allora una correlazione di reciproca dipendenza e una regola che li determinasse in conformità di quella non sarebbero affatto necessarie, anzi nemmeno applicabili; per conseguenza, nonostante ogni vicinanza nello spazio e ogni mutamento nel tempo, finché ciascuna di queste due forme avesse il suo sussistere e il suo corso per sé e senza connessione con l'altra, non ci sarebbe affatto ancora una causalità, e dato che questa costituisce la vera e propria essenza della materia, neanche una materia. Ora però la legge di causalità riceve il suo significato e la sua necessità solo dal

* *Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat.* Seneca *epist.* 81.

[1] «Effettualità», da *Wirken*, agire e *Wirkung*, effetto. [*N.d.C.*]

fatto che l'essenza della modificazione non consiste nel mero mutamento degli stati in sé, ma invece nel fatto che nello *stesso punto* dello spazio vi sia ora *uno* stato e subito dopo un *altro*, e che in *uno stesso* e identico tempo determinato, *qui* ci sia questo stato e *lì* quello. Solo questa reciproca limitazione del tempo e dello spazio dà significato e insieme necessità a una regola, secondo la quale la modificazione debba accadere. Ciò che viene determinato dalla legge di causalità non è dunque la successione degli stati nel solo tempo, bensì questa successione in relazione a un determinato spazio, e non l'esistenza degli stati in un determinato luogo, bensì in questo luogo in un determinato tempo. La modificazione, cioè il mutamento che si produce secondo la legge causale, riguarda dunque ogni volta una determinata parte dello spazio e una determinata parte del tempo *simultaneamente* e nella loro unione. Conseguentemente la causalità unisce lo spazio al tempo. Ma noi abbiamo trovato che nell'agire, quindi nella causalità, consiste tutta l'essenza della materia; pertanto anche in essa spazio e tempo devono essere uniti, ossia essa deve portare in sé simultaneamente le proprietà del tempo e quelle dello spazio, per quanto siano tra loro contrastanti, e deve riunire in sé ciò che in ciascuna di quelle due cose è di per sé impossibile, cioè l'impalpabile fuga del tempo con la rigida immutabile persistenza dello spazio; l'infinita divisibilità essa l'ha da entrambi. Conforme a ciò troviamo da essa prodotta in primo luogo la *simultaneità*, che non poteva essere né nel mero tempo, che non conosce giustapposizioni, né nel mero spazio, che non conosce un «prima», un «dopo» o un «ora». Ma la *simultaneità* di molti stati costituisce propriamente l'essenza della effettualità; giacché grazie ad essa diviene innanzi tutto possibile la *durata*, essendo cioè questa riconoscibile solo dal mutamento di ciò che esiste insieme a ciò

che dura; ma anche solo per mezzo di ciò che dura nel mutamento questo assume ora il carattere della *modificazione*, cioè del cambiamento di qualità e di forma, nel persistere della *sostanza*, cioè della *materia*.* Nel mero spazio il mondo sarebbe rigido e immobile: nessuna successione, nessuna modificazione, nessun agire; ma con l'agire è appunto eliminata anche la rappresentazione della materia. D'altra parte, nel mero tempo tutto sarebbe fuggevole: nessun persistere, nessuna giustapposizione e quindi nessuna contemporaneità, per conseguenza nessuna durata; dunque di nuovo anche nessuna materia. Solo dall'unione di tempo e spazio risulta la materia, cioè la possibilità della contemporaneità e perciò della durata; e da questa ancora la possibilità del persistere della sostanza nel mutare degli stati.** Avendo la sua essenza nell'unione di tempo e spazio, la materia reca sempre l'impronta di entrambi. Essa attesta la sua origine dallo spazio in parte con la forma, che è da essa inseparabile, ma specialmente (poiché il mutamento appartiene soltanto al tempo, ma in questo soltanto e per sé non vi è niente di permanente) con il suo persistere (sostanza), la cui certezza *a priori* è quindi da dedurre in tutto e per tutto da quella dello spazio.*** La sua origine dal tempo, essa la rivela invece con la qualità (accidente), senza di cui essa non si manifesta mai, e che è assolutamente e sempre causalità, un agire su altra materia, dunque modificazione (un concetto temporale). Ma la legge di questo agire si riferisce sempre a spazio e tem-

* Che materia e sostanza siano una sola cosa, è dimostrato nell'*Appendice*.

** Ciò spiega anche la ragione dell'interpretazione kantiana della materia, per la quale «essa è il mobile nello spazio»; giacché il movimento consiste solo nell'unione di spazio e tempo.

*** Non dalla conoscenza del tempo, come vuole Kant, il che è dimostrato nell'*Appendice*.

po insieme e solo perciò appunto ha significato. Quale stato debba prodursi in *questo tempo* e in *questo luogo*, è la determinazione alla quale soltanto si estende la giurisdizione della causalità. Su questa deduzione delle determinazioni fondamentali della materia dalle forme della nostra conoscenza a noi note *a priori*, poggia il fatto che noi riconosciamo alla materia certe proprietà *a priori*, ossia occupazione dello spazio, cioè impenetrabilità, cioè attività, poi estensione, infinita divisibilità, persistenza, cioè indistruttibilità, e infine mobilità; invece la gravità, nonostante non soffra eccezioni, è da attribuire alla conoscenza *a posteriori*, benché Kant la enumeri nei «Principi metafis. d. scienza della natura», p. 71 (ediz. Rosenkranz, p. 372), come conoscibile *a priori*.

Ma al modo che l'oggetto in genere esiste solo per il soggetto, come sua rappresentazione, così ogni classe particolare di rappresentazioni esiste solo per una disposizione altrettanto particolare nel soggetto, che si dice una facoltà conoscitiva. Il correlato subiettivo di tempo e spazio per sé, come forme vuote, è stato chiamato da Kant sensibilità pura, e questa espressione, poiché qui Kant ha aperto la via, può essere mantenuta, benché non sia molto giusta, dato che la sensibilità presuppone già la materia. Il correlato subiettivo della materia o della causalità, giacché entrambe sono una cosa sola, è l'*intelletto*, ed esso non è niente al di fuori di ciò. Conoscere la causalità è la sua unica funzione, la sua unica forza, ed è una forza grande, che abbraccia molte cose, di molteplice applicazione, e tuttavia di non misconoscibile identità in tutte le sue manifestazioni. Viceversa ogni causalità, cioè ogni materia, e per conseguenza tutta la realtà, è solo per l'intelletto, grazie all'intelletto e nell'intelletto. La prima, più semplice, sempre presente manifestazione dell'intelletto è l'intuizione del mondo reale; questa è sempre conoscenza della causa dall'effetto: quindi

ogni intuizione è intellettuale. Ad essa comunque non si potrebbe mai arrivare, se qualche effetto non fosse conosciuto immediatamente e non servisse in tal modo come punto di partenza. E questo è l'effetto sui corpi animali. In tal senso questi ultimi sono gli *oggetti immediati* del soggetto; l'intuizione di tutti gli altri oggetti è mediata da essi. Le modificazioni che ogni corpo animale sperimenta vengono conosciute, cioè sentite, in maniera immediata, e in quanto questo effetto viene subito riferito alla sua causa, nasce l'intuizione di quest'ultima come di un *oggetto*. Questo riferimento non è una conclusione in concetti astratti, non è fatto per riflessione, non con arbitrio, bensì in modo immediato, necessario e sicuro. È il modo di conoscere dell'*intelletto puro*, senza di cui non si giungerebbe mai all'intuizione; rimarrebbe invece solo una coscienza letargica, vegetativa, delle modificazioni dell'oggetto immediato, che si susseguirebbero assolutamente prive di significato, se non avessero per avventura, come dolore o piacere, un significato per la volontà. Ma come all'apparire del sole rifulge il mondo visibile, così l'intelletto trasforma d'*un* colpo, con la sua unica, semplice funzione, la sensazione letargica, che non dice nulla, in intuizione. Ciò che l'occhio, l'orecchio, la mano sentono, non è l'intuizione: sono meri dati. Solo in quanto l'intelletto passa dall'effetto alla causa il mondo esiste, esteso nello spazio come intuizione, mutevole quanto alla forma, persistente in ogni tempo quanto alla materia; giacché unisce spazio e tempo nella rappresentazione della *materia*, ossia dell'attività. Questo mondo come rappresentazione esiste, come solo grazie all'intelletto, anche solo per l'intelletto. Nel primo capitolo del mio trattato *Sulla vista e i colori* ho già spiegato come, dai dati che sono forniti dai sensi, l'intelletto crei l'intuizione, come confrontando le impressioni che i diversi sensi ricevono dallo stesso oggetto, il bam-

bino apprenda l'intuizione, come solo ciò appunto dia la spiegazione di tanti fenomeni dei sensi, della visione semplice con i due occhi, della visione doppia nello strabismo o quando degli oggetti, che l'occhio fissi contemporaneamente, si trovano gli uni dietro gli altri a distanza ineguale, e di ogni illusione che venga provocata da un'improvvisa modificazione negli strumenti di senso. Io ho ad ogni modo trattato questo importante argomento molto più estesamente e più a fondo nella seconda edizione del trattato sul principio di ragione, § 21. Tutto ciò che in esso è detto avrebbe qui il suo posto necessario, dovrebbe dunque in realtà essere qui ripetuto; poiché però io provo quasi altrettanta avversione a copiare me stesso che a copiare gli altri, e neanche sono in grado di dirlo qui meglio di come ho fatto là, rimando ad esso invece di ripeterlo qui, ma ora anche lo presuppongo come noto.

L'apprendere a vedere dei bambini e dei ciechi-nati che sono stati operati, la visione semplice di ciò che è stato sentito doppiamente, con due occhi, la visione doppia e la doppia sensazione tattile per lo spostamento degli strumenti di senso dalla loro posizione abituale, il fatto che gli oggetti appaiono diritti, mentre la loro immagine sta nell'occhio capovolta, l'attribuzione del colore, che è soltanto una funzione interna, una divisione polare dell'attività dell'occhio, agli oggetti esterni, e infine anche la stereoscopia – tutte queste sono prove salde e inconfutabili del fatto che ogni *intuizione* non è meramente sensuale, ma intellettuale, cioè pura *conoscenza intellettiva della causa dall'effetto*, e per conseguenza presuppone la legge di causalità, dalla cui conoscenza ogni intuizione, e quindi ogni esperienza, dipende per la sua prima e assoluta possibilità, non, inversamente, la conoscenza della legge di causalità dall'esperienza, cosa, quest'ultima, che faceva lo scetticismo di Hume, che

solo con ciò è confutato. Giacché l'indipendenza della conoscenza della causalità da ogni esperienza, cioè la sua apriorità, può essere provata soltanto dimostrando la dipendenza di ogni esperienza da essa: e ciò a sua volta può accadere soltanto dimostrando, nella maniera qui indicata ed esposta nei luoghi appena specificati, che la conoscenza della causalità è già contenuta nell'intuizione in genere, nel cui dominio cade ogni esperienza, dunque sussiste del tutto *a priori* in rapporto all'esperienza, e viene da essa presupposta come condizione, non la presuppone; ma tutto ciò non può essere provato nel modo tentato da Kant e da me criticato nel trattato sul principio di ragione, § 23.

§ 5

Ma ci si guardi dal cadere nel grande equivoco di pensare che, poiché l'intuizione è mediata dalla conoscenza della causalità, per questo il rapporto di causa ed effetto sussista fra oggetto e soggetto, giacché invece esso ha luogo sempre e solo tra oggetto immediato e oggetto mediato, dunque sempre e solo fra oggetti. Appunto su quel falso presupposto poggia la stolta controversia circa la realtà del mondo esterno, in cui si fronteggiano dogmatismo e scetticismo, e quello si presenta ora come realismo ora come idealismo. Il realismo pone l'oggetto come causa, e l'effetto di essa nel soggetto. L'idealismo fichtiano fa dell'oggetto un effetto del soggetto. Ora però, poiché fra soggetto e oggetto, cosa che non potrà mai essere inculcata abbastanza, non ha luogo nessun rapporto secondo il principio di ragione, così anche né l'una né l'altra delle due affermazioni si è mai potuta dimostrare, e lo scetticismo ha fatto su entrambe assalti vittoriosi. Al modo cioè che

la legge di causalità precede già, come condizione, l'intuizione e l'esperienza, e quindi non può essere appresa da queste (come opinava Hume), così oggetto e soggetto precedono, già come condizione prima, ogni conoscenza, e quindi anche il principio di ragione in genere, essendo esso soltanto la forma di ogni oggetto, la maniera e guisa generale del suo apparire; ma l'oggetto presuppone sempre già il soggetto: fra questo e quello non può dunque esservi un rapporto di causa ed effetto. Il mio trattato sul principio di ragione deve fare appunto ciò, ossia mostrare il contenuto di quel principio come la forma essenziale di ogni oggetto, cioè come la maniera e guisa universale di ogni oggettività, come qualcosa che spetta all'oggetto in quanto tale. In quanto tale però l'oggetto presuppone sempre il soggetto, come suo correlato necessario; quest'ultimo rimane quindi sempre al di fuori del dominio di validità del principio di ragione. La controversia circa la realtà del mondo esterno si basa appunto su quella falsa estensione della validità del principio di ragione anche al soggetto, e partendo da questo equivoco, essa non ha potuto mai capire se stessa. Da una parte il dogmatismo realistico, considerando la rappresentazione come effetto dell'oggetto, vuole separare queste due cose, rappresentazione ed oggetto, che sono una cosa sola, e postulare una causa del tutto diversa dalla rappresentazione, un oggetto in sé, indipendentemente dal soggetto: qualcosa di assolutamente impensabile, giacché appunto già come oggetto esso presuppone sempre di nuovo il soggetto e rimane quindi sempre e solo la rappresentazione di quello. Ad esso lo scetticismo, in base allo stesso falso presupposto, contrappone il fatto che nella rappresentazione si ha sempre e solo l'effetto, mai la causa, dunque non si conosce mai l'*essere*, ma sempre e solo l'*agire* degli oggetti; questo poi

potrebbe forse non avere nessuna somiglianza con quello, anzi sarebbe in genere ammesso del tutto falsamente, dato che la legge di causalità sarebbe desunta solo dall'esperienza, la cui realtà dovrebbe per contro riposare su quella. Su ciò conviene ora ricordare a entrambi, innanzi tutto, che oggetto e rappresentazione sono la stessa cosa; poi, che l'*essere* degli oggetti intuitivi è appunto il loro *agire*, che in questo appunto consiste la realtà della cosa, e che la pretesa dell'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione del soggetto, e anche di un essere della cosa reale diverso dal suo agire, non ha nessun senso ed è una contraddizione; che quindi la conoscenza del modo di agire di un oggetto intuito appunto esaurisce anche questo stesso in quanto è oggetto, cioè rappresentazione, dato che al di fuori dell'agire niente resta in esso per la conoscenza. In tanto anche il mondo intuito nello spazio e nel tempo, che si palesa come mera causalità, è perfettamente reale, ed è in tutto e per tutto ciò per cui si dà, e si dà completamente e senza riserve, come rappresentazione, ordinata secondo la legge di causalità. Questa è la sua realtà empirica. Ma d'altra parte ogni causalità è solo nell'intelletto e per l'intelletto, tutto questo mondo reale, ossia agente, è dunque come tale sempre condizionato dall'intelletto e niente senza di esso. Ma non solo per questo, bensì già perché in genere non si può pensare senza contraddizione un oggetto senza soggetto, al dogmatico, che spiega la realtà del mondo esterno come sua indipendenza dal soggetto, dobbiamo semplicemente negare una tale realtà di esso. Tutto il mondo degli oggetti è e rimane rappresentazione, e proprio perciò sempre e per tutta l'eternità condizionato dal soggetto: cioè ha idealità trascendentale. Ma perciò esso non è menzogna, né parvenza: si dà per ciò che è, per rappresentazione, e precisamente per una se-

rie di rappresentazioni, il cui legame comune è il principio di ragione. Come tale è intelligibile al sano intelletto, anche quanto al suo intimo significato, e parla una lingua ad esso perfettamente chiara. Solo a uno spirito distorto dai sofismi può venire in mente di mettere in discussione la sua realtà. Ciò accade sempre per una scorretta applicazione del principio di ragione, che collega bensì fra loro tutte le rappresentazioni, di qualunque specie siano, però in nessun modo con il soggetto o con qualcosa che non sia né soggetto né oggetto, ma soltanto causa dell'oggetto: un concetto assurdo, perché solo gli oggetti possono essere cause, e sempre cause di oggetti. Se si indaga ancor più a fondo sull'origine di codesta questione circa la realtà del mondo esterno, si trova che, oltre alla suddetta falsa applicazione del principio di ragione a ciò che si trova fuori del suo dominio, si aggiunge ancora una particolare confusione delle sue forme, cioè quella forma, che esso ha solo in relazione ai concetti o alle rappresentazioni astratte, viene riferita alle rappresentazioni intuitive, agli oggetti reali, e viene pretesa una ragione di conoscenza dagli oggetti, che non possono avere se non una ragione di divenire. Sulle rappresentazioni astratte, i concetti congiunti in giudizi, il principio di ragione domina comunque in modo tale che ognuno di questi ha il suo valore, la sua validità, tutta la sua esistenza, chiamata qui *verità*, unicamente e soltanto per il riferimento del giudizio a qualcosa fuori di esso, alla sua ragione di conoscenza, a cui perciò si deve sempre risalire. Invece sugli oggetti reali, sulle rappresentazioni intuitive, il principio di ragione domina come principio di ragione non del *conoscere*, bensì del *divenire*, come legge di causalità: ciascuno di essi, per il fatto di essere *divenuto*, cioè di essere risultato come effetto da una causa, gli ha già pagato il suo debito. La pretesa di una ra-

gione di conoscenza dunque non ha qui nessuna validità e nessun senso, ma appartiene a tutt'un'altra classe di oggetti. Quindi anche il mondo intuitivo, finché ci si ferma ad esso, non suscita nello spettatore né scrupoli né dubbi: qui non c'è né errore né verità; questi sono confinati nel dominio dell'astratto, della riflessione. Qui invece c'è il mondo aperto ai sensi e all'intelletto, esso si dà con ingenua verità per ciò che è, per rappresentazione intuitiva, che si svolge secondo la legge di causalità.

Così come l'abbiamo fin qui considerata, la questione della realtà del mondo esterno era sempre sorta da un traviamento della ragione, che giungeva sino a fraintendere se stessa, e perciò la questione si poteva risolvere solo con la delucidazione del suo contenuto. Dopo che era stata indagata tutta l'essenza del principio di ragione, la relazione fra oggetto e soggetto e la vera natura dell'intuizione sensibile, essa doveva eliminarsi da sé, poiché appunto non le rimaneva più nessun significato. Ma detta questione ha anche un'altra origine completamente diversa da quella, puramente speculativa, finora indicata, un'origine propriamente empirica, benché anche così sia sollevata ancora con intento speculativo, e in questo significato ha un senso molto più comprensibile che non nel primo, vale a dire il seguente: noi facciamo sogni; non è per caso tutta la vita un sogno? O in modo più determinato: esiste un criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà? i fantasmi dagli oggetti reali? Il pretesto della minore vivacità e chiarezza dell'intuizione sognata rispetto a quella reale non merita nessuna considerazione, perché ancora nessuno ha messo queste due a confronto l'una accanto all'altra; si è potuto paragonare soltanto il *ricordo* del sogno con la realtà presente. Kant risolve il problema così: «La concatenazione delle rappresentazioni fra loro secondo la legge di causalità di-

stingue la vita dal sogno». Ma anche nel sogno tutte le cose particolari sono parimenti concatenate fra loro secondo il principio di ragione in tutte le sue forme, e questa concatenazione si interrompe soltanto fra la vita e il sogno e fra i singoli sogni. La risposta di Kant potrebbe quindi suonare ancora solo così: il sogno *lungo* (la vita) ha in sé concatenazione totale secondo il principio di ragione, ma non con i sogni *brevi*, benché ciascuno di essi abbia in sé la stessa concatenazione; fra questi e quello dunque il suddetto ponte è interrotto e da ciò si distinguono l'uno e gli altri. Comunque istituire un'indagine secondo questo criterio, per vedere se qualcosa sia sognato o accaduto, sarebbe molto difficile e spesso impossibile, poiché non siamo affatto in grado di seguire anello per anello la concatenazione causale fra ogni fatto vissuto e il momento presente, ma non per questo diciamo che sia sognato. Perciò nella vita reale, per distinguere il sogno dalla realtà, comunemente non si ricorre a questa specie di indagine. Il solo criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà, in effetti, non è nessun altro che quello del tutto empirico del destarsi, dalla qual cosa però la concatenazione causale fra i fatti sognati e quelli della vita desta viene espressamente e avvertibilmente spezzata. Un'eccellente prova di ciò fornisce l'osservazione che Hobbes fa nel *Leviatano*, cap. 2: cioè che noi facilmente riteniamo i sogni realtà anche dopo, quando, senza averne avuto l'intenzione, abbiamo dormito vestiti, ma specialmente quando a ciò si aggiunge il fatto che qualche impresa o progetto assorba tutti i nostri pensieri e ci occupi in sogno altrettanto che nella veglia. In questi casi, infatti, ci si accorge del destarsi quasi altrettanto poco che dell'addormentarsi, il sogno confluisce con la realtà e viene con essa confuso. Allora certo non resta che applicare il criterio kantiano. Ma se successivamente, come spesso accade, il nesso causale con il presente, o

la mancanza di esso, non possono essere assolutamente accertati, rimarrà per sempre irrisolto se un fatto sia stato sognato o sia accaduto. Molto chiara ci appare qui invero la stretta affinità che esiste fra la vita e il sogno; e neanche vogliamo vergognarci di ammetterla, dopo che essa è stata riconosciuta ed espressa da molti grandi spiriti. I *Veda* e i *Purana* non hanno, per tutta la conoscenza del mondo reale, che essi chiamano il tessuto di Maja, nessun paragone migliore del sogno, e non ne usano nessuno più spesso. Platone dice molte volte che gli uomini vivono solo in sogno e che soltanto il filosofo si sforza di destarsi. Pindaro dice, II, *η*, 135: σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (*umbrae somnium homo*) e Sofocle:

> Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο, πλὴν
> Εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῷμεν, ἢ κούφην σκιάν.
>
> *Ajax* 125

> (*Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.*)

Al quale fa degno riscontro Shakespeare:

> *We are such stuff*
> *As dreams are made of, and our little life*
> *Is rounded with a sleep.*
>
> *Temp.* A. 4, Sc. 1ª.[1]

Infine Calderón fu preso così profondamente da questa idea, che cercò di esprimerla in un dramma in certo modo metafisico: *La vita è sogno*.

Dopo tutte queste citazioni di poeti, sia ora concesso

[1] Noi siamo della stessa materia
di cui son fatti i sogni, e la nostra piccola vita
è chiusa da un sonno.

anche a me di esprimermi con un paragone. La vita e i sogni sono pagine di uno stesso, identico libro. La lettura fatta di seguito si chiama vita reale. Ma quando la normale ora di lettura (il giorno) è finita ed è venuto il momento del riposo, spesso noi sfogliamo ancora oziosamente, aprendo il libro, senza ordine e connessione, ora a una pagina ora a un'altra: talvolta è una pagina già letta, talvolta una pagina non ancora conosciuta, ma sempre dello stesso libro. Così una pagina letta isolatamente è in verità senza connessione con la lettura completa fatta ordinatamente; non per questo tuttavia essa differisce troppo da quest'ultima, se si pensa che anche l'intera lettura ordinata comincia e finisce del pari improvvisamente ed è quindi da considerare solo come una pagina isolata più lunga.

Benché dunque i singoli sogni siano distinti dalla vita reale dal fatto di non entrare nella concatenazione dell'esperienza che costantemente l'attraversa, e il risveglio segni questa differenza; tuttavia proprio questa concatenazione dell'esperienza appartiene già alla vita reale come sua forma, e il sogno ha del pari da mostrare, di contro a quella, una concatenazione anche in sé. Se dunque per giudicare ci si pone da un punto di vista estraneo a entrambi, non si trova nella loro essenza nessuna differenza determinata e si è costretti a concedere ai poeti che la vita è un lungo sogno.

Se ora ritorniamo, da questa origine empirica, sussistente affatto per sé, del problema della realtà del mondo esterno, alla sua origine speculativa, vediamo che abbiamo sì trovato che quest'ultima risiede, innanzi tutto, nella erronea applicazione del principio di ragione, cioè nell'applicarlo anche fra soggetto e oggetto, e poi ancora nella confusione delle sue forme, in quanto cioè il principio di ragione del conoscere viene trasportato nel dominio in cui vale il principio di ragione del divenire;

ma difficilmente questo problema avrebbe potuto occupare per tanto tempo i filosofi, se fosse stato del tutto privo di contenuto e se non ci fosse stato in fondo ad esso, come sua vera origine, un qualche pensiero e senso giusto; del quale si dovrebbe per conseguenza supporre che, solo entrando nella riflessione e cercando la propria espressione, sia entrato in quelle forme e questioni assurde e incomprensive di se stesse. Così è comunque, secondo la mia opinione; e come espressione pura di quel senso intimo del problema, che non si seppe cogliere, pongo questo quesito: che altro è questo mondo intuitivo oltre ad essere una mia rappresentazione? È esso, di cui io sono conscio solo una volta, e cioè come rappresentazione, proprio come il mio corpo, di cui sono conscio doppiamente, da una parte come *rappresentazione* e da un'altra come *volontà*? Una più chiara spiegazione e la risposta affermativa a questo quesito formerà il contenuto del secondo libro, e le conseguenze che se ne trarranno occuperanno la parte restante di quest'opera.

§ 6

Frattanto, in questo primo libro, considereremo per ora tutto solo come rappresentazione, come oggetto per il soggetto; e, come tutti gli altri oggetti reali, considereremo anche il nostro corpo, da cui si diparte in ognuno l'intuizione del mondo, soltanto dal lato della conoscibilità: ed esso sarà dunque per noi solo una rappresentazione. Certo la coscienza di ognuno, che già si rifiutava di ammettere che gli altri oggetti fossero mere rappresentazioni, si oppone ancor più a che il proprio corpo sia considerato una mera rappresentazione; il che viene da ciò, che la cosa in sé, in quanto si manifesta ad ognuno

come il proprio corpo, è nota ad ognuno immediatamente, mentre, in quanto si oggettiva negli altri oggetti dell'intuizione, è nota solo mediatamente. Ma il tenore della nostra indagine rende necessaria questa astrazione, questo modo unilaterale di considerare, questa separazione violenta di ciò che essenzialmente fa tutt'uno; quindi quell'opposizione deve essere per il momento repressa e calmata dall'aspettativa che le considerazioni seguenti suppliranno all'unilateralità della presente, fino ad attingere la piena conoscenza dell'essenza del mondo.

Qui dunque il corpo è per noi oggetto immediato, ossia quella rappresentazione che forma il punto di partenza della conoscenza del soggetto, in quanto essa stessa, con le sue modificazioni conosciute immediatamente, precede l'applicazione della legge di causalità, fornendole i primi dati. Tutta l'essenza della materia consiste, come si è mostrato, nel suo agire. Ma effetto e causa esistono solo per l'intelletto, il quale non è nient'altro che il loro correlato soggettivo. L'intelletto, però, non potrebbe mai trovare applicazione, se non ci fosse ancora qualcos'altro, da cui esso muove. Una tale altra cosa è la mera sensazione, la coscienza immediata delle modificazioni del corpo, in virtù di cui codesto è oggetto immediato. Noi troviamo dunque la possibilità della conoscenza del mondo intuitivo in due condizioni: la prima è, *se la esprimiamo oggettivamente*, l'attitudine dei corpi ad agire gli uni sugli altri, a produrre modificazioni gli uni negli altri, senza la quale generale proprietà di tutti i corpi neanche per mezzo della sensibilità di quelli animali sarebbe ancora possibile un'intuizione; ma se invece vogliamo *esprimere* questa stessa prima condizione *soggettivamente*, allora diciamo: è soprattutto l'intelletto che rende possibile l'intuizione; giacché solo da esso scaturisce e solo per esso anche vale la legge di causa-

lità, la possibilità di causa ed effetto, e solo per esso e per mezzo di esso esiste quindi il mondo intuitivo. Ma la seconda condizione è la sensibilità dei corpi animali, ovvero la proprietà di certi corpi di essere immediatamente oggetti del soggetto. Ora le mere modificazioni che gli organi di senso subiscono dal di fuori attraverso l'azione ad essi specificamente adeguata, sono invero già da dire rappresentazioni, in quanto tali azioni non suscitino né dolore né piacere, cioè non abbiano un significato immediato per la volontà, e vengano tuttavia percepite, dunque esistano soltanto per la *conoscenza*; e intanto quindi io dico che il corpo viene *conosciuto* immediatamente, è *oggetto immediato*. Qui però neanche il concetto di oggetto è da prendere in senso proprio; giacché a causa di questa conoscenza immediata del corpo, che precede l'intervento dell'intelletto ed è mera sensazione, non il corpo stesso esiste propriamente come *oggetto*, ma solo i corpi che agiscono su di esso; perché ogni conoscenza di un vero e proprio oggetto, ossia di una rappresentazione intuita nello spazio, è solo a causa dell'intelletto e per l'intelletto, quindi non prima, ma solo dopo il suo intervento. Perciò il corpo come oggetto vero e proprio, cioè come rappresentazione intuita nello spazio, viene, come tutti gli altri oggetti, conosciuto solo mediatamente applicando la legge di causalità all'azione di una delle sue parti sull'altra, dunque in quanto l'occhio vede il corpo, la mano lo tocca. Conseguentemente la forma del nostro corpo non ci diviene nota attraverso la sensibilità generale, ma solo attraverso la conoscenza, solo nella rappresentazione, ossia solo nel cervello il nostro corpo si presenta anche come qualcosa di esteso, di articolato, di organico. Un cieco nato riceve questa rappresentazione solo a poco a poco, attraverso i dati che gli fornisce il tatto; un cieco senza mani non conoscerebbe mai la sua forma, o al massimo la desume-

rebbe e ricostruirebbe a poco a poco dall'azione di altri corpi su di lui. Con questa restrizione è dunque da intendere che noi diciamo il corpo oggetto immediato.

Del resto, in conseguenza di quanto si è detto, tutti i corpi animali sono oggetti immediati, vale a dire punti di partenza dell'intuizione del mondo, per il soggetto che tutto conosce e che appunto perciò non è mai conosciuto. Il *conoscere* è dunque, con il muoversi in base a motivi da esso condizionato, il vero e proprio *carattere dell'animalità*, come il movimento in base a stimoli è il carattere della pianta; l'inorganico invece non ha altro movimento se non quello provocato da vere e proprie cause nel senso più stretto: tutte cose che io ho più estesamente discusse nel trattato sul principio di ragione, 2ª ediz., § 20, nell'etica, prima dissertaz., III, e nel trattato *Sulla vista e i colori*, § 1; a cui dunque rimando.

Da quanto detto risulta che tutti gli animali hanno intelletto, anche i più imperfetti; giacché essi tutti conoscono oggetti, e questa conoscenza determina come motivo i loro movimenti. L'intelletto è lo stesso in tutti gli animali e in tutti gli uomini, ha in tutti la stessa forma semplice: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto, e niente al di fuori di ciò. Ma i gradi della sua acutezza e l'estensione della sua sfera di conoscenza sono diversissimi, svariatissimi e molteplicemente sfumati, dal grado più basso, che conosce solo la relazione di causalità fra l'oggetto immediato e quelli mediati, e dunque basta appena, passando dall'effetto che il corpo subisce alla causa di esso, ad intuire quest'ultima come oggetto nello spazio, fino ai gradi superiori di conoscenza della connessione causale dei soli oggetti mediati fra loro, che va fino alla comprensione delle più composite concatenazioni di cause ed effetti nella natura. Giacché anche quest'ultima cosa appartiene pur sempre all'intelletto, non alla

ragione, i cui concetti astratti possono servire solo ad accogliere, fissare e collegare quelle cose che sono state immediatamente comprese, e mai a produrre il comprendere stesso. Ogni forza e legge di natura, ogni caso in cui esse si manifestano, devono essere innanzi tutto conosciuti, afferrati intuitivamente dall'intelletto, e solo dopo possono entrare *in abstracto* per la ragione nella coscienza riflessa. Intuitiva, immediata penetrazione mediante l'intelletto fu la scoperta di R. Hookes della legge di gravitazione e il ricondurre tanti e così grandi fenomeni a quest'unica legge, come poi i calcoli di Newton dimostrarono; tale fu anche la scoperta di Lavoisier dell'ossigeno e del suo importantissimo ruolo nella natura; tale anche la scoperta di Goethe del modo di formarsi dei colori fisici. Tutte queste scoperte non sono nient'altro che un esatto, immediato risalire dall'effetto alla causa, a cui segue tosto il riconoscimento dell'identità della forza naturale che si manifesta in tutte le cause dello stesso genere; e tutta quanta questa intelligenza è una manifestazione, diversa solo per il grado, dell'identica e unica funzione dell'intelletto, per la quale anche un animale intuisce, come oggetto nello spazio, la causa che agisce sul suo corpo. Perciò anche quelle grandi scoperte sono tutte, appunto come l'intuizione e ogni manifestazione dell'intelletto, una intelligenza immediata e come tale l'opera di un attimo, un *aperçu*, un'idea istantanea, non il prodotto di lunghe deduzioni *in abstracto*; le quali ultime servono invece a fissare per la ragione, calandola nei suoi concetti astratti, la conoscenza immediata dell'intelletto, cioè a renderla chiara, cioè a mettersi in grado di spiegarla, di significarla agli altri. Quell'acutezza dell'intelletto nell'afferrare le relazioni causali degli oggetti conosciuti mediatamente trova applicazione non solo nelle scienze naturali (tutte le scoperte delle quali sono dovute ad essa), ma anche nella vita

pratica, in cui essa si chiama *avvedutezza*; mentre nella prima applicazione viene meglio chiamata acume, penetrazione e sagacia. A rigore l'*avvedutezza* indica esclusivamente l'intelletto che è al servizio della volontà. Comunque i confini tra questi concetti non si possono mai segnare nettamente, dato che si tratta sempre di un'unica e identica funzione dello stesso intelletto attivo in ogni animale già nell'intuizione degli oggetti nello spazio. Essa, nella sua massima acutezza, ora ricerca correttamente nei fenomeni di natura la causa ignota dall'effetto dato, fornendo così alla ragione la materia per pensare regole universali come leggi di natura; ora, applicando cause note ad effetti mirati, inventa complicate e ingegnose macchine; ora, applicandosi alla motivazione, o scopre e sventa sottili intrighi e macchinazioni, o invece predispone essa stessa opportunamente i motivi e gli uomini che sono sensibili a ciascuno di essi, e li mette in moto appunto a suo piacimento, come macchine per mezzo di leve e ruote, guidandoli ai propri fini. La mancanza di intelletto si chiama in senso proprio *stupidità* ed è appunto *ottusità nell'applicazione della legge di causalità*, incapacità di afferrare immediatamente le concatenazioni di causa ed effetto, di motivo ed azione. Uno stupido non vede la connessione dei fenomeni naturali, né dove essi si presentano abbandonati a se stessi, né dove sono guidati intenzionalmente, cioè utilizzati per far funzionare macchine: per tale ragione crede volentieri alla magia e ai miracoli. Uno stupido non si accorge del fatto che diverse persone, apparentemente indipendenti l'una dall'altra, in realtà agiscono invece secondo un accordo prestabilito; si lascia quindi facilmente mistificare e raggirare: non scorge i motivi nascosti dei consigli dati, dei giudizi espressi ecc. Ma sempre gli manca solo quell'una cosa: acutezza, rapidità, facilità di applicazione della legge di causalità, cioè forza dell'in-

telletto. Il più grande e, per l'aspetto da considerare, il più istruttivo esempio di stupidità che mi sia mai capitato, è stato quello di un ragazzo completamente scemo di circa undici anni, al manicomio, che aveva sì la ragione, dato che parlava e intendeva, ma che quanto a intelletto rimaneva indietro a molti animali; giacché, ogni volta che venivo, osservava un occhiale che portavo al collo e nel quale, per riflesso, apparivano le finestre della camera e le cime degli alberi retrostanti: di ciò egli aveva ogni volta grande meraviglia e gioia, e non si stancava mai di guardarlo con stupore; poiché non comprendeva questa causalità affatto immediata del rispecchiamento.

Come tra gli uomini molto diversi sono i gradi di acutezza dell'intelletto, così, anzi ancor più essi lo sono tra le varie specie animali. In tutte però, anche in quelle che sono più vicine alla pianta, c'è tanto intelletto quanto basta per passare dall'effetto nell'oggetto immediato all'oggetto mediato come causa, ossia per l'intuizione, per l'apprensione di un oggetto: giacché questa appunto fa di essi degli animali, fornendo loro la possibilità di muoversi in base a motivi e pertanto di cercare, o almeno di afferrare il nutrimento; invece le piante si muovono solo in base a stimoli, di cui devono attendere l'azione diretta, oppure languire, senza poter cercarli o afferrarli. Negli animali più perfetti ammiriamo la grande sagacia: così nel cane, nell'elefante, nella scimmia, nella volpe, la cui furberia Buffon ha così magistralmente descritta. Da questi intelligentissimi animali possiamo misurare piuttosto esattamente quanto possa l'intelletto senza l'ausilio della ragione, ossia della conoscenza astratta per concetti; in noi stessi non lo possiamo misurare altrettanto bene, perché intelletto e ragione si sostengono in noi sempre scambievolmente. Perciò spesso troviamo le manifestazioni dell'intelletto negli animali ora al di sopra, ora al di sotto della nostra aspettativa. Da una parte

ci sorprende la sagacia di quell'elefante che, dopo essere già passato su molti ponti nel suo viaggio in Europa, si rifiutò una volta di passare su uno, sul quale vedeva tuttavia passare come al solito il resto della carovana di uomini e cavalli, perché gli sembrava costruito troppo leggermente per il suo peso; d'altra parte poi ci meravigliamo che gli intelligenti orang-utanghi non alimentino il fuoco trovato, al quale si riscaldano, con l'aggiungervi legna: una prova del fatto che questo richiede già una riflessione, che senza concetti astratti non è possibile. Che la conoscenza di causa ed effetto, come forma generale dell'intelletto, sussista negli animali addirittura *a priori*, è invero pienamente certo già per ciò, che essa è per loro, come per noi, la condizione prima di ogni conoscenza intuitiva del mondo esterno; se comunque si vuole, di ciò, ancora una prova particolare, si osservi soltanto, per esempio, come perfino un cane molto giovane non osi saltare dalla tavola, per molto che lo desideri, perché prevede l'effetto del peso del suo corpo, senza peraltro conoscere già questo caso particolare dall'esperienza. Nel giudicare l'intelletto degli animali dobbiamo tuttavia guardarci dall'attribuirgli ciò che è manifestazione dell'istinto, una proprietà completamente distinta da esso, come pure dalla ragione, che agisce però spesso in modo assai analogo all'attività congiunta di quelle due. Ma la trattazione di ciò non conviene in questo luogo, e troverà invece posto nella considerazione dell'armonia o della cosiddetta teleologia della natura nel secondo libro; ad essa è dedicato anche espressamente il 27° capitolo dei *Supplementi*.

La mancanza di *intelletto* è stata chiamata *stupidità*; la mancanza di applicazione della *ragione* alla vita pratica, la conosceremo più tardi come *stoltezza*; così anche la mancanza di *giudizio* come *scempiaggine*; infine la parziale o addirittura totale mancanza di *memoria* come

follia. Ma di ciascuna cosa a suo luogo. Ciò che è conosciuto rettamente con la *ragione* è *verità*, cioè un giudizio astratto con ragione sufficiente (trattato sul principio di ragione, § 29 sgg.); ciò che è conosciuto rettamente con l'*intelletto* è *realtà*, cioè passaggio corretto dall'effetto nell'oggetto immediato alla sua causa. Alla *verità* si contrappone l'*errore* come inganno della *ragione*, alla realtà la *parvenza* come inganno dell'*intelletto*. La trattazione esauriente di tutto ciò può essere letta nel primo capitolo del mio trattato sulla vista e i colori. Si ha la *parvenza* quando uno stesso e identico effetto può essere prodotto da due cause completamente diverse, di cui una agisca molto spesso, mentre l'altra agisce di rado; l'intelletto, che non ha nessun dato per distinguere quale causa agisca qui, dato che l'effetto è in tutto il medesimo, presuppone allora sempre la causa abituale, e poiché la sua attività non è riflessiva e discorsiva, bensì diretta e immediata, tale causa erronea ci si presenta come oggetto intuito, che è appunto la falsa apparenza. Come in questo modo si producano il veder doppio e il sentir doppio al tatto, quando gli organi di senso sono disposti in una posizione non abituale, l'ho mostrato al luogo indicato, fornendo con ciò appunto una prova irrefutabile del fatto che l'intuizione esiste solo per mezzo dell'intelletto e per l'intelletto. Esempi di tale inganno dell'intelletto o parvenza, sono inoltre il bastone immerso nell'acqua, che appare spezzato; le immagini degli specchi sferici, che, se la superficie è convessa, appaiono alquanto dietro di essa, mentre, se è concava, appaiono molto davanti ad essa; un altro è costituito dalla luna che appare più grande all'orizzonte che non allo zenit, e questa non è illusione ottica, giacché, come dimostra il micrometro, l'occhio percepisce la luna allo zenit sotto un angolo visuale addirittura alquanto maggiore che non all'orizzonte; ma è l'intelletto che suppone

come causa del più debole splendore della luna e di tutte le stelle all'orizzonte una maggiore distanza di esse, stimandole oggetti terrestri secondo la prospettiva aerea, e quindi ritiene la luna all'orizzonte molto più grande che non allo zenit, e insieme la volta celeste più estesa all'orizzonte, cioè schiacciata. La stessa valutazione secondo la prospettiva aerea erroneamente applicata ci fa ritenere più vicine di quanto non siano, a scapito della loro altezza, le montagne molto alte di cui sia a noi visibile nell'aria pura e trasparente la sola cima, per esempio il Monte Bianco visto da Salenche. E tutte queste apparenze ingannevoli ci stanno davanti nell'intuizione immediata, che non può essere allontanata da nessun ragionamento della ragione: un ragionamento può solo impedire l'errore, cioè un giudizio senza ragione sufficiente, con un giudizio opposto vero, così per esempio il conoscere *in abstracto* che non la maggiore distanza, ma i più densi vapori all'orizzonte sono causa del più debole splendore della luna e delle stelle; ma, a dispetto di ogni conoscenza astratta, l'illusione rimane irremovibile in tutti i casi indicati; giacché l'intelletto è appieno e nettamente distinto dalla ragione, che è un potere conoscitivo aggiuntosi soltanto nell'uomo, e veramente in sé irragionevole anche nell'uomo. La ragione può sempre e solo *sapere*: l'intuire è riservato al solo intelletto ed è libero dall'influsso di quella.

§ 7

Riguardo a tutte le nostre considerazioni precedenti bisogna bene osservare ancora quanto segue. In esse noi non siamo partiti né dall'oggetto né dal soggetto, bensì dalla *rappresentazione*, che contiene e presuppone già quei due; giacché la suddivisione in oggetto e soggetto è

la sua prima, generalissima ed essenzialissima forma. Questa forma in quanto tale abbiamo quindi considerata per prima, poi (sia pure rimandando qui, quanto alla cosa principale, alla memoria introduttiva) le altre forme ad essa subordinate, il tempo, lo spazio e la causalità, che spettano soltanto all'*oggetto*; poiché tuttavia esse sono essenziali a quest'ultimo *in quanto tale*, e l'oggetto è però a sua volta essenziale al soggetto *in quanto tale*, le si può trovare, ossia conoscere, anche partendo dal soggetto, cioè *a priori*, e in tanto anche esse sono da considerarsi come il limite comune a entrambi. Ma tutte possono essere riportate a un'espressione comune, il principio di ragione, come è stato esaurientemente dimostrato nella memoria introduttiva.

Ora questo procedimento distingue in tutto e per tutto la nostra maniera di considerare da tutte le filosofie finora tentate, le quali sono tutte partite o dall'oggetto o dal soggetto, e hanno cercato per conseguenza di spiegare l'uno in base all'altro, cioè in base al principio di ragione, al cui dominio noi sottraiamo invece il rapporto fra oggetto e soggetto, lasciandogli solo l'oggetto. Si potrebbe ritenere non compresa nell'indicata contrapposizione la filosofia dell'identità, sorta ai giorni nostri e divenuta universalmente nota, in quanto essa non prende come il proprio e primo punto di partenza l'oggetto o il soggetto, bensì una terza cosa, l'assoluto conoscibile per intuizione razionale, che non è né oggetto né soggetto, ma l'identità dei due. Anche se, per la totale mancanza di ogni intuizione razionale, non oserò parlare anch'io della suddetta venerabile identità e dell'assoluto, devo tuttavia osservare, fondandomi meramente sui protocolli aperti a tutti, anche a noi profani, di quelli che intuiscono razionalmente, che detta filosofia non è da eccettuare dalla sopraesposta contrapposizione di due errori; poiché essa, nonostante l'identità di soggetto

e oggetto, non pensabile, ma soltanto intellettualmente intuibile, o esperibile col proprio sprofondarsi in essa, non evita tuttavia quei due opposti errori, ma anzi non fa che riunirli in sé entrambi, suddividendosi essa stessa in due discipline, cioè l'idealismo trascendentale, che è la dottrina dell'Io di Fichte e che quindi, secondo il principio di ragione, fa produrre l'oggetto dal soggetto o lo fa dipanare da quest'ultimo come un filo, e in secondo luogo la filosofia della natura, che del pari fa divenire il soggetto a poco a poco dall'oggetto, applicando un metodo che viene detto costruzione, di cui mi è chiaro molto poco, ma tuttavia abbastanza per vedere che esso è un procedere conforme al principio di ragione in svariate forme. Alla profonda sapienza che si annida in quella costruzione, faccio rinuncia; poiché per me, a cui manca totalmente l'intuizione razionale, tutti quei discorsi che la presuppongono sono destinati a rimanere un libro sigillato con sette sigilli; e questo poi è vero anche in grado tale che, è strano a dirsi, di fronte a quelle dottrine di profonda sapienza, mi par sempre di sentire null'altro che orribili e per di più noiosissime fanfaronate.

I sistemi che muovevano dall'oggetto ebbero sì sempre come problema tutto il mondo intuitivo e il suo ordinamento; tuttavia l'oggetto, che essi prendono come punto di partenza, non è sempre quello, né il suo elemento base, la materia; anzi si può fare una ripartizione di quei sistemi in conformità delle quattro classi di oggetti possibili elencate nella memoria introduttiva. Così si può dire che dalla prima di quelle classi, ovvero dal mondo reale, sono partiti: Talete e i filosofi ionici, Democrito, Epicuro, Giordano Bruno e i materialisti francesi. Dalla seconda, ovvero dal concetto astratto: Spinoza (cioè dal concetto di sostanza meramente astratto ed esistente solo nella sua definizione) e precedentemente gli eleati. Dalla terza classe, ossia dal tempo, e per con-

seguenza dai numeri: i pitagorici e la filosofia cinese dell'Y-king. Infine dalla quarta classe, cioè dall'atto di volontà motivato dalla conoscenza: gli scolastici, che insegnano una creazione dal nulla, per effetto di un atto di volontà di un essere personale fuori dal mondo.

Il procedimento oggettivo può essere attuato nel modo più conseguente e più ampio quando si presenta come vero e proprio materialismo. Questo pone la materia, e il tempo e lo spazio con essa, come semplicemente esistenti, salta la relazione con il soggetto, nella quale soltanto tutto ciò esiste. Prende inoltre come filo conduttore, seguendo il quale vuole procedere, la legge di causalità, assumendola come ordine delle cose esistente in sé, come *veritas aeterna*, saltando quindi l'intelletto, nel quale e per il quale soltanto la causalità è. Poi cerca di trovare il primo e più semplice stato della materia, e quindi di sviluppare da esso tutti gli altri, salendo dal mero meccanicismo al chimismo, alla polarità, alla vegetazione, all'animalità; e posto che ciò riesca, l'ultimo anello della catena sarebbe la sensibilità animale, il conoscere: che dunque si presenterebbe allora come una mera modificazione della materia, come uno stato di essa prodotto dalla causalità. Ma se avessimo seguito fin qui il materialismo con rappresentazioni intuitive, noi, giunti con esso al suo vertice, sentiremmo un improvviso scoppio del riso inestinguibile degli olimpî, in quanto, come destandoci da un sogno, ci accorgeremmo a un tratto che il suo risultato ultimo, così faticosamente raggiunto, il conoscere, era già presupposto, come condizione imprescindibile, nel primissimo punto di partenza, la mera materia, sicché c'eravamo sì immaginati di pensare con esso la materia, ma in realtà non avevamo pensato nient'altro che il soggetto che si rappresenta la materia, l'occhio che la vede, la mano che la sente, l'intelletto che la conosce. Così si svelerebbe inaspettatamente l'e-

norme *petitio principii*, giacché improvvisamente l'ultimo anello si rivelerebbe come l'aggancio a cui era già attaccato il primo, la catena come cerchio; e il materialista somiglierebbe al Barone di Münchhausen, che, saltando nell'acqua a cavallo, con le gambe solleva il cavallo, mentre solleva se stesso col codino tirato in avanti. Perciò la fondamentale assurdità del materialismo consiste nel muovere dall'*oggettività* e nel prendere un'*oggettività* come ultimo criterio di interpretazione, che essa sia poi la *materia*, *in abstracto*, come viene solo *pensata*, o quella già entrata nella forma, data empiricamente, dunque l'*elemento*, per esempio gli elementi chimici semplici, insieme alle loro prime combinazioni. Esso prende tali cose come esistenti in sé e in assoluto, per farne risultare la natura organica e da ultimo il soggetto conoscente, e per spiegarli in tal modo completamente; mentre in verità ogni oggettività, già come tale, è in maniera molteplice condizionata dal soggetto conoscente, con le forme del suo conoscere, e le ha come presupposti, dunque svanisce del tutto se si toglie il soggetto. Il materialismo è quindi il tentativo di spiegare ciò che ci è dato immediatamente con ciò che ci è dato mediatamente. Tutto ciò che è oggettivo, esteso, attivo, dunque tutto ciò che è materiale, e che il materialismo ritiene un fondamento così solido delle sue interpretazioni che basta risalire ad esso (specialmente se mette capo da ultimo alla spinta e controspinta) perché non vi sia nient'altro da desiderare, – tutto questo, dico io, è solo qualcosa di dato in modo estremamente mediato e condizionato, che quindi esiste solo relativamente, giacché è passato attraverso i meccanismi e l'elaborazione del cervello e dunque è entrato nelle sue forme, tempo, spazio e causalità, in virtù delle quali soltanto si presenta come esteso nello spazio e agente nel tempo. Da ciò che è in tal modo dato il materialismo vuole ora spiegare addirittu-

ra ciò che è dato immediatamente, la rappresentazione (in cui tutto quello esiste), e alla fine persino la volontà, in base alla quale, per contro, sono in verità da spiegare tutte quelle forze fondamentali, che si manifestano seguendo il filo conduttore delle cause e quindi con necessità di legge. All'affermazione che il conoscere è modificazione della materia si contrappone dunque sempre con pari diritto quella inversa, che la materia è sempre e solo modificazione del conoscere del soggetto, come rappresentazione del medesimo. Tuttavia il fine e l'ideale di ogni scienza della natura è in fondo un materialismo pienamente attuato. Ma che qui noi riconosciamo quest'ultimo come manifestamente impossibile, è confermato da un'altra verità, che risulterà dalla nostra ulteriore trattazione, cioè che nessuna scienza in senso proprio, per cui intendo la conoscenza sistematica che segue il filo conduttore del principio di ragione, potrà mai raggiungere una meta ultima, né potrà mai dare spiegazioni pienamente sufficienti, poiché non coglie mai l'intima essenza del mondo, né potrà mai andare oltre la rappresentazione; in fondo essa non insegna nient'altro che a conoscere il rapporto fra una rappresentazione e l'altra.

Ogni scienza parte sempre da due dati fondamentali. Di cui uno è sempre il principio di ragione, in qualunque forma, come organo; l'altro è il suo oggetto specifico, come problema. Così per esempio la geometria ha come problema lo spazio, come organo la ragione dell'essere in esso; l'aritmetica ha come problema il tempo, e come organo la ragione dell'essere in esso; la logica ha come problema le combinazioni di concetti come tali, e come organo la ragione del conoscere; la storia ha come problema i fatti degli uomini nel loro complesso, e come organo la legge di motivazione; le scienze naturali, poi, hanno come problema la materia e come organo la leg-

ge di causalità; la loro meta e scopo è quindi di ricondurre l'uno all'altro e alla fine ad uno solo, seguendo il filo conduttore della causalità, tutti i possibili stati della materia, e viceversa di dedurli l'uno dall'altro e alla fine da uno solo. In esse dunque due stati si trovano di fronte come estremi: lo stato della materia in cui essa è minimamente oggetto immediato del soggetto, e quello in cui essa lo è massimamente; vale a dire la materia più morta, più grezza, il primo elemento semplice, e poi l'organismo umano. La scienza della natura ricerca il primo come chimica e il secondo come fisiologia. Ma finora nessuno dei due estremi è stato raggiunto, e solo si è acquistato qualcosa fra l'uno e l'altro. Le prospettive, anche, sono piuttosto senza speranza. I chimici, presupponendo che la divisione qualitativa della materia non si estenda all'infinito come quella quantitativa, cercano di restringere sempre più il numero dei loro elementi, oggi ancora circa 60; e se fossero giunti fino a due, vorrebbero ricondurre questi due a uno solo. Giacché la legge di omogeneità porta a presupporre un primo stato chimico della materia, che abbia preceduto tutti gli altri – i quali non sono essenziali alla materia in quanto tale, ma sono soltanto forme, qualità accidentali – e che solo convenga alla materia in quanto tale. D'altra parte non si riesce a capire come esso, dato che non ve n'era ancora un secondo per agire su di esso, abbia potuto mai subire una modificazione chimica; dal che nasce qui nel campo della chimica lo stesso imbarazzo in cui cadde Epicuro nel campo della meccanica, quando dovette indicare come, all'inizio, il primo atomo avesse deviato dalla direzione originaria del suo moto; anzi questa contraddizione, che si sviluppa affatto da sé e che non si può né evitare né risolvere, può essere enunciata come una vera e propria *antinomia* chimica: come la troviamo qui nel primo dei due estremi ricercati della scienza della natura, così ne

troveremo una opposta e corrispondente anche nel secondo. C'è altrettanto poca speranza di raggiungere quest'altro estremo della scienza naturale; giacché si capisce sempre meglio che non si potrà mai ricondurre un fenomeno chimico ad uno meccanico, o un fatto organico a uno chimico o elettrico. E coloro che oggigiorno si rimettono su quest'antica via fallace, se ne ritrarranno tosto, come tutti i loro predecessori, muti e scornati. Di ciò si parlerà più estesamente nel libro seguente. Le difficoltà qui accennate solo di sfuggita si oppongono alla scienza nel suo stesso dominio. Presa come filosofia, essa sarebbe inoltre materialismo; ma questo porta, come abbiamo visto, già dalla nascita la morte nel cuore; poiché salta il soggetto e le forme del conoscere, che per la materia più rozza, da cui vorrebbe principiare, sono presupposte già altrettanto che per l'organismo a cui vuole arrivare. Giacché «nessun oggetto senza soggetto» è il principio che rende per sempre impossibile ogni materialismo. Soli e pianeti, senza un occhio che li veda e un intelletto che li conosca, si possono bensì dire a parole, ma queste parole sono per l'intelletto un *sideroxylon*. Ora però la legge di causalità e lo studio e l'indagine della natura che ad essa tengono dietro, ci conducono d'altra parte necessariamente ad ammettere con sicurezza che, nel tempo, ogni stato più altamente organizzato della materia è seguito sempre a uno più rozzo; che cioè gli animali sono esistiti prima degli uomini, i pesci prima degli animali terrestri, le piante, anche, prima di questi ultimi, l'inorganico prima di ogni organico; che conseguentemente la massa originaria ha dovuto attraversare una lunga serie di modificazioni, prima che il primo occhio potesse aprirsi. E tuttavia l'esistenza di tutto quel mondo rimane sempre dipendente da questo primo occhio che si aprì, sia pure appartenuto a un insetto, come ciò che necessariamente media la conoscen-

za, per cui e in cui quello soltanto è, e senza di cui quello non può neanche essere pensato; giacché esso è semplicemente rappresentazione, e ha bisogno come tale del soggetto conoscente, come portatore della sua esistenza; anzi, quella stessa lunga successione di tempo, riempita di innumerevoli modificazioni, attraverso le quali la materia si elevò di forma in forma, finché si produsse da ultimo il primo animale conoscente, tutto questo tempo stesso è infatti pensabile soltanto nell'identità di una coscienza, di cui costituisce la successione delle rappresentazioni, la forma del conoscere, e al di fuori della quale esso perde assolutamente ogni significato e non è nulla. Così vediamo da una parte che l'esistenza di tutto il mondo dipende necessariamente dal primo essere conoscente, per quanto imperfetto questo possa essere e d'altra parte vediamo che questo primo animale conoscente dipende altrettanto necessariamente e in modo assoluto da una lunga catena, a lui precedente, di cause ed effetti, in cui esso medesimo rientra come un piccolo anello. Queste due vedute contraddittorie, a ciascuna delle quali in realtà noi siamo condotti con uguale necessità, potrebbero veramente essere dette a loro volta un'*antinomia* della nostra facoltà conoscitiva ed essere presentate come pendant di quella trovata nel primo estremo della scienza della natura; mentre la quadrupla antinomia di Kant sarà dimostrata un'illusione inconsistente nella critica della sua filosofia in appendice alla presente opera. La contraddizione che qui infine necessariamente ci risulta, trova tuttavia il suo scioglimento in ciò, che, per parlare nel linguaggio di Kant, tempo, spazio e causalità non appartengono alla cosa in sé, ma solo al suo fenomeno, di cui sono la forma; il che nel mio linguaggio suona così, che il mondo oggettivo, il mondo come rappresentazione, non è l'unica parte del mondo, ma solo una parte, per così dire la

parte esterna di esso, il quale ne ha un'altra assolutamente diversa, che è il suo essere intimo, il suo nucleo, la cosa in sé: e questa noi tratteremo nel libro seguente, chiamandola, dalla più immediata delle sue oggettivazioni, volontà. Ma il mondo come rappresentazione, che soltanto qui consideriamo, comincia comunque solo con lo schiudersi del primo occhio, senza il quale medium della conoscenza esso non può essere e dunque neanche era prima. Ma senza quell'occhio, cioè fuori della conoscenza, non c'era neanche un «prima», un tempo. Non per questo però il tempo ha un principio, bensì ogni principio è in esso; ma poiché esso è la forma generalissima della conoscibilità, in cui tutti i fenomeni si connettono per mezzo del legame della causalità, così anch'esso (il tempo) esiste col primo conoscere, con tutta la sua infinità da entrambe le parti, e il fenomeno, che riempie questo primo presente, deve insieme essere conosciuto come causalmente collegato e dipendente da una serie di fenomeni, che si estende all'infinito nel passato, il quale passato stesso tuttavia è altrettanto condizionato da questo primo presente che, viceversa, questo da quello; sicché come il primo presente, così anche il passato da cui esso deriva, dipende dal soggetto conoscente e non è nulla senza di esso, determinando comunque la necessità che questo primo presente non si presenti come il primo, vale a dire come non avente per padre nessun passato e come principio del tempo, bensì come conseguenza del passato, secondo la ragione dell'essere nel tempo, e così anche il fenomeno che lo riempie, come effetto di stati precedenti che riempivano quel passato, secondo la legge di causalità. Chi ama le sofisticherie mitologiche può considerare, come designazione del momento qui espresso del principiare del tempo, che tuttavia non ha principio, la nascita di Cronos (Χρόνος), l'ultimo titano, con cui, poiché egli evira suo padre, ces-

sano i rozzi prodotti del cielo e della terra e ora la razza degli dèi e degli uomini occupa la scena.

Questa esposizione, alla quale siamo pervenuti seguendo il più coerente dei sistemi filosofici che muovono dall'oggetto, il materialismo, serve in pari tempo a rendere evidente l'indissolubile dipendenza reciproca, accompagnata da un contrasto ineliminabile, fra soggetto e oggetto; e questo riconoscimento porta a cercare l'intima essenza del mondo, la cosa in sé, non più in uno di quei due elementi della rappresentazione, ma piuttosto in qualcosa di assolutamente diverso dalla rappresentazione, che non è affetto da un tale originario, essenziale e pertanto insolubile contrasto. Al procedimento esaminato, che muove dall'oggetto per farne sorgere il soggetto, sta di contro il procedimento che muove dal soggetto e che vuole da esso ricavare l'oggetto. Ma mentre il primo è stato finora frequente e generale in tutta la filosofia, del secondo si trova propriamente solo un esempio, un esempio molto recente, la pseudofilosofia di J.G. Fichte, il quale va quindi notato sotto questo aspetto, per poco genuino valore e intimo contenuto che abbia la sua dottrina in sé, per quanto anzi essa sia in genere solo una ciarlataneria, che tuttavia, presentata con l'aria della più profonda serietà, con tono sostenuto e vivo zelo, e difesa con eloquente polemica contro deboli avversari, è potuta risplendere e sembrar d'essere qualcosa. Invece la vera serietà, che, inaccessibile a qualunque influsso esterno, tiene lo sguardo fisso alla sua meta, la verità, mancò del tutto a questo filosofo, come a tutti i suoi simili, che si adattano alle circostanze. Né poteva invero accadergli diversamente. Il filosofo cioè diventa tale sempre per una perplessità alla quale cerca di sottrarsi, e che è il θαυμάζειν di Platone, che egli chiama un μάλα φιλοσοφικὸν πάθος. Ma qui i falsi filosofi si distinguono da quelli autentici per ciò, che in questi

ultimi quella perplessità sorge dalla stessa visione del mondo, nei primi invece solo da un libro, da un sistema che si trovano davanti. Questo fu infatti anche il caso di Fichte, dato che divenne filosofo solo sulla cosa in sé di Kant, e che senza di essa con ogni probabilità si sarebbe occupato con molto più successo di tutt'altre cose, visto che possedeva un notevole talento retorico. Se comunque avesse penetrato con qualche profondità il senso del libro che fece di lui un filosofo, la *Critica della ragione pura*, avrebbe capito che la sua dottrina principale, nel suo spirito, è questa, che il principio di ragione non è una *veritas aeterna*, come vuole tutta la filosofia scolastica, ossia non ha una validità assoluta prima, fuori e sopra tutto il mondo, ma ha solo una validità relativa e condizionata, applicabile solamente al fenomeno, che esso si presenti come nesso necessario di spazio o di tempo o come legge di causalità o come legge di ragione del conoscere; che quindi l'intima essenza del mondo, la cosa in sé, non potrà mai essere trovata seguendo il suo filo conduttore, e tutto ciò a cui esso mena sarà sempre a sua volta dipendente e relativo, sempre e solo apparenza, non cosa in sé; che il principio di ragione, inoltre, non coglie affatto il soggetto, ma è solo la forma degli oggetti, che appunto perciò non sono cose in sé; e che con l'oggetto esiste già subito il soggetto e con questo quello; che dunque né l'oggetto può aggiungersi al soggetto, né questo a quello come una conseguenza alla sua premessa. Ma di tutto questo neanche la minima cosa è penetrata nella testa di Fichte: per lui la sola cosa interessante in tutta la questione era il *muovere dal soggetto*, che Kant aveva scelto per dimostrare che era sbagliato muovere, come si era fatto fino allora, dall'oggetto, il quale era in tal modo divenuto cosa in sé. Ma Fichte prese questo muovere dal soggetto come la cosa principale, presunse, alla maniera di tutti gli imitatori, che, se

si fosse spinto in ciò più avanti di Kant, lo avrebbe anche superato, e ripeté quindi in questa direzione gli errori che il dogmatismo aveva fino allora commesso nella direzione opposta, provocando appunto con ciò la critica di Kant. Dunque nell'essenziale nulla era mutato e il vecchio errore di base, l'ammissione di un rapporto di causa ed effetto fra soggetto e oggetto, rimaneva dopo come prima, per cui il principio di ragione serbava, esattamente come prima, una validità assoluta e la cosa in sé era ora trasferita, invece che come d'ordinario nell'oggetto, nel soggetto del conoscere, mentre l'assoluta relatività di queste due cose, che annuncia che la cosa in sé, ovvero l'interna essenza del mondo, è da cercare non in esse, bensì aldifuori di quello, come aldifuori di ogni altra cosa che esista solo relativamente, rimaneva dopo come prima sconosciuta. Come se Kant non fosse esistito affatto, il principio di ragione è in Fichte ancora esattamente ciò che era in tutti gli scolastici, una *aeterna veritas*. Cioè, allo stesso modo che sugli dèi degli antichi regnava ancora il fato eterno, sul Dio degli scolastici regnavano ancora quelle *aeternae veritates*, ossia le verità metafisiche, matematiche e metalogiche, e per alcuni anche la validità della legge morale. Soltanto queste *veritates* non dipendevano da niente, mentre tanto Dio che il mondo erano per la loro necessità. In conseguenza del principio di ragione, come una tale *veritas aeterna*, l'Io è dunque per Fichte causa del mondo o Non-io, dell'oggetto, che ne è appunto la conseguenza, l'acciarpatura. Egli si è quindi ben guardato dall'esaminare o controllare ulteriormente il principio di ragione. Se io dovessi comunque indicare la forma di quel principio, seguendo il filo conduttore del quale Fichte fa risultare il Non-io dall'Io, come dal ragno la sua ragnatela, troverei che esso è il principio di ragione dell'essere nello spazio: giacché solo in riferimento a codesto quelle tortuose dedu-

zioni della maniera e guisa in cui l'Io produce e fabbrica da sé il Non-io, che costituiscono il contenuto del libro più privo di senso e già solo perciò più noioso che sia mai stato scritto, ricevono tuttavia una specie di senso e di costrutto. Questa filosofia fichtiana, per altro nemmeno degna di menzione, è quindi per noi interessante solo come il vero e proprio contrapposto, apparso tardi, dell'antichissimo materialismo, che fu il più conseguente muovere dall'oggetto, come quella lo è dal soggetto. Come il materialismo non aveva visto che con l'oggetto più semplice aveva già posto subito anche il soggetto, così Fichte non vide che col soggetto (comunque lo chiamasse) non solo aveva posto anche l'oggetto, poiché nessun soggetto è pensabile senza quello, ma non vide neanche questo: che ogni deduzione *a priori*, anzi ogni dimostrazione in genere, si fonda su una necessità, ma ogni necessità si fonda esclusivamente sul principio di ragione; poiché essere necessario e seguire da una data premessa – sono concetti interscambiabili,* che però il principio di ragione non è nient'altro che la forma universale dell'oggetto come tale, e quindi presuppone già l'oggetto, né può, vigendo prima e fuori di esso, causarlo esso soltanto o farlo sorgere in conformità delle proprie leggi. In generale dunque il partire dal soggetto ha in comune con il sopraesposto partire dall'oggetto lo stesso errore di ammettere in anticipo ciò che sostiene di dedurre in seguito, cioè il correlato necessario del suo punto di partenza.

Ora il nostro procedimento si distingue *toto genere* da questi due opposti fraintendimenti, non partendo noi né dall'oggetto né dal soggetto, bensì dalla *rappresentazione*, come primo fatto della coscienza, la cui prima ed essenzialissima forma è lo scomporsi in oggetto e sog-

* Ved. *La quadruplice radice del principio di ragione*, 2ª ediz., § 49.

getto. La forma dell'oggetto è a sua volta il principio di ragione, nelle sue diverse figure, di cui ciascuna domina a tal punto la classe ad essa propria di rappresentazioni che, come si è mostrato, con la conoscenza di quella forma è conosciuta anche l'essenza di tutta la classe, non essendo questa (come rappresentazione) nient'altro che appunto quella stessa forma. Così il tempo stesso non è nient'altro che la ragione dell'essere in esso, cioè successione; lo spazio nient'altro che il principio di ragione in esso, cioè posizione; la materia nient'altro che causalità; il concetto (come subito si vedrà) nient'altro che riferimento alla ragione di conoscenza. Questa totale e universale relatività del mondo come rappresentazione, sia quanto alla sua forma più generale (soggetto e oggetto) sia quanto a quella a codesta subordinata (principio di ragione), ci induce, come si è detto, a cercare l'intima essenza del mondo in tutt'altra parte di esso, in una parte *assolutamente diversa dalla rappresentazione*, che il prossimo libro mostrerà in un fatto altrettanto immediatamente certo in ogni essere vivente.

Prima bisogna comunque considerare ancora quella classe di rappresentazioni, che appartiene soltanto all'uomo, la cui materia è il *concetto* e il cui correlato soggettivo è la *ragione*, come quello delle rappresentazioni fin qui considerate erano l'intelletto e la sensibilità, che sono da attribuire anche a ogni animale.*

§ 8

Come dalla luce immediata del sole alla luce riflessa della luna, così noi passiamo dalla rappresentazione in-

* A questi primi sette paragrafi si collegano i primi quattro capitoli del primo libro dei *Supplementi*.

tuitiva, immediata, che difende e garantisce se stessa, alla riflessione, ai concetti astratti e discorsivi della ragione, che hanno ogni contenuto solo da quella conoscenza intuitiva e in relazione ad essa. Finché procediamo in base alla pura intuizione, tutto è chiaro, saldo e certo. Allora non ci sono né problemi, né dubbi, né errori: non si vuole di più, non si può di più, si ha riposo nell'intuire, soddisfazione nel presente. L'intuizione è sufficiente a se stessa; quindi ciò che da essa è sorto puramente e ad essa è rimasto fedele, come l'opera d'arte autentica, non può mai essere sbagliato, né essere confutato da una qualsiasi epoca: giacché non c'è un'opinione, bensì la cosa stessa. Ma con la conoscenza astratta, con la ragione, fanno la loro comparsa nel campo teoretico il dubbio e l'errore, in quello pratico la cura e il pentimento. Se nella rappresentazione intuitiva l'*apparenza* svisa per momenti la realtà, l'*errore* può in quella astratta dominare per millenni, imporre il suo giogo di ferro su interi popoli, soffocare i moti più nobili dell'umanità e far mettere in catene dai suoi schiavi, quelli da esso ingannati, perfino colui che esso non ha il potere di ingannare. L'errore è il nemico contro il quale hanno sostenuto un'impari lotta gli spiriti più saggi di tutti i tempi, e solo ciò che essi gli strapparono è divenuto patrimonio dell'umanità. È bene quindi rendere subito attenti ad esso nel metter piede sul suolo su cui si estende il suo dominio. Per quanto spesso sia stato detto che bisogna cercare la verità, anche quando non sia da prevederne un utile, in quanto esso può essere indiretto e prodursi dove non lo si aspetta; trovo tuttavia da aggiungere qui che bisogna studiarsi altrettanto di scoprire ed estirpare ogni errore, anche quando non sia da prevederne un danno, in quanto anch'esso può essere molto indiretto e prodursi un giorno dove non lo si aspetta: giacché ogni errore porta nel suo intimo un veleno. Se è lo spirito, se

è la conoscenza, che fa dell'uomo il signore della terra, allora non ci sono errori innocui, e ancor meno errori venerabili, sacri. E a conforto di coloro che, in qualsiasi forma e occasione, dedicano la loro energia e la loro vita alla nobile e così ardua lotta contro l'errore, non posso trattenermi dall'aggiungere qui che invero, finché la verità non sia ancora apparsa, l'errore può aver libero gioco, come le civette e i pipistrelli di notte; ma che ci si può piuttosto aspettare che le civette e i pipistrelli respingano il sole verso l'oriente che non che la verità, conosciuta e chiaramente e compiutamente espressa, venga di nuovo scacciata, affinché il vecchio errore riprenda indisturbato il suo largo posto. È questa la forza della verità, di cui la vittoria è difficile e faticosa, ma in compenso, se raggiunta una volta, non le può più essere strappata.

Oltre alle rappresentazioni fin qui considerate, infatti, che, secondo la loro composizione, si son potute ricondurre a tempo e spazio e materia, se ci riferiamo all'oggetto, o alla pura sensibilità e all'intelletto (ossia alla conoscenza della causalità), se ci riferiamo al soggetto, si è aggiunta, nell'uomo soltanto fra tutti gli abitatori della terra, ancora un'altra facoltà conoscitiva, si è formata una coscienza tutta nuova, che in maniera molto calzante e con presaga giustezza è stata chiamata la *riflessione.* Giacché essa è in effetti un riflesso, un derivato di quella conoscenza intuitiva, ma ha assunto una natura e conformazione radicalmente diversa da quella, non ne conosce le forme, e anche il principio di ragione, che domina su ogni oggetto, ha qui una forma completamente diversa. È solo questa coscienza nuova e più altamente potenziata, questo riflesso astratto di tutto ciò che è intuitivo in un concetto non intuitivo di ragione, che conferisce all'uomo quella ponderatezza, che distingue tanto nettamente la sua coscienza da quella dell'a-

nimale, e per cui tutto il suo passaggio sulla terra si compie in modo così diverso da quello dei suoi fratelli irrazionali. Di molto egli li supera sia in potenza che in sofferenza. Essi vivono solo nel presente; egli anche, contemporaneamente, nel futuro e nel passato. Essi soddisfano il bisogno del momento; egli provvede con le disposizioni più indirette per il suo futuro, anzi per tempi che non potrà vedere. Essi sono totalmente commessi all'impressione del momento, all'azione del motivo intuitivo; egli viene determinato da idee astratte indipendentemente dal presente. Attua quindi piani prestabiliti o agisce secondo massime senza riguardo all'ambiente o alle impressioni fortuite del momento: può quindi fare per esempio con calma i preparativi pratici per la propria morte, può dissimularsi fino all'imperscrutabilità, portando con sé il segreto nella tomba, e ha infine una reale scelta fra più motivi: giacché solo *in abstracto* essi, presenti l'uno accanto all'altro nella coscienza, possono comportare la conoscenza che l'uno esclude l'altro, e misurare così l'uno contro l'altro il loro potere sulla volontà; dopo di che quello preponderante, determinando il tracollo, è la meditata decisione della volontà e palesa come un sicuro segno il suo carattere. L'animale invece è determinato dall'impressione del presente: solo la paura della costrizione presente può domare la sua brama, finché quella paura non sia da ultimo diventata abitudine, determinandolo ormai come tale: questo è l'ammaestramento. L'animale sente e intuisce; l'uomo oltre a ciò *pensa* e *sa*; entrambi *vogliono*. L'animale comunica la sua sensazione e il suo stato d'animo, con atteggiamenti e suoni; l'uomo comunica all'altro pensieri, con il linguaggio, o nasconde pensieri, con il linguaggio. Il linguaggio è il primo prodotto e il necessario strumento della sua ragione; perciò in greco e in italiano linguaggio e ragione vengono indicati con la stessa parola: ὁ λόγος,

il discorso[1]. *Vernunft*[2] viene da *Vernehmen*[3], che non è sinonimo di *Hören*[4], ma significa la comprensione dei pensieri comunicati con le parole. Solo con l'aiuto del linguaggio la ragione produce i suoi importantissimi effetti, cioè il concorde agire di più individui, la metodica collaborazione di molte migliaia di uomini, la civiltà, lo Stato; e inoltre la scienza, la conservazione dell'esperienza precedente, il compendio di ciò che è comune in un concetto, la comunicazione della verità, la diffusione dell'errore, il pensare e il poetare, i dogmi e le superstizioni. L'animale conosce la morte solo nella morte; l'uomo si avvicina con consapevolezza ogni ora alla propria morte, e ciò rende talvolta la vita problematica anche per colui che non abbia già riconosciuto in tutta quanta la vita questo carattere di costante annientamento. Principalmente per questa ragione l'uomo ha filosofie e religioni; che tuttavia ciò che noi a ragione apprezziamo soprattutto nel suo agire, il far volontariamente giustizia e la nobiltà d'animo, sia mai stato frutto dell'una o dell'altra di esse, è incerto. Come parti sicuri di entrambe, ad esse soltanto appartenenti, e come produzioni della ragione su questa via, ci stanno invece davanti le più stravaganti, avventurose opinioni dei filosofi delle diverse scuole, e i più strani, e talvolta anche crudeli, costumi dei sacerdoti delle diverse religioni.

Che tutte queste manifestazioni tanto molteplici e di così ampia portata scaturiscano da un principio comune, da quella speciale facoltà mentale che l'uomo ha in più rispetto all'animale, e che è stata chiamata *ragione*, ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ λόγιμον, *ratio*, è opinione

[1] In italiano nel testo. [*N.d.C.*]
[2] Ragione. [*N.d.C.*]
[3] Percepire. [*N.d.C.*]
[4] Sentire (con le orecchie). [*N.d.C.*]

unanime di tutti i tempi e popoli. Benissimo anche sanno tutti gli uomini riconoscere le manifestazioni di questa facoltà, e dire che cosa sia ragionevole e che cosa irragionevole, dove la ragione appaia in contrasto con altre attitudini e proprietà dell'uomo, e infine che cosa per la mancanza di essa non ci si possa mai aspettare neanche dall'animale più intelligente. I filosofi di tutti i tempi parlano anche in complesso in armonia con codesto generale riconoscimento della ragione, mettendo inoltre in risalto alcune manifestazioni di essa particolarmente importanti, come il dominio degli affetti e delle passioni, la capacità di trarre conclusioni e di stabilire principi generali, principi, addirittura, che sono certi prima di ogni esperienza, ecc. Comunque tutte le loro spiegazioni del vero essere della ragione sono traballanti, non determinate nettamente, prolisse, senza unità e centro, danno risalto ora a questa ora a quella manifestazione, sono quindi spesso tra loro divergenti. A ciò si aggiunge che al riguardo molti partono dal contrasto di ragione e rivelazione, che è assolutamente estraneo alla filosofia, e serve solo ad accrescere la confusione. È oltremodo sorprendente che nessun filosofo abbia finora ricondotto rigorosamente tutte quelle molteplici manifestazioni della ragione a una funzione semplice, che si possa riconoscere in esse tutte, in base alla quale si possano spiegare tutte, e che per conseguenza costituisca il vero e proprio essere intimo della ragione. L'esimio Locke indica sì molto correttamente, nell'*Essay on human understanding*, libro 2°, cap. 11, §§ 10 e 11, come carattere distintivo fra l'uomo e l'animale i concetti generali astratti, e Leibniz ripete ciò pienamente consentendovi nei *Nouveaux essays sur l'entendement humain*, libro 2°, cap. 11, §§ 10 e 11. Ma quando Locke nel libro 4°, cap. 17, §§ 2 e 3, viene alla vera e propria spiegazione della ragione, perde del tutto di vista quel semplice ca-

rattere principale di essa e riesce anch'egli appunto a un'oscillante, indeterminata e incompleta indicazione di manifestazioni frammentarie e derivate di essa; pure Leibniz, nel passo della sua opera corrispondente a quello, si comporta in complesso allo stesso modo, solo con più confusione e oscurità. Quanto poi Kant abbia confuso e falsato il concetto dell'essenza della ragione, di ciò ho parlato esaurientemente nell'*Appendice*. Ma chi si darà la pena di scorrere a questo riguardo la massa di scritti filosofici che sono apparsi da Kant in poi, vedrà che, come gli sbagli dei prìncipi vengono scontati da interi popoli, così gli errori dei grandi spiriti spandono la loro dannosa influenza su intere generazioni, anche per secoli, anzi, crescendo e propagandosi, degenerano da ultimo in mostruosità: cose tutte che sono da attribuire al fatto che, come dice Berkeley: *Few men think; yet all will have opinions*.[1]

Come l'intelletto ha solo *una* funzione: la conoscenza immediata del rapporto di causa ed effetto, e l'intuizione del mondo reale, come anche ogni avvedutezza, sagacia e inventiva, per svariata che sia la loro applicazione, non sono tuttavia, molto evidentemente, nient'altro che manifestazioni di quella semplice funzione; così pure la ragione ha solo *una* funzione: la formazione dei concetti; e in base a quest'unica funzione si spiegano molto facilmente e assolutamente da sé tutti quei fenomeni sopramenzionati, che distinguono la vita dell'uomo da quella dell'animale, e all'applicazione o non applicazione di quella funzione si riferisce semplicemente tutto ciò che dappertutto e in ogni tempo è stato detto ragionevole o irragionevole.*

[1] Pochi uomini pensano, ma tutti vogliono avere opinioni.

* Questo paragrafo è da confrontare con i §§ 26 e 27 della seconda edizione della memoria sul principio di ragione.

§ 9

I concetti formano una classe particolare, *toto genere* diversa dalle rappresentazioni intuitive fin qui considerate; essa si trova solo nella mente dell'uomo. Perciò, anche, non possiamo mai raggiungere una conoscenza intuitiva, una conoscenza propriamente evidente del loro essere, bensì soltanto una astratta e discorsiva. Sarebbe quindi assurdo pretendere che essi fossero dimostrati dall'esperienza, intendendo per quest'ultima il mondo reale esterno, che è appunto rappresentazione intuitiva, o che fossero messi sotto i nostri occhi, o davanti alla nostra fantasia, come oggetti intuitivi. I concetti si possono solo pensare, non intuire, e solo gli effetti che l'uomo produce con essi sono oggetti della vera e propria esperienza. Tali sono il linguaggio, l'agire premeditato secondo un piano e la scienza, e poi anche ciò che risulta da tutte queste cose. Manifestamente il discorso, come oggetto di esperienza esterna, non è nient'altro che un telegrafo perfettissimo, che comunica segni arbitrari con grandissima rapidità e finissime sfumature. Ma che cosa significano questi segni? Come avviene la loro interpretazione? Traduciamo forse subito, mentre l'altro parla, il suo discorso in immagini di fantasia, che ci volano innanzi con la rapidità del lampo e si muovono, si concatenano, si trasformano e si dipingono, in conformità delle parole che sgorgano sulle parole e delle loro flessioni grammaticali? Quale tumulto ci sarebbe allora nella nostra testa, durante l'ascolto di un discorso o la lettura di un libro! Così non accade affatto. Il senso del discorso viene percepito immediatamente, viene afferrato in modo esatto e determinato, senza che di regola vi si mescolino fantasmi. È la ragione che parla alla ragione, che si tiene nel suo dominio, e ciò che essa comunica e riceve sono concetti astratti, rappresentazioni non intuitive che, formate una volta per tutte e

relativamente scarse di numero, nondimeno comprendono, contengono e rappresentano tutti gli innumerevoli oggetti del mondo reale. Solo con ciò è spiegabile che un animale non possa mai parlare e comprendere, benché abbia in comune con noi gli strumenti del linguaggio e anche le rappresentazioni intuitive; ma appunto perché le parole designano quella classe di rappresentazioni affatto particolare, di cui la ragione è il correlato soggettivo, esse sono per l'animale senza senso e significato. Quindi il linguaggio, come ogni altro fenomeno che noi attribuiamo alla ragione, e come tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale, è da spiegare con quest'unica e semplice cosa come sua scaturigine: i concetti, le rappresentazioni astratte, non intuitive, generali, non individuate nel tempo e nello spazio. Solo in casi singoli noi passiamo dai concetti all'intuizione e ci formiamo fantasmi come *rappresentanti intuitivi dei concetti*, a cui essi tuttavia non sono mai adeguati. Questi sono stati in particolare discussi nel trattato sul principio di ragione, § 28, quindi non ripeterò qui la stessa cosa; con ciò che ivi è detto è da confrontare quel che Hume dice nel dodicesimo dei suoi *Philosophical Essays*, p. 244, e ciò che Herder dice nella *Metacritica* (del resto un cattivo libro), parte I, p. 274. L'idea platonica, che diviene possibile per l'unione di fantasia e ragione, costituisce l'argomento principale del terzo libro della presente opera.

Benché dunque siano assolutamente diversi dalle rappresentazioni intuitive, i concetti stanno tuttavia in un rapporto necessario con queste ultime, senza di cui non sarebbero nulla. Questo rapporto costituisce quindi tutta la loro essenza ed esistenza. La riflessione è necessariamente imitazione, ripetizione del mondo intuitivo originale, per quanto imitazione di particolarissima specie, in una materia completamente eterogenea. Perciò i concetti si possono molto opportunamente chiamare rappre-

sentazioni di rappresentazioni. Il principio di ragione ha del pari qui una forma particolare, e come quella in cui esso domina in una classe di rappresentazioni, costituisce in realtà ed esaurisce anche sempre tutta l'essenza di questa classe, in quanto sono rappresentazioni, sicché, come abbiamo visto, il tempo è sempre successione e nient'altro, lo spazio sempre posizione e nient'altro, la materia sempre causalità e nient'altro; così anche tutta l'essenza dei concetti, ovvero della classe delle rappresentazioni astratte, consiste solo nella relazione che in esse esprime il principio di ragione; e poiché essa è il riferimento alla ragione di conoscenza, la rappresentazione astratta ha tutta la sua essenza unicamente e solo nel suo riferimento a un'altra rappresentazione, che è la sua ragione di conoscenza. Questa può poi bensì, a sua volta, essere immediatamente un concetto o una rappresentazione astratta, e questo anche può avere a sua volta solo un'altrettale, astratta ragione di conoscenza; ma così non può andare all'infinito: alla fine la serie delle ragioni di conoscenza deve chiudersi con un concetto che abbia il suo fondamento nella conoscenza intuitiva. Giacché l'intero mondo della riflessione poggia sulla conoscenza intuitiva come sua ragione di conoscenza. Quindi la classe delle rappresentazioni astratte ha, come elemento che la distingue dalle altre, il fatto che in queste ultime il principio di ragione esige sempre e solo un rapporto con un'altra rappresentazione della *stessa* classe, mentre per le rappresentazioni astratte richiede infine un rapporto con una rappresentazione di un'*altra* classe.

Sono stati chiamati di preferenza *abstracta* quei concetti che, come si è or ora detto, si riferiscono alla conoscenza intuitiva non in modo immediato, bensì solo attraverso la mediazione di uno o anche di parecchi altri concetti, e invece *concreta* quelli che hanno la loro ragione immediatamente nel mondo intuitivo. Quest'ulti-

ma denominazione però conviene solo molto impropriamente ai concetti da essa designati, giacché cioè anch'essi sono pur sempre *abstracta* e per nulla rappresentazioni intuitive. Ma anche quelle denominazioni sono derivate soltanto da una coscienza molto oscura della distinzione a cui con esse si mira; tuttavia, con l'interpretazione qui datane, possono rimanere. Esempi della prima specie, ossia *abstracta* in senso eminente, sono i concetti come «relazione, virtù, indagine, inizio» ecc. Esempi della seconda specie, o cosiddetti impropriamente *concreta*, sono i concetti di «uomo, pietra, cavallo» ecc. Se non fosse una similitudine un po' troppo immaginosa e pertanto sfociante nello scherzo, si potrebbero in modo molto calzante chiamare i secondi il pianterreno e i primi i piani superiori dell'edificio della riflessione.*

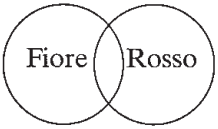
Che un concetto comprenda in sé molte cose, cioè che molte rappresentazioni intuitive, o anche a loro volta astratte, stiano con esso nel rapporto della ragione di conoscenza, cioè siano pensate per mezzo di esso, non è, come per lo più si pretende, una proprietà essenziale, ma solo una proprietà derivata e secondaria di esso, che anzi non deve esistere sempre nella realtà, anche se sempre quanto alla possibilità. Quella proprietà sgorga da ciò, che il concetto è rappresentazione di rappresentazione, vale a dire ha tutta la sua essenza solo nella sua relazione con un'altra rappresentazione; ma dato che non è questa rappresentazione stessa, che anzi quest'ultima appartiene per lo più addirittura a tutt'un'altra classe di rappresentazioni, cioè è intuitiva e può avere determinazioni di tempo, di spazio e d'altro, e in genere molti altri rapporti, che nel concetto non vengono affatto pensati: allora più rappresentazioni, diverse in ciò che non è essenziale, possono essere pensate per mezzo dello stesso

* Ved. anche capp. 5 e 6 del secondo volume.

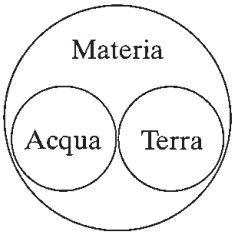
concetto, cioè venir sussunte sotto di esso. Ma questo valere di più cose è una proprietà non essenziale, bensì solo accidentale del concetto. Possono quindi darsi concetti per mezzo dei quali venga pensato un solo oggetto reale, che però non pertanto sono astratti e generali e nient'affatto rappresentazioni singole e intuitive: di tal genere è per esempio il concetto che uno abbia di una certa città, che si conosce però solo dalla geografia. Benché con esso venga pensata solo questa città, sarebbero comunque possibili più città, diverse in alcune cose, a cui tutte esso convenisse. Non dunque perché è astratto da più oggetti un concetto ha carattere generale, bensì all'inverso, perché ad esso, come rappresentazione astratta della ragione, è essenziale il carattere generale, vale a dire la non determinazione della singolarità, cose diverse possono essere pensate mediante lo stesso concetto.

Da quanto detto risulta che ogni concetto, proprio in quanto è rappresentazione astratta e non intuitiva, e appunto perciò non determinata in ogni cosa, ha quella che si dice un'estensione circolare o sfera, anche nel caso che ci sia un unico oggetto reale che corrisponda ad esso. Ora noi troviamo in generale che la sfera di ogni concetto ha qualcosa in comune con le sfere degli altri, cioè che in esso viene in parte pensato lo stesso che negli altri, e in questi a loro volta in parte lo stesso che in quel primo; sebbene, quando essi sono concetti realmente diversi, ciascuno, o almeno uno dei due, contenga qualcosa che l'altro non ha: in questa relazione sta ogni soggetto col suo predicato. Riconoscere questa relazione si chiama *giudicare*. La rappresentazione di quelle sfere per mezzo di figure nello spazio è un'idea oltremodo felice. Per prima l'ha avuta certo Gottfried Ploucquet, che si servì a tal fine di quadrati; Lambert, per quanto venuto dopo di lui, si serviva ancora di semplici linee, che egli poneva l'una sotto l'altra; Eulero fu il primo a perfezionare l'opera-

4) Due sfere includono ciascuna una parte dell'altra:



5) Due sfere sono contenute in una terza, che esse però non riempiono:



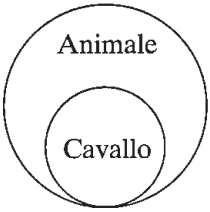
Quest'ultimo caso vale di tutti i concetti le cui sfere non hanno comunanza immediata, giacché sempre una terza, anche se spesso molto ampia, le racchiuderà entrambe.

A questi casi si possono ricondurre tutte le combinazioni di concetti, e tutta la dottrina dei giudizi, di cui la conversione, la contrapposizione, la reciprocazione e la disgiunzione (questa secondo la terza figura) si possono ricavare da quella; così pure le proprietà dei giudizi, su cui Kant fondò le pretese categorie dell'intelletto, però con l'eccezione della forma ipotetica, che non è più una combinazione di meri concetti, bensì di giudizi; e ancora con l'eccezione della modalità, di cui, come di ogni proprietà dei giudizi che sia posta a fondamento delle categorie, dà ampiamente conto l'*Appendice*. Circa le possibili combinazioni di concetti indicate resta da osservare soltanto che esse possono anche essere collegate fra loro in molti modi, per esempio la quarta figura con la seconda. Solo quando una sfera, che ne contiene

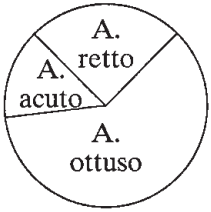
zione con dei cerchi. Su che cosa si fondi alla fine questa analogia così precisa fra i rapporti dei concetti e quelle figure spaziali, non so dire. Per la logica è comunque una circostanza favorevolissima che tutti i rapporti dei concetti permettano, già quanto alla loro possibilità, cioè *a priori*, di essere rappresentati intuitivamente per mezzo di tali figure, nella seguente maniera:

1) Le sfere di due concetti sono completamente uguali fra loro: per esempio il concetto di necessità e quello di conseguenza da una data premessa; similmente quello di *ruminantia* e quello di *bisulca* (ruminanti e animali dallo zoccolo fesso); come pure quello di vertebrati e quello di animali a sangue rosso (contro cui però ci sarebbe qualcosa da obiettare a causa degli anellidi): sono concetti commutabili. Vengono rappresentati da un unico cerchio, che significa tanto l'uno quanto l'altro.

2) La sfera di un concetto racchiude totalmente quella di un altro:



3) Una sfera ne racchiude due o più, che si escludono fra sé e nello stesso tempo colmano la sfera:



in tutto o in parte un'altra, viene a sua volta completamente o in parte racchiusa da una terza, esse rappresentano insieme il sillogismo della prima figura, cioè quella combinazione di giudizi, mediante la quale si riconosce che un concetto, che in tutto o in parte è contenuto in un altro, lo è del pari in un terzo che contiene a sua volta quest'altro; o anche l'inverso di ciò, la negazione; la cui rappresentazione figurata può naturalmente consistere solo in due sfere collegate che non sono contenute in una terza. Quando molte sfere si comprendono a questo modo, ne nascono lunghe catene di sillogismi. Questo schematismo dei concetti, che è esposto già piuttosto bene in parecchi trattati, può essere posto a fondamento della dottrina dei giudizi, come pure di tutta la sillogistica, per cui l'esposizione di entrambe diviene molto facile e semplice. Giacché tutte le regole di esse si possono in tal modo comprendere, dedurre e spiegare secondo la loro origine. Però non è necessario caricare di esse la memoria, perché la logica non può essere mai di utilità pratica, ma solo di interesse teoretico per la filosofia. Infatti, per quanto si potrebbe dire che la logica sta al pensiero razionale come il basso continuo sta alla musica, e anche, in senso meno rigoroso, come l'etica alla virtù o l'estetica all'arte; è da ricordare per contro che nessun artista è ancora diventato tale per lo studio dell'estetica, né un nobile carattere per lo studio dell'etica; che si è composta musica in modo giusto e bello molto tempo prima di Rameau, e anche che non si ha bisogno di aver ben studiato il basso continuo per accorgersi delle disarmonie; altrettanto poco si ha bisogno di sapere la logica per non farsi ingannare dai falsi ragionamenti. Bisogna tuttavia concedere che, anche se non per il giudizio, comunque per l'esercizio della composizione musicale, il basso continuo è di grande utilità; anzi che altresì l'estetica e perfino l'etica possono ave-

re, benché in grado molto minore, una certa utilità per la pratica, seppure principalmente negativa, e quindi anche che non può esser loro negato ogni valore pratico; ma della logica non si può neanche vantare tanto. Essa è cioè semplicemente il sapere *in abstracto* su ciò che ognuno sa *in concreto*. Quindi, come se ne ha poco bisogno per non acconsentire a un ragionamento sbagliato, altrettanto poco si chiamano in aiuto le sue regole per farne uno giusto, e anche il logico più dotto le mette completamente da parte nel suo pensare effettivo. Ciò si spiega in base a quanto segue. Ogni scienza consiste in un sistema di verità, leggi e regole generali, per conseguenza astratte, relative a una qualche specie di oggetti. Il caso singolo che si presenta quindi fra questi viene poi determinato ogni volta secondo quel sapere generale, che vale una volta per tutte; perché tale applicazione della regola generale è infinitamente più facile che non l'indagare di bel nuovo per sé il caso singolo sopravveniente, in quanto la conoscenza generale astratta una volta raggiunta ci è sempre più agevole dell'esame empirico del particolare. Ma con la logica accade proprio l'opposto. Essa è il sapere generale, raggiunto con l'osservazione di sé della ragione e l'astrazione da ogni contenuto, ed espresso sotto forma di regole, del modo di procedere della ragione. Ma a quest'ultima quel modo di procedere è necessario ed essenziale: in nessun caso dunque se ne discosterà, non appena sia lasciata a se stessa. È perciò più facile e più sicuro lasciare che essa si comporti in ogni caso particolare in conformità della sua natura, che non imporle, nella forma di una legge estranea data da fuori, il sapere astratto da questo procedere. È più facile: perché, sebbene in tutte le altre scienze la regola generale sia per noi più comoda dell'investigazione del caso singolo da solo e per se stesso, viceversa, nell'uso della ragione, il neces-

sario procedere di essa nel caso dato è per noi sempre più comodo della regola generale da esso estratta, in quanto ciò che pensa è infatti in noi quella ragione stessa. È più sicuro: perché un errore può capitare in un tale sapere astratto, o nell'applicazione di esso, molto più facilmente che non possa subentrare un procedere della ragione che vada contro l'essere, contro la natura della ragione stessa. Ne viene dunque il fatto singolare che, mentre nelle altre scienze si esamina la verità del caso singolo in base alla regola, nella logica, viceversa, la regola deve essere sempre comprovata dal caso singolo; e anche il logico più consumato, quando si accorge di concludere in un caso singolo diversamente da come dice una regola, cercherà sempre un errore piuttosto nella regola che nella deduzione da lui effettivamente fatta. Voler fare uso pratico della logica significherebbe dunque voler dedurre con indicibile fatica solo da regole generali ciò che sappiamo nei particolari immediatamente con la più grande sicurezza; sarebbe esattamente come se si volesse prendere consiglio, nei propri movimenti, dalla meccanica e, nella digestione, dalla fisiologia; e chi studia la logica per fini pratici somiglia a colui che vuole insegnare al castoro a costruire la sua tana. Per quanto dunque senza utilità pratica, la logica deve nondimeno essere serbata, perché ha interesse filosofico, come conoscenza speciale dell'organizzazione ed attività della ragione. Come disciplina separata, sussistente per sé, in sé compiuta, conclusa e perfettamente sicura, essa ha diritto ad essere trattata scientificamente per se stessa e indipendentemente da ogni altra scienza e ad essere del pari insegnata nelle università; ma il suo vero valore essa lo riceve solo in connessione con tutta quanta la filosofia, nell'esame della conoscenza, e precisamente della conoscenza razionale o astratta. In conseguenza la sua trattazione non dovrebbe avere tanto la

forma di una scienza rivolta alla pratica, né contenere soltanto nude regole per la corretta formulazione dei giudizi, dei ragionamenti ecc.; ma piuttosto essere rivolta a far sì che l'essenza della ragione e del concetto sia conosciuta e il principio di ragione del conoscere sia considerato esaurientemente: giacché la logica è una mera parafrasi di esso, e propriamente solo per il caso in cui il fondamento che dà verità ai giudizi non sia empirico o metafisico, bensì logico o metalogico. Accanto al principio di ragione del conoscere sono pertanto da elencare le altre tre leggi fondamentali del pensiero, o giudizi di verità metalogica, con esso così strettamente apparentate; da cui poi si sviluppa man mano tutta la tecnica della ragione. L'essenza del vero e proprio pensare, cioè del giudicare e del ragionare, è da spiegare in base alla combinazione delle sfere dei concetti, conformemente allo schema spaziale, nel modo sopra accennato, e da questo sono da derivare per costruzione tutte le regole del giudicare e del ragionare. L'unico uso pratico che si può fare della logica è che, nel disputare, si dimostrano all'avversario non tanto i suoi reali ragionamenti errati quanto quelli intenzionalmente falsi, chiamandoli col loro nome tecnico. Per il fatto di respingere l'indirizzo pratico della logica e di dar risalto alla sua connessione con l'intera filosofia, come un capitolo di essa, la sua conoscenza non dovrebbe tuttavia divenire più rara di quanto non sia ora; giacché oggi, chiunque nell'essenziale non voglia rimanere rozzo ed essere confuso con la moltitudine ignorante e schiava della cupezza, deve aver studiato la filosofia speculativa, e ciò per la ragione che questo secolo decimonono è un secolo filosofico; col che non s'intende dire tanto che esso possiede filosofia, o che la filosofia è in esso dominante, quanto piuttosto che esso è maturo per la filosofia e che appunto perciò ne è assolutamente bisognoso: è questo

un segno di cultura elevata, anzi un punto fermo nella scala della civiltà dei tempi.*

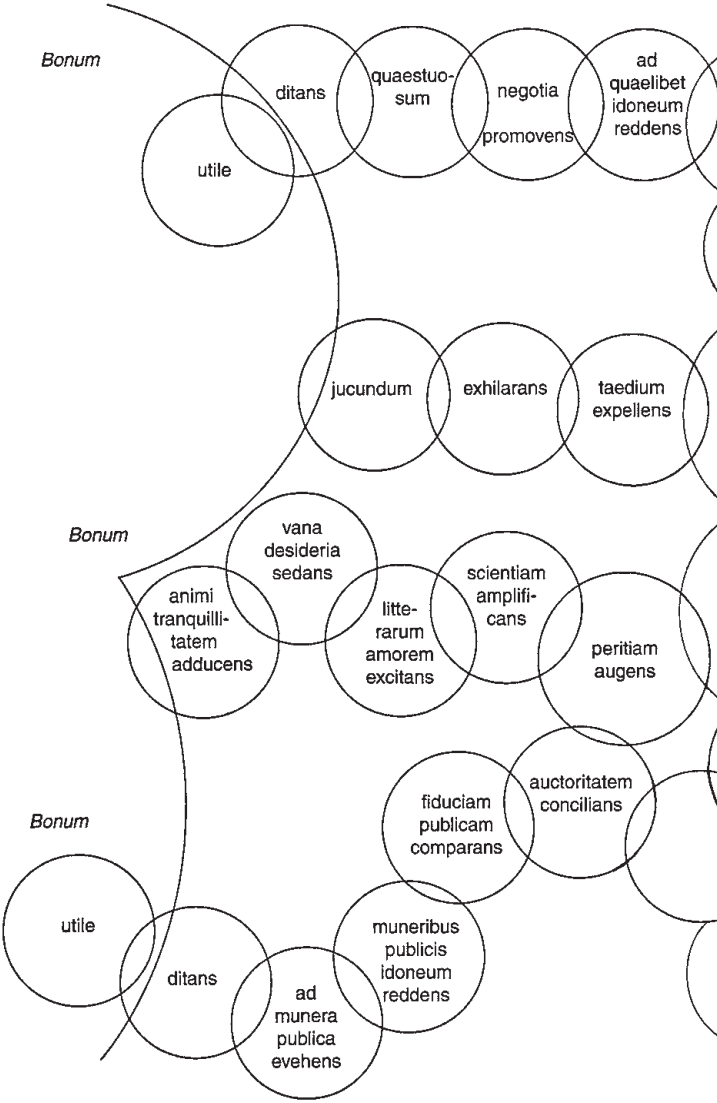
Per poca utilità pratica che la logica possa avere, tuttavia non si può certo negare che essa sia stata inventata per un uso pratico. Io mi spiego la sua origine nel modo seguente. Quando fra gli eleati, i megarici e i sofisti si fu sviluppato sempre più il gusto del disputare e fu salito gradualmente quasi fino a diventar malattia, la confusione in cui quasi ogni disputa sfociava, dovette tosto far loro sentire la necessità di un procedimento metodico, come guida, per la quale era da ricercare una dialettica scientifica. La prima cosa che dovette essere notata fu che le due parti contendenti dovevano sempre essere d'accordo su qualche principio, a cui si dovevano ricondurre nel disputare sui punti controversi. L'inizio del procedimento metodico consisteva nel fatto che questi princìpi riconosciuti insieme venivano formalmente espressi come tali e posti alla base dell'indagine. Questi princìpi comunque riguardavano inizialmente solo il lato materiale della ricerca. Ben presto si comprese però che, anche nella maniera e guisa in cui si risaliva alla verità insieme riconosciuta e si cercava di dedurne le proprie asserzioni, venivano seguite certe forme e leggi su cui, benché senza un'intesa precedente, non si dissentiva mai. Da questo si vide che esse dovevano essere il procedere particolare della ragione stessa, insito nella sua natura, il lato formale dell'indagine. Ma per quanto ciò non fosse esposto al dubbio e al dissenso, a qualche testa sistematica fino alla pedanteria venne tuttavia in mente che sarebbe stato molto bello e il compimento della dialettica metodica, se anche questo lato formale di ogni disputare, questo procedimento sempre regolare della ragione stessa, fosse stato espresso, parimenti, in princìpi

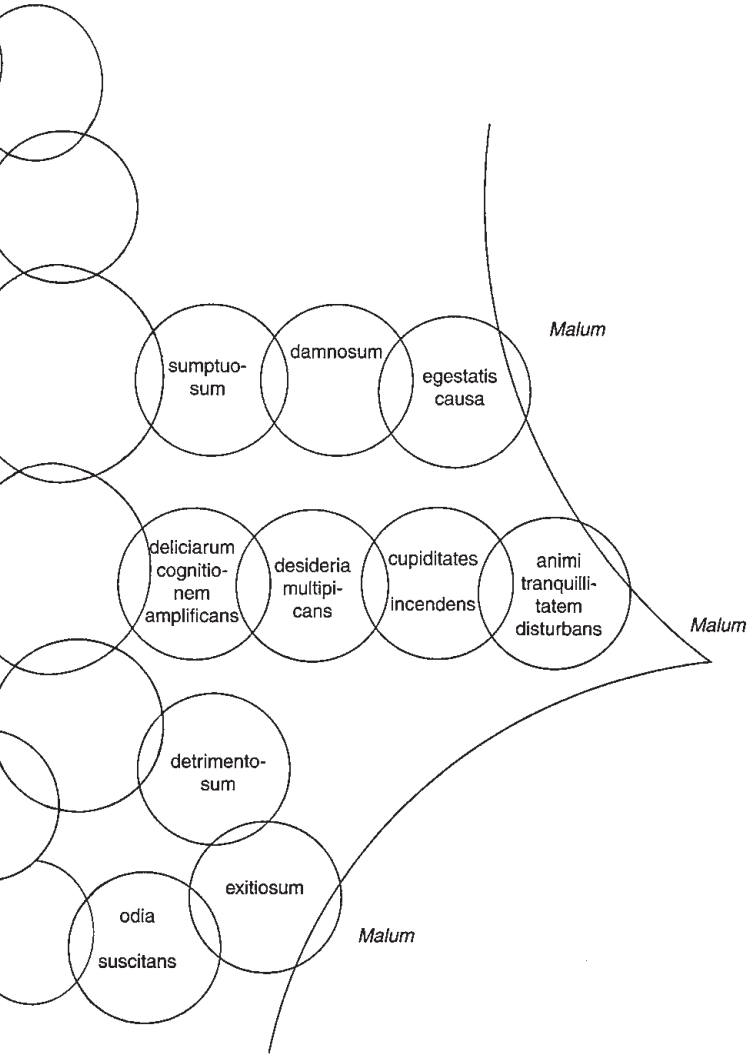
* Ved. capp. 9 e 10 del secondo volume.

astratti, che, proprio come quei princìpi comunemente riconosciuti e riguardanti il lato materiale dell'indagine, sarebbero stati posti alla base della ricerca, quale canone fisso dello stesso disputare, a cui si sarebbe sempre dovuto guardare e a cui ci si sarebbe sempre dovuti richiamare. Mentre, a questo modo, si voleva ormai riconoscere con consapevolezza come legge ed esprimere formalmente ciò che si era fino allora seguito come per tacito accordo o si era esercitato come per istinto, si trovarono a poco a poco espressioni più o meno perfette per i princìpi logici, come il principio di contraddizione, di ragione sufficiente, del terzo escluso, il *dictum de omni et nullo*, poi le regole speciali della sillogistica, come per esempio *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia* ecc. Che però di ciò si venisse a capo solo lentamente e con molto sforzo e che tutto rimanesse molto imperfetto prima di Aristotele, noi lo vediamo in parte dal modo impacciato e prolisso con cui le verità logiche vengono portate alla luce in molti dialoghi di Platone, ma ancor meglio da ciò che Sesto Empirico ci riferisce delle controversie dei megarici sulle più facili e semplici leggi logiche, e sul modo faticoso in cui le portavano a chiarezza (*Sext. Emp. adv. Math.* l. 8, p. 112 sgg). Ma Aristotele raccolse, ordinò, corresse ciò che aveva trovato e lo portò a una perfezione incomparabilmente maggiore. Se in questo modo si tiene conto di come il corso della cultura greca aveva preparato e provocato il lavoro di Aristotele, si sarà poco inclini a prestar fede alla testimonianza di scrittori persiani che Jones, molto prevenuto a loro favore, ci comunica, che cioè Callistene avrebbe trovato presso gli Indiani una logica bell'e pronta e l'avrebbe inviata a suo zio Aristotele (*Asiatic Researches*, vol. 4°, p. 163). Che nel triste medioevo la logica aristotelica dovesse essere estremamente beneaccetta allo spirito avi-

do di dispute degli scolastici, che, in mancanza di ogni conoscenza reale, si nutriva esclusivamente di formule e di parole; che anche nella sua mutilazione araba essa fosse bramosamente ghermita e tosto innalzata a centro di ogni sapere, è cosa che si può facilmente comprendere. Decaduta invero da allora dal suo prestigio, essa è tuttavia rimasta in auge fino ai nostri tempi come una scienza che si regge da sé, pratica e massimamente necessaria; anzi ai giorni nostri la filosofia kantiana, che prese in realtà il suo fondamento dalla logica, ha risvegliato per essa un nuovo interesse, che essa comunque sotto questo aspetto, cioè come mezzo per conoscere l'essenza della ragione, anche merita.

Come alle conclusioni giuste e rigorose si perviene in quanto si consideri con precisione il rapporto delle sfere dei concetti, e solo quando una sfera è contenuta esattamente in un'altra, e questa a sua volta completamente in una terza, si riconosce che anche la prima è contenuta completamente nella terza; così l'*arte della persuasione* si fonda invece sul fatto di sottoporre i rapporti tra le sfere dei concetti solo a una considerazione superficiale e di determinarli poi unilateralmente in conformità dei propri intenti, facendo principalmente in questo modo: quando la sfera di un concetto considerato è contenuta solo parzialmente in un'altra, e in parte invece anche in una del tutto diversa, la si dà come totalmente contenuta nella prima, o totalmente nella seconda, a seconda dell'intento di chi parla. Per esempio quando si parla di passione, si può sussumere quest'ultima a piacere sotto il concetto della forza più grande, del più potente «agens» del mondo, oppure sotto il concetto di irragionevolezza, e questo sotto quello di impotenza, di debolezza. Lo stesso procedimento può essere poi continuato e applicato sempre di nuovo a ogni concetto a cui il discorso conduca. Quasi sempre nella sfera di un concetto se ne incro-


Bonum
utile
ditans
quaestuo-
sum
negotia
promovens
ad
quaelibet
idoneum
reddens
jucundum
exhilarans
taedium
expellens
Bonum
vana
desideria
sedans
animi
tranquilli-
tatem
adducens
litte-
rarum
amorem
excitans
scientiam
amplifi-
cans
peritiam
augens
Bonum
fiduciam
publicam
comparans
auctoritatem
concilians
utile
ditans
ad
munera
publica
evehens
muneribus
publicis
idoneum
reddens


Malum
sumptuo-
sum
damnosum
egestatis
causa
deliciarum
cognitio-
nem
amplificans
desideria
multipi-
cans
cupiditates
incendens
animi
tranquilli-
tatem
disturbans
Malum
detrimento-
sum
exitiosum
odia
suscitans
Malum

ciano più altre, ciascuna delle quali comprende nel proprio campo una parte della prima, ma ne abbraccia insieme ancor più fuori di quella: di queste ultime sfere di concetti però si fa in modo che sia messa in luce solo quell'una sotto la quale si vuole sussumere il primo concetto, mentre si lasciano da parte le altre senza tenerne conto, oppure le si tiene coperte. Su questo artificio si fondano propriamente tutte le arti della persuasione, tutti i sofismi più sottili, giacché quelli logici, come il *mentiens*, il *velatus*, il *cornutus* ecc., sono manifestamente troppo goffi per essere effettivamente applicati. Poiché non mi è noto che l'essenza di ogni sofisticheria e persuasione sia stata finora ricondotta a quest'ultimo fondamento della sua possibilità, e che tale fondamento sia stato individuato nella particolare natura dei concetti, vale a dire nel modo di conoscere della ragione; voglio, dato che la mia esposizione mi ha portato a questo punto, chiarire ancora la cosa, per quanto sia facile da capire, con uno schema riportato nella tavola alle pagine 190-191. Questo schema mostrerà quanto variamente le sfere dei concetti si incastrino fra loro, dando in tal modo campo all'arbitrio di trapassare da ogni concetto a questo o a quell'altro. Soltanto, non desidero che si venga indotti dalla tavola ad attribuire a questa piccola dissertazione incidentale più importanza di quanta essa possa averne per sua natura. Ho scelto come esempio esplicativo il concetto del *viaggiare*. La sua sfera si incastra con il campo di quattro altre, a ciascuna delle quali chi vuole persuadere può passare a piacere; queste si incastrano a loro volta con altre sfere, molte di esse contemporaneamente in due o più, attraverso cui il persuasore sceglie a piacimento la sua strada, sempre come se essa fosse l'unica, e poi da ultimo, a seconda di com'era la sua intenzione, arriva al bene o al male. Solo si deve, nel procedere di sfera in sfera, tenere sempre la direzione dal centro

(il concetto principale dato) verso la periferia, e non andare in senso inverso. Il rivestimento di una simile sofisticheria può essere il discorso continuato o anche il rigoroso sillogismo, a seconda di come consiglia il lato debole dell'ascoltatore. In fondo la maggior parte delle dimostrazioni scientifiche, e in particolare filosofiche, non sono molto diverse; come sarebbe mai possibile, altrimenti, che tante cose, in tempi diversi, siano state non solo accettate erroneamente (giacché l'errore stesso ha un'altra origine), ma anche dimostrate e provate, e tuttavia trovate in seguito radicalmente sbagliate, come per esempio la filosofia di Leibniz-Wolff, l'astronomia tolemaica, la chimica di Stahl, la dottrina dei colori di Newton ecc. ecc.?*

§ 10

Attraverso tutto ciò ci avviciniamo sempre più al problema: come si possa dunque ottenere la *certezza*, come si possano *fondare i giudizi*, in che cosa consista il *sapere* e la scienza, che noi vantiamo, accanto al linguaggio e all'agire ponderato, come il terzo grande privilegio conferito alla ragione.

La ragione è di natura femminile: può dare solo dopo aver ricevuto. Di per se stessa soltanto, essa non ha altro che le forme prive di contenuto del suo operare. Anzi non si dà nessuna conoscenza razionale perfettamente pura se non i quattro principi, a cui ho attribuito verità metalogica, cioè i principi di identità, di contraddizione, del terzo escluso e di ragione sufficiente della conoscenza. Infatti, finanche il resto della logica già non è più conoscenza razionale perfettamente pura, in quanto presuppone le re-

* Ved. cap. 11 del secondo volume.

lazioni e combinazioni delle sfere di concetti; ma i concetti esistono in genere solo dopo rappresentazioni intuitive precedenti, il rapporto con le quali costituisce tutta la loro essenza, e che essi quindi già presuppongono. Dato comunque che questa presupposizione si estende non al contenuto determinato dei concetti, ma solo generalmente alla loro esistenza, la logica, presa nel suo complesso, può essere considerata scienza razionale pura. In tutte le altre scienze la ragione riceve contenuto dalle rappresentazioni intuitive: nella matematica dalle relazioni di spazio e di tempo, intuitivamente note prima di ogni esperienza; nella scienza naturale pura, ossia in ciò che noi sappiamo prima di ogni esperienza circa il corso della natura, il contenuto della scienza è prodotto dall'intelletto puro, ossia dalla conoscenza *a priori* della legge di causalità e del suo collegamento con le suddette intuizioni pure di spazio e di tempo. In tutte le altre scienze, tutto ciò che non è preso dalle intuizioni appena menzionate appartiene all'esperienza. *Sapere* significa in genere: avere in potere della propria mente, in modo da poterli riprodurre a piacere, giudizi tali, che abbiano la loro ragione sufficiente di conoscenza in qualcosa al di fuori di loro, cioè che siano *veri*. Soltanto la conoscenza astratta è dunque un sapere; questo è quindi condizionato dalla ragione, e degli animali non possiamo, a rigore, dire che *sappiano* qualcosa, sebbene abbiano la conoscenza intuitiva, e per questa anche memoria e appunto perciò fantasia, come dimostra inoltre il loro sognare. Noi attribuiamo loro coscienza, il cui concetto quindi, benché la parola sia stata presa da sapere [*scire*], coincide con quello di rappresentazione in genere, di qualunque specie sia. Perciò noi anche attribuiamo alle piante bensì la vita, ma non la coscienza. Il *sapere* è dunque la coscienza astratta, l'aver fissato in concetti della ragione ciò che è stato conosciuto generalmente per altra via.

§ 11

Sotto questo aspetto il vero contrapposto del *sapere* è dunque il *sentimento*, di cui dobbiamo pertanto inserire qui la trattazione. Il concetto che è espresso dalla parola *sentimento* ha sempre e solo un contenuto *negativo*, ossia questo, che qualcosa che è presente nella coscienza *non è concetto*, non è *conoscenza astratta della ragione*; di qualunque cosa del resto si tratti, essa rientra nel concetto di *sentimento,* la cui sfera sconfinatamente vasta comprende quindi le cose più eterogenee, di cui non si capisce mai come esse si riuniscano, finché non si sia visto che concordano solo in questo aspetto negativo di *non* essere concetti *astratti*. Giacché in quel concetto si trovano tranquillamente l'uno accanto all'altro gli elementi più diversi, anzi più ostili, come per esempio il sentimento religioso, il sentimento del piacere, il sentimento morale, il sentimento corporeo come tatto, come dolore, come senso dei colori, dei suoni e delle loro armonie e disarmonie, il sentimento di odio, di ribrezzo, di contentezza di sé, di onore, di vergogna, della ragione e del torto, il sentimento della verità, il sentimento estetico, il sentimento della forza, della debolezza, della salute, dell'amicizia, dell'amore ecc. ecc. Fra loro non c'è altra comunanza se non quella negativa che essi non sono una conoscenza razionale astratta; ma ciò appare massimamente evidente quando sotto quel concetto viene ricondotta la stessa conoscenza intuitiva *a priori* delle relazioni spaziali, e specialmente quella dell'intelletto puro, e in genere quando di ogni conoscenza, di ogni verità, di cui si è consci solo intuitivamente, ma che non si è sistemata ancora in concetti astratti, viene detto che la si *sente*. A chiarimento di ciò riporterò alcuni esempi presi da libri recenti, in quanto sono prove clamorose della mia spiegazione. Ricordo di aver letto nell'introduzione

a una traduzione tedesca di Euclide che, prima di procedere alle dimostrazioni, bisogna far disegnare ai principianti di geometria tutte le figure, perché *sentano* la verità geometrica già prima che la dimostrazione apporti loro la compiuta conoscenza. Nella *Critica dell'etica* di F. Schleiermacher si parla del pari del sentimento logico e matematico (p. 339), e anche del sentimento dell'uguaglianza o della diversità di due formule (p. 342); inoltre nella *Storia della filosofia* di Tennemann, vol. I, p. 361, si dice: «Si *sentiva* che i sofismi non erano giusti, ma non si riusciva a scoprire l'errore». Ma finché non si considera questo concetto di *sentimento* dal giusto punto di vista e non si riconosce quell'unica caratteristica negativa che soltanto gli è essenziale, esso, per l'eccessiva ampiezza della sua sfera e per il suo contenuto meramente negativo, determinato del tutto unilateralmente e assai scarso, è destinato a dare costantemente occasione a malintesi e a controversie. Poiché in tedesco abbiamo anche la parola *Empfindung* [sensazione] che significa pressappoco la stessa cosa [di *Gefühl*], sarebbe utile riservarla ai sentimenti corporei, come sottospecie. Ma l'origine di quel concetto di sentimento, sproporzionato rispetto a tutti gli altri, è senza dubbio la seguente. Tutti i concetti, e solo concetti sono quelli che sono espressi dalle parole, esistono soltanto per la ragione e procedono da essa; con loro si sta dunque già da un punto di vista unilaterale. Ma da un tale punto di vista, ciò che è vicino appare chiaro e viene posto come positivo; ciò che è lontano si confonde e ben presto viene riguardato ancora solo negativamente: così ogni nazione chiama straniere tutte le altre, il Greco chiama barbari tutti gli altri, l'Inglese chiama *continent* o *continental* tutto ciò che non è Inghilterra o inglese, il credente chiama tutti gli altri eretici o pagani, la nobiltà chiama tutti gli altri *roturiers*, lo studente chiama tutti gli altri filistei e così via. Della stessa

unilateralità, si può dire della stessa rozza ignoranza per superbia, si macchia, per strano che suoni, la stessa ragione, in quanto comprende nell'*unico* concetto di *sentimento* ogni modificazione della coscienza che soltanto non appartenga immediatamente alla *sua* maniera di rappresentarsi le cose, cioè che *non* sia *concetto astratto*. Essa ha dovuto finora scontarlo, per il fatto che il suo stesso procedere non le era divenuto chiaro attraverso una approfondita conoscenza di sé, con malintesi ed erramenti nel proprio dominio, giacché si è addirittura introdotta una speciale facoltà del sentimento, e se ne sono poi costruite teorie.

§ 12

Il *sapere*, come opposto contraddittorio del quale io ho or ora descritto il concetto di sentimento, è, come si è detto, ogni conoscenza astratta, cioè ogni conoscenza razionale. Ora però, dato che la ragione ripropone alla conoscenza sempre e solo ciò che ha ricevuto per altra via, essa in realtà non allarga il nostro conoscere, ma solo gli conferisce un'altra forma. Cioè fa conoscere in modo astratto e generale ciò che fu conosciuto intuitivamente, *in concreto*. Questo è però impareggiabilmente più importante di quanto, così espresso, non appaia a prima vista. Giacché ogni sicura conservazione, ogni comunicabilità e ogni sicura ed estesa applicazione della conoscenza al campo pratico dipende dal fatto che sia diventata un sapere, una conoscenza astratta. La conoscenza intuitiva vale sempre e soltanto per il caso singolo, riguarda solo ciò che è più vicino, e si ferma a questo, perché la sensibilità e l'intelletto possono abbracciare in realtà solo *un* oggetto per volta. Ogni attività continuata, coordinata e sistematica deve quindi muovere da

principi, cioè da un sapere astratto, e in base ad esso essere guidata. Così ad esempio la conoscenza che l'intelletto ha del rapporto di causa ed effetto, è bensì in sé molto più perfetta, più profonda e più esauriente di quanto se ne possa pensare *in abstracto*: soltanto l'intelletto conosce in maniera intuitiva, immediata e perfetta il modo di agire di una leva, di una carrucola o di una ruota d'ingranaggio, la stabilità di una volta ecc. Ma per la proprietà or ora toccata della conoscenza intuitiva di riferirsi solo a ciò che è immediatamente presente, il mero intelletto non basta per la costruzione di macchine e di edifici: al contrario, deve qui intervenire la ragione, porre al posto delle intuizioni concetti astratti, prendere questi ultimi a norma dell'agire, e se essi erano giusti, ne conseguirà la buona riuscita. Così anche, nella pura intuizione, conosciamo perfettamente l'essenza e la regolarità di una parabola, di un'iperbole e di una spirale; ma per fare di questa conoscenza una sicura applicazione nella realtà, bisogna che essa sia prima divenuta un sapere astratto, per il che certo essa poi perde il carattere intuitivo, guadagnando in compenso la sicurezza e la determinatezza del sapere astratto. Così ogni calcolo differenziale in realtà non allarga affatto la nostra conoscenza delle curve, non contiene nulla più di ciò che conteneva già la mera intuizione pura di esse, ma cambia la specie di conoscenza, trasforma quella intuitiva in una conoscenza astratta, cosa che è per l'applicazione ricchissima di conseguenze. Qui però si viene ora a parlare di un'altra particolarità della nostra facoltà conoscitiva, che finora non si era potuta far notare, in quanto non era ancora stata resa perfettamente chiara la differenza fra conoscenza intuitiva e conoscenza astratta. Ed è questa, che i rapporti di spazio non possono essere trasportati immediatamente e come tali nella conoscenza astratta: a ciò sono appropriate soltanto le grandezze

temporali, cioè i numeri. Solo i numeri possono essere espressi in concetti astratti ad essi esattamente corrispondenti, non le grandezze spaziali. Il concetto di mille è diverso dal concetto di dieci esattamente come entrambe le grandezze temporali lo sono nell'intuizione: con mille noi pensiamo a un determinato multiplo di dieci, in cui possiamo a piacere scomporre il mille per l'intuizione nel tempo, vale a dire possiamo contarlo. Ma fra il concetto astratto di un miglio e quello di un piede non c'è, senza alcuna rappresentazione intuitiva di entrambi e senza l'aiuto del numero, nessuna distinzione precisa e corrispondente a quelle grandezze stesse. In entrambi viene in genere pensata solo una grandezza spaziale, e se l'uno e l'altro devono essere distinti in modo sufficiente, o deve assolutamente venire in aiuto l'intuizione spaziale, cioè già deve essere abbandonato il campo della conoscenza astratta, oppure bisogna pensare la differenza in *numeri*. Se dunque si vuole avere conoscenza astratta dei rapporti spaziali, essi devono essere prima tradotti in rapporti temporali, cioè in numeri: per cui solo l'aritmetica, non la geometria, è dottrina universale delle quantità, e la geometria deve essere tradotta in aritmetica se deve avere comunicabilità, esatta determinatezza e applicabilità al campo pratico. Certo un rapporto spaziale può essere pensato come tale anche *in abstracto*, per esempio «il seno cresce in ragione dell'angolo»; ma se la quantità di questo rapporto deve essere espressa, c'è bisogno del numero. È questa necessità che lo spazio, con le sue tre dimensioni, sia tradotto nel tempo, che ha solo una dimensione, se si vuole avere una conoscenza astratta (ossia un *sapere*, non un mero intuire) dei suoi rapporti, è questa necessità che rende la matematica così difficile. Ciò diventa chiarissimo se confrontiamo l'intuizione delle curve con il loro calcolo analitico, o anche soltanto le tavole dei logaritmi

delle funzioni trigonometriche con l'intuizione dei rapporti variabili delle parti del triangolo che vengono da esse espressi: ciò che qui l'intuizione afferra con un solo sguardo, perfettamente e con estrema esattezza, cioè come il coseno decresca quando il seno cresce, come il coseno di un angolo sia il seno dell'altro, il rapporto inverso fra la diminuzione e la crescita dei due angoli ecc.; di quale enorme contesto di numeri, di quali laboriosi calcoli non si avrebbe bisogno per esprimere ciò *in abstracto*; come non deve il tempo, si può dire, tormentarsi, con la sua unica dimensione, per rendere le tre dimensioni dello spazio! Ma ciò era necessario se noi, allo scopo di applicarli, volevamo possedere, calati in concetti astratti, i rapporti di spazio: quelli non potevano passare in questi immediatamente, ma solo con la mediazione della grandezza puramente temporale, del numero, che soltanto si connette immediatamente con la conoscenza astratta. È inoltre degno di nota che lo spazio, come tanto si adatta all'intuizione e, mediante le sue tre dimensioni, permette di dominare facilmente anche rapporti complicati, così, per contro, si sottrae alla conoscenza astratta; viceversa il tempo rientra bensì facilmente nei concetti astratti, ma, per contro, dà all'intuizione pochissimo; la nostra intuizione dei numeri nel loro particolare elemento, il tempo puro, arriva, se non vi si aggiunge lo spazio, a malapena fino a dieci; al di sopra del dieci non abbiamo più se non concetti astratti, non più conoscenza intuitiva dei numeri; invece con ogni numero e con tutti i segni algebrici colleghiamo concetti astratti esattamente determinati.

Va qui osservato di passaggio che molti spiriti trovano piena soddisfazione solo in ciò che è conosciuto intuitivamente. Ciò che essi cercano è la causa e l'effetto dell'essere nello spazio mostrati intuitivamente: una dimostrazione euclidea, o una soluzione aritmetica di pro-

blemi spaziali, non dice loro nulla. Altri spiriti invece chiedono i concetti astratti che soltanto sono utili per l'applicazione e la comunicazione: essi hanno pazienza e memoria per astratti princìpi, formule, dimostrazioni in lunghe argomentazioni, e in calcoli i cui segni rappresentano le astrazioni più complicate. Questi cercano determinatezza, quelli evidenza intuitiva. La differenza è caratteristica.

Il sapere, la conoscenza astratta, ha il suo maggior valore nella comunicabilità e nella possibilità di essere conservata in forma fissa: solo per ciò essa diventa così inestimabilmente importante per la pratica. Uno può avere nel mero intelletto una conoscenza intuitiva immediata del nesso causale delle modificazioni e dei moti dei corpi naturali e trovare in essa piena soddisfazione; ma essa diventa adatta alla comunicazione solo dopo che egli l'abbia fissata in concetti. Una conoscenza della prima specie è bastevole anche per la pratica, sempreché egli anche ne imprenda da solo l'attuazione, cioè in un'azione eseguibile mentre la conoscenza intuitiva è ancora viva; ma non quando egli abbia bisogno dell'aiuto altrui, o anche solo di un agire proprio distribuito in diversi tempi, e quindi di un piano premeditato. Così per esempio un esperto giocatore di bigliardo può avere, solo nell'intelletto, solo per l'intuizione immediata, una conoscenza completa delle leggi d'urto dei corpi elastici fra loro, e ciò gli basta perfettamente; per contro solo lo scienziato di meccanica ha un vero sapere di quelle leggi, cioè una conoscenza *in abstracto* di esse. Anche per la costruzione di macchine quella conoscenza dell'intelletto meramente intuitiva basta, quando l'inventore della macchina la costruisce anche da solo, come spesso si vede fare ad artigiani di talento ma senz'alcuna scienza; non appena invece per il compimento di un'operazione meccanica, per la costruzione di una macchina o di un

edificio sono necessari più uomini e un'attività coordinata, esplicata in diversi momenti, colui che li dirige deve aver abbozzato il progetto *in abstracto*, e solo per il sussidio della ragione una tale attività coordinata è possibile. È comunque notevole che, in quella prima specie di attività, in cui uno deve compiere qualcosa da solo con un'azione ininterrotta, il sapere, l'applicazione della ragione, la riflessione possano essergli spesso addirittura di ostacolo, per esempio appunto nel gioco del bigliardo, nella scherma, nell'accordare uno strumento, nel canto: qui la conoscenza intuitiva deve dirigere l'attività in modo immediato: il passare per la riflessione la rende insicura, in quanto divide l'attenzione e confonde l'uomo. Per questo i selvaggi e gli uomini rozzi, che sono pochissimo abituati a pensare, compiono molti esercizi fisici, la lotta con gli animali, il tiro dell'arco e simili, con una sicurezza e rapidità che l'europeo riflessivo non raggiunge mai, appunto perché il suo riflettere lo fa tentennare ed esitare: giacché egli cerca per esempio di trovare il punto giusto, o il momento giusto, a uguale distanza da due estremi sbagliati; l'uomo primitivo li coglie in modo immediato, senza riflettere sulle vie sbagliate. Così anche non mi serve saper indicare *in abstracto* in gradi e in minuti l'angolo in cui devo appoggiare il rasoio, se non lo conosco intuitivamente, cioè se non l'ho in pugno. In egual modo disturbante è inoltre l'applicazione della ragione alla comprensione della fisionomia; anch'essa deve avvenire immediatamente per mezzo dell'intelletto: l'espressione, il significato dei lineamenti si possono solo *sentire*, si dice, cioè appunto non rientra nei concetti astratti. Ogni uomo ha la sua fisiognomica e la sua patognomica immediata e intuitiva; eppure l'uno riconosce più chiaramente dell'altro quella *signatura rerum*. Ma mettere insieme una fisiognomica *in abstracto* da insegnare e da imparare non è possibile, perché le

sfumature sono qui così sottili, che il concetto non può scendere fino ad esse; quindi il sapere astratto sta con esse nello stesso rapporto in cui un mosaico sta con un Van der Werft o con un Denner: come, per fine che il mosaico sia, la separazione tra le tessere rimane sempre e quindi non è possibile una transizione continua di un colore nell'altro; così anche i concetti, con la loro rigidezza e netta delimitazione, per quanto sottilmente li si possa suddividere con ulteriori determinazioni, sono sempre incapaci di raggiungere le sottili modificazioni dell'intuitivo, il che è poi ciò che, nella fisiognomica qui presa ad esempio, appunto importa.*

Questa stessa natura dei concetti, che li rende simili alle tessere di un mosaico, e in forza di cui l'intuizione rimane sempre la loro asintote, è anche la ragione per la quale nell'arte non si combina con essi nulla di buono. Se il cantante o il virtuoso vuole regolare la sua esecuzione con la riflessione, quella rimane lettera morta. Lo stesso vale del compositore, del pittore e naturalmente del poeta; per l'arte il concetto rimane sempre sterile: esso può guidare in essa solo la tecnica; il suo dominio è la scienza. Nel terzo libro esamineremo più da vicino per quale ragione tut-

* Sono perciò dell'opinione che la fisiognomica non possa andare con sicurezza oltre l'enunciazione di alcune regole affatto generali, come per esempio queste: sulla fronte e negli occhi si può leggere il carattere intellettuale, nella bocca e nella metà inferiore del volto il carattere etico, le manifestazioni della volontà; – fronte ed occhio si chiariscono a vicenda, ciascuna delle due cose, vista senza l'altra, è comprensibile solo a metà: – il genio non è mai senza una fronte alta, spaziosa, ben curvata; ma questa va spesso senza quello; – da un aspetto intelligente si può concludere all'intelligenza tanto più sicuramente, quanto più brutto è il viso, e da un aspetto stupido alla stupidaggine tanto più sicuramente, quanto più bello è il viso; perché la bellezza, come adeguatezza al tipo dell'umanità, porta già in sé e per sé anche l'espressione della chiarezza intellettuale, mentre la bruttezza opera al contrario, ecc.

ta l'arte autentica scaturisce dalla conoscenza intuitiva e mai dal concetto. Anche riguardo al contegno, alla personale piacevolezza nei rapporti con gli altri, il concetto serve solo negativamente, per trattenere gli scoppi grossolani dell'egoismo e della bestialità, come anche è sua opera lodevole la cortesia; ma ciò che nel contegno è attraente, grazioso, accattivante, ciò che è affettuoso e gentile, non deve essere derivato dal concetto, altrimenti

s'avverte l'intenzione e ci s'indispone.[1]

Ogni dissimulazione è opera della riflessione; ma essa non è sostenibile a lungo e ininterrottamente: *nemo potest personam diu ferre fictam*, dice Seneca, nel libro *De clementia*; per lo più essa viene poi anche riconosciuta e fallisce il suo effetto. Nei momenti cruciali della vita, quando c'è bisogno di rapidità nelle decisioni, di arditezza nell'agire e di prontezza e saldezza di riflessi, la ragione è bensì necessaria, ma, se prende il sopravvento e, con la confusione che crea, impedisce di trovare e adottare simultaneamente in maniera intuitiva, immediata e puramente intellettiva le giuste soluzioni, causando irrisolutezza, può facilmente rovinare tutto.

Infine anche la virtù e la santità non derivano dalla riflessione, bensì dall'intima profondità della volontà e del suo rapporto con la conoscenza. Questa trattazione appartiene a un luogo affatto diverso di quest'opera; qui voglio osservare soltanto che, nella ragione di intere nazioni, i dogmi che si riferiscono all'etica possono essere gli stessi, mentre l'agire può essere diverso in ogni individuo, e così anche inversamente: l'agire obbedisce, come si dice, ai *sentimenti*, cioè appunto non ai concetti, ossia per

[1] *fühlt man Absicht und man ist verstimmt.*
Goethe, *Torquato Tasso*, atto II, scena I, v. 969. [*N.d.C.*]

quanto riguarda il contenuto etico. I dogmi occupano l'oziosa ragione; l'agire procede da ultimo per la sua strada indipendentemente da loro, per lo più non secondo massime astratte, ma secondo massime inespresse, la cui espressione è appunto tutto l'uomo. Quindi, per quanto diversi siano i dogmi religiosi dei popoli, presso tutti la buona azione è accompagnata da inesprimibile contentezza e la cattiva da infinito orrore: nessuno scherno scuote la prima; nessuna assoluzione del confessore libera dal secondo. Tuttavia non si può negare per ciò che l'uso della ragione sia necessario nel praticare una condotta virtuosa; soltanto la ragione non ne è la fonte; la sua è una funzione subordinata, cioè quella di mantenere le risoluzioni prese e di richiamare alla mente le massime, per resistere alla debolezza del momento e per la coerenza dell'agire. Lo stesso ufficio essa svolge infine anche nell'arte, dove parimenti non può nulla nell'essenziale, ma sostiene l'esecuzione, appunto perché il genio non è a disposizione in ogni ora, mentre l'opera dev'essere tuttavia compiuta in tutte le parti e arrotondata in un tutto.*

§ 13

Tutte queste considerazioni, tanto dell'utilità quanto del danno dell'impiego della ragione, devono servire a rendere chiaro che, per quanto il sapere astratto sia il riflesso della rappresentazione intuitiva e sia fondato su di essa, tuttavia in nessun modo concorda con essa al punto da poterne dappertutto fare le veci; al contrario, non le corrisponde mai proprio esattamente; quindi, come abbiamo visto, molte delle funzioni umane vengono bensì esplicate solo con l'aiuto della ragione e di una meditata

* Ved. cap. 7 del secondo volume.

condotta, ma alcune anche meglio senza l'impiego di quella. Proprio questa incongruenza fra conoscenza intuitiva e conoscenza astratta, in forza della quale quest'ultima si avvicina a quella sempre e solo nella maniera in cui il lavoro musivo si avvicina alla pittura, è poi anche la causa di un fenomeno assai notevole, che, appunto come la ragione, è proprio esclusivamente della natura umana, e di cui le spiegazioni sempre di nuovo tentate finora sono però tutte insufficienti: intendo il *riso*. Per questa sua origine, non possiamo sottrarci a questo punto a un esame di esso, sebbene questo trattenga di nuovo il nostro procedere. Il *riso* nasce ogni volta da nient'altro che dall'incongruenza improvvisamente scorta fra un concetto e gli oggetti reali che per mezzo di esso erano stati pensati in una qualunque relazione, ed esso stesso è appunto solo l'espressione di questa incongruenza. Essa si produce spesso per il fatto che due o più oggetti reali vengono pensati per mezzo di un solo concetto e l'identità di quest'ultimo viene trasferita a quelli; ma poi una totale diversità di essi nel resto rende evidente che il concetto conveniva loro solo in un aspetto unilaterale. Altrettanto spesso è tuttavia un unico oggetto reale, quello la cui incongruenza con il concetto, sotto il quale esso era stato da una parte a ragione sussunto, diventa improvvisamente avvertibile. Quanto più giusta poi è da una parte la sussunzione di tali realtà sotto il concetto, e quanto più grande e stridente è d'altra parte la loro inadeguatezza rispetto ad esso, tanto più forte è l'effetto di ridicolo che scaturisce da questo contrasto. Ogni ridere nasce dunque a motivo di una sussunzione paradossale e pertanto inaspettata; è indifferente che si esprima a parole o a fatti. È questa in breve la vera spiegazione del ridicolo.

Non indugerò qui a raccontare aneddoti come esempi di esso, per illustrare con essi la mia spiegazione, giacché quest'ultima è così semplice e comprensibile che

non ne ha bisogno, e come prova di essa va bene in ugual modo ogni fatto ridicolo di cui il lettore si ricordi. Ben riceve invece la nostra spiegazione conferma e chiarimento insieme dalla distinzione di due specie di ridicolo, in cui esso si suddivide, e che derivano appunto da quella spiegazione. O cioè due o più oggetti reali molto diversi, rappresentazioni intuitive, hanno preceduto nella conoscenza, e li si è arbitrariamente identificati attraverso l'unità di un concetto che li abbraccia entrambi, e questa specie di ridicolo si chiama arguzia; o invece, inversamente, il concetto esiste per primo nella conoscenza, e si passa quindi da esso alla realtà e all'operare su di essa, all'agire: oggetti che sono per il resto radicalmente diversi, ma che sono pensati tutti in quel concetto e vengono poi considerati e trattati in modo uguale, finché la loro grande differenza restante si manifesta, con sorpresa e stupore di chi agisce, e questa specie di ridicolo si chiama *stoltezza*. Pertanto ogni ridicolo è o un tratto di spirito o un'azione stolta, a seconda che si proceda dalla discrepanza degli oggetti all'identità del concetto oppure viceversa: nel primo caso sempre volontariamente, nel secondo sempre involontariamente e per imposizione dall'esterno. Capovolgere ora in apparenza questo punto di partenza e mascherare lo spirito da stoltezza, è invece arte del buffone di corte e del pagliaccio. Costui, ben consapevole della diversità degli oggetti, riunisce questi ultimi, con celato spirito, sotto un solo concetto, muovendo poi dal quale riceve dalla diversità degli oggetti successivamente trovata quella sorpresa che egli stesso si era preparata. Da questa breve ma bastevole teoria del ridicolo risulta che, messo da parte l'ultimo caso dei burloni, l'arguzia si manifesta sempre in parole, la stoltezza invece per lo più in azioni, sebbene si manifesti anche in parole, quando cioè esprime soltanto il suo proposito invece di attuarlo

realmente, o anche quando si manifesta in meri giudizi ed opinioni.

Alla stoltezza appartiene anche la *pedanteria*. Essa nasce dall'aver poca fiducia nel proprio intelletto e dal non poter perciò lasciare ad esso di riconoscere immediatamente il giusto nel caso singolo, quindi dal porlo in tutto e per tutto sotto la tutela della ragione, servendosi di questa dappertutto, cioè dal voler sempre partire da concetti, regole e massime universali, e dal volersi sempre attenere esattamente ad essi, nella vita, nell'arte e perfino nella buona condotta etica. Di qui l'attaccamento, proprio della pedanteria, alla forma, alle maniere, all'espressione e alla parola, che per essa prendono il posto dell'essenza della cosa. Qui dunque si vede subito l'incongruenza fra il concetto e la realtà, si vede come quello non discenda mai alla singolarità, e come la sua generalità e rigida determinatezza non possa mai adattarsi esattamente alle sottili sfumature e alle molteplici modificazioni della realtà. Con le sue massime universali il pedante nella vita si trova quasi sempre in difficoltà, appare malaccorto, insulso, inetto; nell'arte, per la quale il concetto è sterile, produce aborti privi di vita, rigidi, manierati. Neanche nel rispetto etico il proposito di agire bene o nobilmente può essere attuato dappertutto secondo massime astratte; perché in molti casi la conformazione delle circostanze, sfumata in modo infinitamente sottile, rende necessaria una scelta del giusto che provenga immediatamente dal carattere, in quanto l'impiego di massime meramente astratte da una parte, adattandosi esse solo a metà, dà risultati errati, e da un'altra non è attuabile, essendo quelle estranee al carattere individuale di colui che agisce e quest'ultimo non si lascia mai negare del tutto: donde poi seguono incoerenze. Non possiamo assolvere del tutto Kant, in quanto egli pone come condizione del valore morale di

un'azione che essa sia compiuta in base a massime astratte puramente razionali, senza alcuna inclinazione o momentaneo trasporto, dal rimprovero di causare pedanteria morale; rimprovero che è anche il senso dell'epigramma di Schiller intitolato *Scrupolo di coscienza*. Quando, specialmente in questioni politiche, si parla di dottrinari, teorici, eruditi ecc., s'intendono sempre dei pedanti, ossia persone che conoscono sì le cose *in abstracto*, ma non *in concreto*. L'astrazione consiste nell'eliminare in pensiero le determinazioni più particolari; ma proprio queste contano moltissimo nella pratica.

Per completare la teoria è da menzionare ancora una falsa specie di arguzia, il gioco di parole, *calembour*, *pun*, a cui si può ravvicinare anche il doppio senso, *l'équivoque*, e il cui uso principale è l'osceno (la scurrilità). Come l'arguzia stringe sotto un solo concetto due oggetti reali molto diversi, così il gioco di parole stringe, sfruttando il caso, due concetti diversi sotto una sola parola: ne risulta lo stesso contrasto, ma molto più fiacco e superficiale, perché non è scaturito dall'essenza delle cose, bensì dal caso delle denominazioni. Nell'arguzia l'identità è nel concetto, la diversità nella realtà; mentre nel gioco di parole la diversità è nei concetti e l'identità nella realtà, a cui il suono delle parole appartiene. Si potrebbe dire, sia pure con un paragone un po' troppo ricercato, che il gioco di parole sta con l'arguzia nello stesso rapporto in cui l'iperbole del cono superiore rovesciato sta con quello dell'inferiore. Il fraintendimento della parola invece, o il *qui pro quo*, è il *calembour* involontario, e sta con questo nello stesso rapporto in cui la stoltezza sta con l'arguzia; quindi anche chi è duro d'orecchi, altrettanto che lo stolto, finisce spesso col dar materia al riso, e i cattivi scrittori di commedie si servono del primo invece che del secondo per suscitare il riso.

Ho considerato qui il riso solo dal lato psichico; riguardo a quello fisico rimando a ciò che su di esso è detto nei *Parerga*, vol. II, cap. 6°, § 96, p. 134 (prima ediz.).*

§ 14

Da tutte queste svariate considerazioni, dalle quali spero che la differenza e la relazione tra il modo di conoscere della ragione, il sapere, il concetto da una parte, e la conoscenza immediata dell'intuizione puramente sensibile e matematica e l'apprensione mediante l'intelletto dall'altra, siano state portate a piena chiarezza, e inoltre dalle trattazioni incidentali del sentimento e del riso, a cui siamo stati quasi inevitabilmente condotti dall'esame di quella singolare relazione tra i nostri modi di conoscere, – torno ormai indietro per proseguire la trattazione della scienza, come terzo privilegio che, oltre al linguaggio e all'agire ponderato, la ragione conferisce all'uomo. L'esame generale della scienza, che qui ci incombe, riguarderà in parte la sua forma, in parte il fondamento dei suoi giudizi e infine anche il suo contenuto.

Abbiamo visto che, eccettuata la base della logica pura, nessun sapere ha in genere origine nella ragione stessa; bensì, acquistato in un altro modo come conoscenza intuitiva, è calato in essa, trapassando in tal modo in una forma di conoscenza del tutto diversa, quella astratta. Ogni *sapere*, cioè ogni conoscenza elevata *in abstracto* alla coscienza, sta alla *scienza* vera e propria come un frammento sta al tutto. Ogni uomo ha raggiunto, attraverso l'esperienza, attraverso l'osservazione di ciò che in particolare lo circonda, un sapere circa svariate cose; ma solo chi si pone come compito di raggiungere una cono-

* Ved. cap. 8 del secondo volume.

scenza completa *in abstracto* di una qualunque specie di oggetti, aspira alla scienza. Solo per mezzo del concetto egli può isolare quella specie; quindi alla base di ogni scienza sta un concetto, per mezzo del quale la parte viene pensata staccata dal complesso di tutte le cose, e di questa parte la scienza promette una conoscenza completa *in abstracto*: per esempio il concetto delle relazioni spaziali, o dell'agire dei corpi inorganici gli uni sugli altri, o della natura delle piante, degli animali, o delle modificazioni successive della superficie del globo terrestre, o delle modificazioni del genere umano nel suo complesso, o della formazione di una lingua ecc. Se la scienza volesse conseguire la conoscenza del suo oggetto con l'indagare una per una tutte le cose pensate col concetto, finché non avesse così a poco a poco conosciuto il tutto; da un lato nessuna memoria umana basterebbe, dall'altro non si potrebbe raggiungere nessuna certezza di completezza. Quindi essa utilizza la proprietà delle sfere di concetti sopra illustrata di includersi reciprocamente, considerando principalmente le sfere più ampie che siano contenute nell'ambito del concetto del suo oggetto; una volta che essa abbia determinato le loro relazioni reciproche, è con ciò stesso determinato generalmente anche tutto ciò che in esse è pensato e che può poi, mediante l'isolamento di sfere di concetti sempre più ristrette, essere determinato sempre più esattamente. In tal modo diviene possibile che una scienza abbracci completamente il suo oggetto. Questo cammino che essa percorre per giungere alla conoscenza, cioè dal generale al particolare, la distingue dal sapere comune; quindi la forma sistematica è un segno essenziale e caratteristico della scienza. Il collegamento delle sfere di concetti più generali di ogni scienza, cioè la conoscenza dei suoi principi supremi, è condizione indispensabile del suo apprendimento; fino a che punto ci si voglia poi spingere da quelli ai prin-

cipi più particolari, è facoltativo e non accresce la profondità, ma solo l'estensione dell'erudizione. Il numero dei principi superiori, a cui tutti gli altri sono subordinati, è molto diverso nelle diverse scienze, sicché in alcune c'è più subordinazione, in altre più coordinazione; nel quale riguardo quelle richiedono più il discernimento, queste più la memoria. Era già noto* agli scolastici che, poiché il sillogismo richiede due premesse, nessuna scienza può muovere da un unico principio superiore non ulteriormente derivabile; deve invece averne più o almeno due. Le scienze propriamente classificanti: la zoologia, la botanica e anche la fisica e la chimica, in quanto queste ultime riconducono ogni agire inorganico a poche forze fondamentali, hanno la maggiore subordinazione; invece la storia non ne ha veramente una, giacché la parte generale di essa consiste semplicemente nel prospettare i periodi principali, da cui però non si possono derivare gli avvenimenti particolari, che sono a loro subordinati solo quanto al tempo, mentre sono coordinati quanto al concetto. Quindi la storia, in senso rigoroso, è bensì un sapere, ma non una scienza. Nella matematica gli assiomi sono bensì, secondo la trattazione euclidea, i soli principi superiori indimostrabili, tutte le dimostrazioni essendo ad essi, in modo graduale, strettamente subordinate; tuttavia questa trattazione non è ad essa essenziale, e in realtà ogni teorema dà inizio a una nuova costruzione spaziale, che di per sé è indipendente dalle precedenti e può in verità essere conosciuta anche in modo pienamente indipendente da esse, di per se stessa, nella pura intuizione dello spazio, in cui anche la costruzione più complicata è in realtà così immediatamente evidente come l'assioma; ma di ciò più ampiamente in seguito. Frattanto ogni principio matematico rimane

* Suarez, *Disput. metaphysicae, disp.* III, *sect.* 3 *tit.* 3.

sempre una verità universale, che vale per innumerevoli casi singoli, e ad essa anche è essenziale un procedere graduale dai principi semplici a quelli complicati, che sono riconducibili a quelli semplici; dunque la matematica è sotto ogni aspetto scienza. La perfezione di una scienza come tale, cioè quanto alla forma, consiste nel fatto che la subordinazione dei principi sia la maggiore possibile e la loro coordinazione la minore possibile. Il talento genericamente scientifico è per conseguenza la capacità di subordinare le sfere di concetti secondo le loro diverse determinazioni, affinché, come Platone ripetutamente raccomanda, la scienza non sia costituita semplicemente da un principio generale e, immediatamente sotto di esso, da una sterminata varietà di casi posti gli uni accanto agli altri; bensì la conoscenza proceda gradualmente, scendendo da ciò che è più generale a ciò che è particolare, attraverso concetti intermedi e suddivisioni fatte secondo determinazioni sempre più particolari. Secondo i termini di Kant, questo si chiama soddisfare in ugual misura la legge di omogeneità e quella di specificazione. Ma proprio dal fatto che questo costituisce la vera e propria perfezione scientifica, risulta che il fine della scienza non è una maggiore certezza: giacché quest'ultima può averla in ugual misura anche la più sconnessa conoscenza particolare; bensì una maggiore facilità del sapere, grazie alla forma di esso, e la possibilità in tal modo data della sua completezza. È perciò un'opinione corrente sì, ma assurda, che il carattere scientifico della conoscenza consista nella maggiore certezza, ed altrettanto sbagliata è l'affermazione da essa scaturita che solo la matematica e la logica siano scienze in senso vero e proprio, perché solo in esse c'è, per la loro totale apriorità, irrefragabile certezza di conoscenza. Non si può contestare loro quest'ultimo pregio: soltanto, esso non dà loro nessuno speciale diritto al carattere scientifico,

che risiede non nella sicurezza, ma nella forma sistematica della conoscenza fondata dal discendere graduale dal generale al particolare. Questo procedere della conoscenza dal generale al particolare che è proprio delle scienze, comporta che molte cose vengano in esse fondate per deduzione da principi precedenti, cioè mediante dimostrazioni, e ciò ha causato l'antico errore di credere che solo ciò che è dimostrato sia perfettamente vero e che ogni verità abbisogni di una dimostrazione; poiché invece, al contrario, ogni dimostrazione abbisogna di una verità non dimostrata, che alla fine sostenga la dimostrazione o anche a loro volta le prove di essa; una verità fondata in modo immediato è quindi da preferire a quella fondata su una dimostrazione, come l'acqua della sorgente a quella dell'acquedotto. L'intuizione, in parte pura *a priori*, come quella che fonda la matematica, in parte empirica *a posteriori*, come quella che fonda tutte le altre scienze, è la fonte di ogni verità e la base di ogni scienza. (È da eccettuare solo la logica, fondata sulla conoscenza non intuitiva e tuttavia immediata da parte della ragione delle sue proprie leggi.) Non i giudizi dimostrati, né le loro dimostrazioni, bensì quei giudizi attinti immediatamente dall'intuizione e fondati su di essa, invece che su una qualsiasi dimostrazione, sono nella scienza ciò che il sole è nel sistema cosmico: giacché da essi promana ogni luce, dalla quale illuminati gli altri risplendono. Fondare immediatamente sull'intuizione la verità di tali primi giudizi, estrarre tali fondamenti della scienza dalla folla sterminata delle cose reali: è questa l'opera del *giudizio*, che consiste nella facoltà di trasferire in modo giusto e preciso nella coscienza astratta ciò che è conosciuto intuitivamente, ed è pertanto l'intermediario fra intelletto e ragione. Solo una forza di giudizio eccezionale, che sorpassi la misura ordinaria in un individuo, può far progredire realmente le scienze; mentre ar-

guire principi da principi, dimostrarli e dedurli, può fare chiunque abbia sana ragione. Deporre invece e fissare per la riflessione in appropriati concetti ciò che è stato conosciuto intuitivamente, in modo che da una parte ciò che è comune a molti oggetti reali venga pensato mediante *un solo* concetto, e dall'altra ciò che in loro è diverso venga pensato mediante altrettanti concetti, e quindi il diverso, nonostante una parziale concordanza, venga riconosciuto e pensato come diverso, ma poi anche l'identico, nonostante una parziale diversità, venga riconosciuto e pensato come identico, il tutto in conformità dello scopo e del punto di vista ogni volta adottati: tutto ciò fa il *giudizio*. La mancanza di giudizio è la *scempiaggine*. Lo scempio misconosce ora la parziale o relativa diversità di ciò che è sotto un aspetto identico, ora l'identità di ciò che è relativamente o parzialmente diverso. Del resto anche a questa interpretazione del giudizio si può applicare la partizione kantiana del giudizio in riflettente e sussumente, a seconda cioè che esso passi dagli oggetti intuitivi al concetto, o da questo a quelli, in entrambi i casi sempre mediando fra la conoscenza intuitiva dell'intelletto e quella riflessiva della ragione. Non ci può essere nessuna verità che possa essere ricavata assolutamente con i soli sillogismi; e invece la necessità di fondarla soltanto con i sillogismi è sempre e solo relativa, anzi soggettiva. Dato che tutte le dimostrazioni sono sillogismi, per una verità nuova bisogna cercare non anzitutto una dimostrazione, bensì l'evidenza immediata, e solo finché questa manchi si può produrre provvisoriamente una dimostrazione. Nessuna scienza può essere in tutto e per tutto dimostrabile; non più di quanto un edificio possa ergersi nell'aria: tutte le sue dimostrazioni devono ricondurre a qualcosa di intuitivo e quindi non più dimostrabile. Giacché tutto il mondo della riflessione poggia sul ed è radicato nel mondo intuitivo. Ogni *evi-*

denza ultima, cioè originaria, è *intuitiva*; lo dice la parola stessa. Pertanto essa è o empirica o invece fondata sull'intuizione *a priori* delle condizioni dell'esperienza possibile; in entrambi i casi quindi fornisce conoscenza soltanto immanente, non trascendente. Ogni concetto ha il suo valore e la sua esistenza solo nel rapporto, anche se molto mediato, con una rappresentazione intuitiva; ciò che vale per i concetti, vale anche per i giudizi composti con essi, e per tutte le scienze. Dev'essere perciò in qualche modo possibile conoscere anche immediatamente senza dimostrazioni e senza deduzioni ogni verità che venga trovata con deduzioni e comunicata con dimostrazioni. Certo ciò è massimamente difficile per molti complicati principi matematici, a cui noi perveniamo soltanto con catene di deduzioni, come per esempio al calcolo dei seni e delle tangenti in tutti gli archi arriviamo mediante deduzioni dal teorema di Pitagora; ma anche una tale verità non può poggiare essenzialmente e solo su principi astratti, e anche le relazioni spaziali che stanno a fondamento di essa devono poter essere messe in risalto per l'intuizione pura *a priori* in maniera tale che la loro enunciazione astratta venga fondata in modo immediato. Ma del dimostrare in matematica si dirà subito per esteso.

Si parla certo spesso e in tono enfatico di scienze che poggiano in tutto su giuste deduzioni tratte da premesse sicure e sono perciò irrefragabilmente vere. Ma con catene di deduzioni puramente logiche non si riceverà mai, per vere che siano le premesse, più di una chiarificazione ed esplicitazione di ciò che già si trova bell'e pronto nelle premesse; si esporrà dunque solo *explicite* ciò che ivi era inteso *implicite*. Con quelle vantate scienze si intendono comunque specialmente quelle matematiche, principalmente l'astronomia. Ma la sicurezza di quest'ultima proviene dal fatto che a fondamento di es-

sa sta l'intuizione data *a priori*, cioè infallibile, dello spazio, mentre tutte le relazioni spaziali seguono l'una dall'altra, con una necessità (ragione dell'essere) che fornisce certezza *a priori*, e si possono quindi dedurre con sicurezza l'una dall'altra. A queste determinazioni matematiche si aggiunge qui ancora un'unica forza naturale, la gravità, che agisce esattamente nel rapporto delle masse col quadrato della distanza, e infine la legge d'inerzia, resa sicura *a priori*, perché derivante da quella di causalità, oltre al dato empirico del movimento impresso una volta per tutte a ciascuna di quelle masse. Questo è tutto il materiale dell'astronomia, che, tanto per la sua semplicità quanto per la sua sicurezza, conduce a risultati saldi e, in virtù della grandezza e dell'importanza degli oggetti, molto interessanti. Se io per esempio conosco la massa di un pianeta e la distanza del suo satellite da esso, posso ricavare con sicurezza il tempo di rivoluzione del satellite, in base alla seconda legge di Keplero; ma il fondamento di questa legge è che, a questa distanza, solo una determinata velocità vincola il satellite al pianeta e contemporaneamente lo trattiene dal precipitare su di esso. Dunque solo su tale base geometrica, cioè per mezzo di una intuizione *a priori*, e inoltre con l'applicazione di una legge naturale, qui si può giungere lontano con le deduzioni, poiché esse sono qui per così dire solo ponti per passare da *un*'intuizione all'altra; ma non è la stessa cosa quando si tratta di pure e semplici deduzioni per via esclusivamente logica. L'origine delle prime verità fondamentali dell'astronomia è però propriamente l'induzione, cioè una condensazione di ciò che è dato in molte intuizioni in un giudizio giusto fondato in maniera immediata: in base a questo vengono poi formate ipotesi, la cui conferma da parte dell'esperienza, come induzione che si avvicina alla completezza, fornisce la prova di quel primo giudizio. Per esempio il

moto apparente dei pianeti è conosciuto empiricamente: dopo molte ipotesi sbagliate sulla connessione spaziale di questo movimento (orbita planetaria), fu infine trovata quella giusta, poi furono trovate le leggi che esso segue (leggi di Keplero) e da ultimo anche la causa di queste (gravitazione universale); a tutte le ipotesi diede perfetta certezza la concordanza empiricamente conosciuta di tutti i casi occorrenti con esse e con le deduzioni tratte da esse, ossia l'induzione. Pervenire all'ipotesi fu cosa del giudizio, che comprese e quindi espresse esattamente il fatto dato; ma fu l'induzione, cioè molteplice intuizione, che ne confermò la verità. Ma questa potrebbe essere fondata anche in modo immediato da un'unica intuizione empirica, se soltanto potessimo percorrere liberamente gli spazi cosmici e avessimo occhi telescopici. Conseguentemente neanche qui le deduzioni sono la fonte essenziale ed unica della conoscenza, ma sempre in realtà solo un espediente.

Infine vogliamo ancora osservare, per presentare un terzo esempio di altro genere, che neanche le cosiddette verità metafisiche, cioè le verità come quelle che Kant elenca nei *Princìpi metafisici della scienza della natura*, devono alle dimostrazioni la loro evidenza. Ciò che è certo *a priori*, noi lo conosciamo immediatamente: esso ci è noto, come forma di ogni conoscenza, con la più grande necessità. Per esempio che la materia persista, cioè che non possa né cominciare né finire, noi lo sappiamo immediatamente come verità negativa: giacché la nostra intuizione pura dello spazio e del tempo dà la possibilità del movimento; l'intelletto dà, nella legge di causalità, la possibilità del cambiamento della forma e della qualità; ma per un principiare o svanire della materia ci mancano le forme di rappresentabilità. Quindi quella verità è stata evidente in ogni tempo, dappertutto e a ognuno, né mai è stata messa seriamente in dubbio;

il che non potrebbe essere, se la sua ragione di conoscenza non fosse altra che la dimostrazione di Kant, così difficile e procedente su punte di spilli. Anzi, io ho inoltre trovato sbagliata (come è spiegato nell'*Appendice*) la dimostrazione di Kant e ho sopra mostrato che il persistere della materia è da dedurre non dalla parte che ha il tempo nella possibilità dell'esperienza, bensì da quella che ha lo spazio. Il proprio fondamento di tutte le verità dette in questo senso metafisiche, cioè delle espressioni astratte delle forme necessarie e universali del conoscere, non può risiedere a sua volta in principi astratti, ma solo nella coscienza immediata delle forme della rappresentazione, che si manifesta *a priori* con enunciazioni apodittiche, noncuranti di qualsiasi confutazione. Se se ne vuol dare, ciò nonostante, una prova, questa può consistere solo nel dimostrare che, in qualche verità non contestata, quella da dimostrare è già contenuta come parte o come presupposto. Così, per esempio, io ho mostrato che ogni intuizione empirica contiene già l'applicazione della legge di causalità, la cui conoscenza è quindi condizione di ogni esperienza e perciò non può essere da questa data e condizionata, come sosteneva Hume. Le prove sono fatte in genere meno per coloro che vogliono imparare che per coloro che vogliono disputare. Questi ultimi negano caparbiamente la conoscenza fondata in modo immediato. Solo la verità può essere coerente da tutti i lati; bisogna dunque mostrare a costoro che essi concedono sotto *una* forma e indirettamente ciò che negano sotto un'altra forma e direttamente, dunque il necessario nesso logico fra ciò che è negato e ciò che è concesso.

Ma la forma scientifica, cioè la subordinazione di tutto ciò che è particolare a un principio generale e così sempre salendo, comporta inoltre che la verità di molti principi venga fondata solo logicamente, cioè con la lo-

ro dipendenza da altri principi, dunque con ragionamenti che si presentano in pari tempo come prove. Ma non bisogna mai dimenticare che tutta questa forma è solo un mezzo per facilitare la conoscenza, e non già un mezzo per ottenere una maggiore certezza. È più facile conoscere la natura di un animale in base alla specie a cui appartiene, e così salendo in base al *genus*, alla famiglia, all'ordine e alla classe, che non studiare per sé l'animale ogni volta dato; ma la verità di tutti i principi derivati con deduzioni è sempre e solo condizionata e da ultimo dipendente da qualche altra, che non è basata su deduzioni bensì sull'intuizione. Se quest'ultima fosse per noi sempre così accessibile come la derivazione per mezzo di una deduzione, essa sarebbe nettamente da preferire. Giacché ogni derivazione da concetti è sempre esposta, per il molteplice incrociarsi delle sfere sopra mostrato e per la determinazione spesso oscillante del loro contenuto, a molti inganni, del che sono esempi tante prove di dottrine false e sofismi di ogni specie. I sillogismi sono bensì pienamente certi quanto alla forma, ma sono insicurissimi quanto alla loro materia, i concetti; poiché in parte le sfere di questi spesso non sono determinate abbastanza nettamente, e in parte si intersecano così variamente, che una sfera è contenuta parzialmente in molte altre, e si può dunque passare arbitrariamente da essa nell'una o nell'altra di queste, e di là ancora oltre, come già esposto. O con altre parole: il *terminus minor* e anche il *medius* possono essere sempre subordinati a diversi concetti, da cui si sceglie a piacere il *terminus major* e il *medius*, e perciò poi la conclusione riesce diversa. L'evidenza immediata è per conseguenza sempre da preferire di gran lunga alla verità dimostrata, e questa è da accettare solo quando quella sarebbe da ricercare troppo lontano, non già quando si trovi altrettanto vicino o addirittura più vicino dell'al-

tra. Perciò abbiamo sopra visto che in realtà nella logica, in cui la conoscenza immediata ci è in ogni caso singolo più vicino di quella derivata e scientifica, noi guidiamo il nostro pensiero sempre e solo secondo la conoscenza immediata delle leggi del pensiero e lasciamo la logica inutilizzata.*

§ 15

Se noi ora, forti della nostra convinzione che l'intuizione è la prima fonte di ogni evidenza, e che soltanto il rapporto diretto o indiretto con essa è verità assoluta, che inoltre la via più corta per arrivare ad essa è sempre la più sicura, dato che ogni mediazione attraverso concetti espone a molti inganni; se noi, dico, ci volgiamo con questa convinzione alla *matematica*, quale è stata fondata come scienza da Euclide e quale è in complesso rimasta fino al giorno d'oggi; non possiamo fare a meno di trovare strana, anzi assurda la via che essa segue. Noi richiediamo che ogni fondamento logico sia ricondotto a uno intuitivo; essa invece si adopera con grande fatica appositamente per respingere l'evidenza intuitiva ad essa particolare, sempre vicina, per sostituirla con un'evidenza logica. Dobbiamo convenire che ciò è come se uno si tagliasse le gambe per camminare con le grucce, o come quando il principe, nel *Trionfo della sensibilità*, fugge via dalla bella natura vera per gioire di una decorazione di teatro che la imita.[1] Devo qui ricordare ciò che ho detto nel sesto capitolo del trattato sul principio di ragione, e lo presuppongo in fresca memoria e completamente pre-

* Ved. cap. 12 del secondo volume.

[1] È il principe Oronare nel *Triumph der Empfindsamkeit* (Leipzig 1787) di Goethe, atto II. [*N.d.C.*]

sente al lettore; sicché vi ricollego qui le mie osservazioni, senza spiegare di nuovo la distinzione fra la mera ragione di conoscenza di una verità matematica, che può essere data logicamente, e la ragione dell'essere, che è la connessione immediata, conoscibile solo intuitivamente, fra le parti dello spazio e del tempo, e la cui penetrazione soltanto procura soddisfazione vera e conoscenza a fondo, mentre la mera ragione di conoscenza rimane sempre alla superficie, e può bensì dare un sapere *che* la cosa è così, ma non uno sul *perché* essa è così. Euclide seguì quest'ultima via, con chiaro pregiudizio per la scienza. Giacché per esempio fin dal principio, dove dovrebbe dimostrare una volta per tutte come nel triangolo angoli e lati si determinino reciprocamente e siano cause ed effetti gli uni degli altri, secondo la forma che il principio di ragione ha nel mero spazio, e che colà, come dappertutto, dà la necessità che una cosa sia com'è; perché un'altra completamente diversa da essa è così com'è; invece di dare in tal modo una conoscenza a fondo dell'essenza del triangolo, egli enuncia sul triangolo alcuni principi sconnessi, arbitrariamente scelti, e dà di essi una ragione di conoscenza logica, con una dimostrazione laboriosa, condotta logicamente, in conformità del principio di contraddizione. Invece di una conoscenza esauriente di questi rapporti spaziali, si ricevono quindi solo alcuni risultati tratti da essi e arbitrariamente comunicati, e si è nel caso di uno, a cui si mostrino le diverse operazioni di una complicata macchina, ma se ne nascondano l'intima struttura e il funzionamento. Che ciò che Euclide dimostra sia tutto così, bisogna, costretti dal principio di contraddizione, concedere; ma *perché* sia così, non lo si apprende. Si ha quindi quasi la spiacevole sensazione che si prova dopo un gioco di prestigio, ed effettivamente la maggior parte delle dimostrazioni di Euclide è sorprendentemente simile a un tale gioco. Quasi sempre la ve-

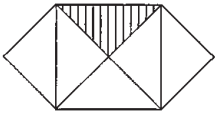
rità entra per la porta di servizio, risultando *per accidens* da qualche circostanza secondaria. Spesso una dimostrazione apagogica chiude tutte le porte, l'una dopo l'altra, lasciando aperta solo quell'una, per la quale poi semplicemente bisogna perciò entrare. Spesso vengono tracciate, come nel teorema di Pitagora, delle linee senza che se ne sappia il perché; successivamente si vede che erano lacci che si stringono inaspettatamente, intrappolando l'assenso del discente, che deve poi concedere stupito ciò che, quanto al suo costrutto intimo, gli rimane assolutamente incomprensibile, tanto che egli può studiare tutto Euclide senza giungere a capire veramente le leggi dei rapporti spaziali, e imparando invece a memoria, in luogo di quelle, solo alcuni risultati da esse tratti. Questa conoscenza propriamente empirica e non scientifica somiglia a quella del medico, che conosce la malattia e il rimedio contro di essa, ma non la connessione dell'uno con l'altra. Ma tutto ciò è la conseguenza, quando si respinge a capriccio la forma di fondazione e di evidenza propria a una specie di conoscenza, e se ne introduce forzosamente, in luogo di essa, una estranea alla sua natura. Tuttavia la maniera in cui ciò è stato compiuto da Euclide merita del resto ogni ammirazione, che per tanti secoli gli è stata tributata. Essa è giunta al punto che il suo modo di trattare la matematica è stato ritenuto il modello di ogni esposizione scientifica, secondo cui ci si sforzò addirittura di modellare tutte le altre scienze, ma da cui più tardi ci si ritrasse, senza saper bene il perché. Ai nostri occhi il metodo adottato da Euclide per la matematica può tuttavia apparire solo una brillantissima assurdità. Ora, però, di ogni grande aberrazione che riguardi la vita o la scienza, coltivata con intenzione e con metodo e per di più accompagnata dal consenso universale, si può ben sempre dimostrare la ragione nella filosofia al suo tempo dominante. Per primi gli eleati avevano sco-

perto la differenza, anzi spesso il conflitto, fra l'intuìto, φαινόμενον e il pensato, νοούμενον,* e l'avevano variamente utilizzato per i loro filosofemi, e anche per sofismi. Ad essi seguirono più tardi i megarici, i dialettici, i sofisti, i neoaccademici e gli scettici; questi richiamarono l'attenzione sull'apparenza, cioè sull'illusione dei sensi o piuttosto dell'intelletto che trasforma in intuizione i loro dati. Questa illusione ci fa spesso vedere cose a cui la ragione nega con sicurezza la realtà, per esempio il bastone spezzato nell'acqua e simili. Si vide che non ci si poteva fidare illimitatamente dell'intuizione sensibile e si concluse affrettatamente che solo il pensiero logico razionale fondava la verità; sebbene Platone (nel *Parmenide*), i megarici, Pirrone e i neoaccademici mostrassero con esempi (nello stesso modo in cui lo fece più tardi Sesto Empirico) come d'altra parte anche i sillogismi e i concetti inducessero in errore, producessero anzi paralogismi e sofismi, che sorgono molto più facilmente e sono molto più difficili da eliminare dell'illusione nell'intuizione sensibile. Frattanto dunque quel razionalismo sorto in opposizione all'empirismo mantenne il sopravvento, e in conformità di esso Euclide elaborò la matematica, poggiando dunque per forza di cose sull'evidenza intuitiva (φαινόμενον) i soli assiomi, e tutto il resto invece su sillogismi (νοούμενον). Il suo metodo rimase dominante per tutti i secoli, e doveva rimanerlo, fintantoché la pura intuizione *a priori* non fosse stata distinta da quella empirica. Sembra bensì che Proclo, commentatore di Euclide, abbia già pienamente scorto quella distinzione, come mostra il passo di detto commentatore che Keplero ha tradotto in latino nel suo libro *de harmonia mundi*; ma Proclo non diede abbastanza peso alla cosa,

* Qui non si deve pensare affatto al cattivo uso, che è ripreso nell'*Appendice*, fatto da Kant di queste espressioni greche.

esponendola troppo isolatamente, passò inosservato e non si impose. Solo duemila anni dopo quindi la dottrina di Kant, che era destinata a produrre così grandi mutamenti in tutto il sapere, il pensiero e il fare dei popoli europei, avrebbe provocato un tale mutamento anche nella matematica. Giacché solo dopo aver imparato da questo grande spirito che le intuizioni dello spazio e del tempo sono completamente diverse da quella empirica, completamente indipendenti da ogni impressione dei sensi, che la condizionano, non ne sono condizionati, cioè che sono *a priori*, e che perciò non sono affatto esposte all'inganno dei sensi, solo ora noi possiamo capire che il metodo logico nella trattazione della matematica da parte di Euclide è un'inutile precauzione, una gruccia per gambe sane, che esso assomiglia a un viandante il quale di notte, scambiando una bianca strada maestra per un corso d'acqua, si guardi dall'imboccarla e la costeggi continuamente su terreno disuguale, contento di imbattersi di tratto in tratto nel presunto corso d'acqua. Solo ora possiamo affermare con sicurezza che, ciò che nell'intuizione di una figura ci si annuncia come necessario, non proviene dalla figura, disegnata forse sulla carta in modo molto manchevole, e neanche dal concetto astratto a cui allora pensiamo, bensì immediatamente dalla forma a noi nota *a priori* di ogni conoscenza: questa è dappertutto il principio di ragione; qui essa è, come forma dell'intuizione, cioè come spazio, principio di ragione dell'essere. La sua evidenza e validità è però altrettanto grande e immediata di quella del principio di ragione del conoscere, cioè della certezza logica. Noi quindi non abbiamo bisogno e non dobbiamo, per fidarci solo di quest'ultima, abbandonare il campo proprio della matematica, per verificarla su un terreno ad essa assolutamente estraneo, quello dei concetti. Se ci teniamo sul terreno proprio della matematica, ne ricaviamo il grande vantag-

gio che in essa ormai il sapere *che* qualcosa è così fa tutt'uno con il sapere *perché* è così; mentre il metodo euclideo separa nettamente le due cose e fa conoscere soltanto la prima, non la seconda. Ma dice ottimamente Aristotele, negli *Analyt. post.* I, 27: 'Ακριβεστέρα δ' ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα, ἥτε τοῦ ὅτι καὶ τοῦ διότι ἡ αὐτή, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι, τῆς τοῦ διότι. *Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua* quod *aliquid sit, et* cur *sit una simulque intelligimus, non separatim* quod, *et* cur *sit*. In fisica tuttavia noi siamo soddisfatti solo quando la conoscenza del fatto *che* qualcosa sia così fa tutt'uno col *perché* sia così; che il mercurio nel tubo torricelliano si fermi all'altezza di 28 pollici, è un cattivo sapere, se a ciò non si aggiunge anche che esso viene tenuto così dal contrappeso dell'aria. E in matematica dovrebbe invece bastarci la *qualitas occulta* del cerchio, per cui i segmenti di ogni due corde intersecantisi in esso formano sempre rettangoli uguali? Che così sia, lo dimostra invero Euclide nel 35° teorema del libro terzo; il perché è ancora di là da venire. Così pure il teorema di Pitagora ci fa conoscere una *qualitas occulta* del triangolo rettangolo: al «perché» la dimostrazione zoppicante, anzi insidiosa di Euclide, ci abbandona, mentre la semplice figura che qui segue, già nota, dà a un solo sguardo, molto più di quella dimostrazione, la chiara visione della cosa e la salda convinzione intima di quella necessità e della dipendenza di quella qualità dall'angolo retto:



Anche se i cateti sono disuguali si deve poter pervenire a una tale convinzione intuitiva, come in genere per ogni verità geometrica possibile, già solo per ciò che la

sua scoperta è sempre il risultato di una tale necessità intuita, mentre la sua dimostrazione è stata trovata solo successivamente; occorre dunque soltanto un'analisi del processo del pensiero nel primo ritrovamento di una verità geometrica, per conoscerne intuitivamente la necessità. È in genere il metodo analitico, che io auspico per l'esposizione della matematica, invece di quello sintetico che è stato usato da Euclide. Per la verità esso può incontrare, quando si tratta di verità matematiche complicate, difficoltà grandissime, sebbene non insormontabili. Qua e là in Germania si comincia già a modificare l'esposizione della matematica e a praticare di più questo metodo analitico. Nel modo più deciso lo ha fatto il sig. Kosack, professore di matematica e fisica al Ginnasio di Nordhausen, aggiungendo al programma d'esame del 6 aprile 1852 un tentativo sistematico di trattare la geometria secondo i miei princìpi.

Per correggere il metodo della matematica viene specialmente richiesto che ci si liberi del pregiudizio che la verità dimostrata abbia una qualche superiorità rispetto a quella conosciuta intuitivamente, o che l'abbia quella logica, basata sul principio di contraddizione, rispetto a quella metafisica, che è immediatamente evidente e a cui appartiene anche la pura intuizione dello spazio.

Ciò che è più certo e che mai potrà essere spiegato è il contenuto del principio di ragione. Giacché esso, nelle sue diverse configurazioni, costituisce la forma universale di tutte le nostre rappresentazioni e conoscenze. Ogni spiegazione è un risalire ad esso, un mostrare nel caso singolo la connessione delle rappresentazioni generalmente espressa attraverso di esso. Esso è pertanto il principio di ogni spiegazione e non è quindi suscettibile di essere a sua volta spiegato, né di ciò ha bisogno, dato che ogni spiegazione lo presuppone già e riceve significato solo attraverso di esso. Nessuna delle sue forme

ha comunque una preminenza sulle altre: esso è ugualmente certo e indimostrabile come principio di ragione dell'essere, o del divenire, o dell'agire, o del conoscere. Il rapporto di causa ed effetto è, nell'una come nell'altra delle sue figure, un rapporto necessario, anzi esso è in genere l'origine, altrettanto che l'unico significato, del concetto di necessità. Non c'è nessun'altra necessità se non quella dell'effetto, quando è data la causa, e non si dà causa che non comporti necessità dell'effetto. Con la stessa sicurezza dunque, con la quale dalla ragione di conoscenza data nelle premesse segue la conseguenza espressa nella proposizione finale, la ragione dell'essere nello spazio condiziona la sua conseguenza nello spazio; se ho conosciuto intuitivamente il rapporto fra queste due cose, questa certezza è altrettanto grande di qualsiasi certezza logica. Ma ogni teorema geometrico è espressione di un tale rapporto, altrettanto che uno dei dodici assiomi: è una verità metafisica e come tale altrettanto immediatamente certa dello stesso principio di contraddizione, che è una verità metalogica e la base universale di ogni dimostrazione logica. Chi nega la necessità, esposta intuitivamente, delle relazioni spaziali espresse in un qualunque teorema, può con pari diritto negare gli assiomi, e ancora con pari diritto il conseguire della conclusione dalle premesse, anzi lo stesso principio di contraddizione; giacché tutte queste sono relazioni ugualmente indimostrabili, immediatamente evidenti e conoscibili *a priori*. Se quindi si vuole dedurre la necessità intuitivamente conoscibile delle relazioni spaziali con una dimostrazione logica basata sul principio di contraddizione, non è diverso che se al proprietario diretto di una terra un altro volesse attribuire la stessa in feudo. Ma è questo ciò che ha fatto Euclide. Solo i suoi assiomi egli, costrettovi dalla necessità, fa riposare sull'evidenza immediata: tutte le verità geometriche che

ne seguono vengono dimostrate logicamente, cioè presupponendo quegli assiomi, in base alla concordanza con le assunzioni fatte nel teorema, o con un teorema precedente, oppure in base alla contraddittorietà del contrario del teorema con le assunzioni, gli assiomi, i teoremi precedenti, o addirittura con se stesse. Ma in sé gli assiomi non hanno più evidenza immediata di ogni altro teorema geometrico; hanno solo più semplicità a causa del più scarso contenuto.

Quando si interroga un delinquente, le sue dichiarazioni vengono messe a verbale, per giudicarne la verità in base alla loro concordanza. Ma questo è un semplice espediente, di cui non ci si appaga quando si può indagare direttamente la verità di ciascuna delle sue dichiarazioni per sé; tanto più che egli avrebbe potuto mentire con coerenza dal principio alla fine. E tuttavia è in base al primo metodo che Euclide indagò lo spazio. È vero che, al riguardo, egli partì dal giusto presupposto che la natura debba essere conseguente in ogni cosa, quindi anche nella sua forma fondamentale, lo spazio, e che perciò, dato che le parti dello spazio stanno fra loro nel rapporto di causa ed effetto, nessuna determinazione spaziale possa essere diversa da com'è senza essere in contraddizione con tutte le altre. Ma questo è un giro molto laborioso e insoddisfacente, che preferisce la conoscenza mediata a quella immediata, altrettanto certa, che inoltre separa, con grande pregiudizio per la scienza, la conoscenza *che* qualcosa è da quella del *perché* esso è, e che infine nasconde completamente al discente la visione delle leggi dello spazio, anzi lo disabitua alla vera e propria indagine del fondamento e dell'intima connessione delle cose, spingendolo invece ad appagarsi del sapere storico *che* la cosa è così. L'esercizio di acume incessantemente decantato per questo metodo consiste solamente in ciò, che lo scolaro si esercita nel ragionare,

ossia nell'applicare il principio di contraddizione, ma in particolare sforza la memoria per ritenere tutti quei dati di cui deve confrontare la concordanza.

È del resto degno di nota che questo metodo dimostrativo sia stato applicato soltanto alla geometria e non all'aritmetica; anzi in quest'ultima si fa in realtà scaturire la verità solo dall'intuizione, che consiste qui semplicemente nel contare. Poiché l'intuizione dei numeri è *solo nel tempo* e non può quindi essere rappresentata da nessuno schema sensibile, come la figura geometrica, cadde qui il sospetto che l'intuizione fosse soltanto empirica e quindi soggetta all'illusione, sospetto che solo ha potuto introdurre nella geometria il metodo della dimostrazione logica. Il contare è, dato che il tempo ha solo una dimensione, l'unica operazione aritmetica, alla quale sono da riportare tutte le altre; e questo contare tuttavia non è altro che intuizione *a priori*, alla quale qui non si esita a richiamarsi, e dalla quale soltanto viene alla fine provato il resto, ogni calcolo, ogni equazione. Per esempio non si dimostra che $\frac{(7+9) \times 8-2}{3}=42$; bensì ci si richiama alla pura intuizione nel tempo, il contare trasforma dunque ogni singola proposizione in assioma. Invece delle dimostrazioni che riempiono la geometria, tutto il contenuto dell'aritmetica e dell'algebra è quindi solo un metodo per abbreviare il calcolo. La nostra intuizione immediata dei numeri nel tempo arriva invero, come sopra indicato, non più che fino a dieci circa; al di sopra di dieci un concetto astratto del numero, fissato da una parola, deve già prendere il posto dell'intuizione, sicché questa non si effettua più veramente, ma è solo indicata con tutta determinatezza. Tuttavia anche così, grazie all'importante sussidio dell'ordine numerico, per il quale i numeri maggiori vengono sempre rappresentati dagli stessi numeri piccoli, viene resa possibile

un'evidenza intuitiva di ogni calcolo, perfino là dove ci si aiuta tanto con l'astrazione che non solo i numeri, ma anche grandezze indeterminate e intere operazioni vengono pensate solo *in abstracto* e indicate solo in questo rapporto, come $\sqrt{r^{-b}}$, sicché non le si effettua più, ma soltanto si accenna ad esse.

Con lo stesso diritto e la stessa sicurezza che nell'aritmetica, si potrebbe accettare che anche nella geometria la verità fosse fondata solo dall'intuizione pura *a priori*. E in effetti è anche sempre questa necessità, conosciuta intuitivamente in conformità del principio di ragione dell'essere, che conferisce alla geometria la sua grande evidenza e su cui riposa nella coscienza di ognuno la certezza delle sue proposizioni; non certo la dimostrazione logica, che procede sui trampoli e che, sempre estranea alla cosa, viene per lo più tosto dimenticata, senza pregiudizio per il convincimento, e che potrebbe mancare affatto, senza che l'evidenza della geometria ne fosse diminuita, dato che ne è del tutto indipendente, e dimostra sempre e soltanto ciò di cui si ha già prima, attraverso un'altra forma di conoscenza, piena convinzione; in tanto anche essa è simile a un soldato vile, che assesti ancora un colpo al nemico ucciso da altri, e che dopo si vanti di averlo ammazzato lui.*

* Spinoza, che si vanta sempre di procedere *more geometrico*, lo ha fatto in realtà ancor più che non pensasse egli stesso. Giacché ciò che per lui era certo ed evidente per una visione diretta e intuitiva dell'essere del mondo, egli cerca di dimostrarlo logicamente in modo indipendente da quella conoscenza. Ma ottiene invero il risultato voluto, di cui era già certo in precedenza, solo prendendo come punto di partenza concetti da lui stesso arbitrariamente coniati (*substantia*, *causa sui* ecc.) e permettendosi, nel dimostrare, tutti quegli arbìtri, a cui dà comoda occasione la natura delle ampie sfere concettuali. Ciò che nella sua dottrina è vero ed eccellente rimane quindi anche per lui completamente indipendente dalle dimostrazioni, proprio come nella geometria. Ved. cap. 13 del secondo volume.

In seguito a tutto ciò spero che non vi sia più nessun dubbio sul fatto che per sua natura l'evidenza della matematica, che è diventata modello e simbolo di ogni evidenza, non è basata su dimostrazioni, bensì sull'intuizione diretta, che è dunque qui, come dappertutto, il fondamento ultimo e la fonte di ogni verità. Comunque l'intuizione che è alla base della matematica ha una grande superiorità su qualunque altra, dunque sull'intuizione empirica. Vale a dire, dato che essa è *a priori* e pertanto indipendente dall'esperienza, che viene data sempre e solo parzialmente e successivamente, tutto le è ugualmente vicino, e si può partire a piacere sia dalla causa che dall'effetto. Ciò le dà poi una piena infallibilità per il fatto che in essa l'effetto viene conosciuto partendo dalla causa, e solo questa conoscenza ha necessità: per esempio l'uguaglianza dei lati viene conosciuta come fondata dall'uguaglianza degli angoli; mentre, per contro, ogni intuizione empirica e la maggior parte di tutta l'esperienza procedono solo, viceversa, dall'effetto alla causa, secondo un modo di conoscere che non è infallibile, dato che la necessità appartiene solo all'effetto, quando la causa è data, e non invece alla conoscenza della causa dall'effetto. Lo stesso effetto può infatti scaturire da cause diverse. Quest'ultima forma di conoscenza è sempre e solo induzione: cioè in base a molti effetti che fanno pensare a una determinata causa, la causa viene ritenuta certa; ma poiché i casi non si presentano mai tutti insieme, la verità qui non è neanche mai assolutamente certa. Ma solo questa specie di verità ha tutta la conoscenza ottenuta mediante l'intuizione sensibile e la massima parte dell'esperienza. L'affezione di un senso provoca una conclusione dell'intelletto dall'effetto alla causa; ma poiché dal causato alla causa la conclusione non è mai sicura, la falsa apparenza, come inganno dei sensi, è possibile e spesso reale, come sopra spiegato. So-

lo quando più sensi o tutti e cinque i sensi ricevono impressioni che fanno pensare alla stessa causa, la possibilità dell'illusione è ridotta al minimo, e però ancora sussistente: giacché in certi casi, per esempio con una moneta falsa, si ingannano tutti quanti i sensi. Nelle stesse condizioni si trova tutta la conoscenza empirica, e per conseguenza tutte le scienze naturali, toltane la loro parte pura (secondo Kant metafisica). Anche qui le cause vengono conosciute dagli effetti, quindi ogni teoria della natura poggia su ipotesi che spesso sono false e che poi a poco a poco fanno posto a ipotesi più giuste. Solo negli esperimenti fatti intenzionalmente la conoscenza procede dalla causa all'effetto, cioè per la via sicura; ma anch'essi vengono intrapresi solo in seguito ad ipotesi. Perciò nessuna branca della scienza, per esempio la fisica, o l'astronomia, oppure la fisiologia, poté essere trovata in una volta sola, come lo poterono la matematica o la logica; e ci vollero invece e ci vogliono le esperienze di molti secoli raccolte e confrontate. Solo una molteplice conferma empirica porta l'induzione, su cui l'ipotesi riposa, tanto vicino alla compiutezza che essa per la pratica prende il posto della certezza e per l'ipotesi la sua origine viene considerata altrettanto poco pregiudizievole che per l'impiego della geometria l'incommensurabilità delle linee rette e curve, o per l'aritmetica l'impossibilità di ottenere la perfetta esattezza del logaritmo, giacché, come attraverso infinite frazioni si possono avvicinare all'esattezza all'infinito la quadratura del cerchio e il logaritmo, così attraverso una molteplice esperienza anche l'induzione, cioè la conoscenza della causa dagli effetti, viene avvicinata all'evidenza matematica, cioè alla conoscenza dell'effetto dalla causa, invero non all'infinito, ma tuttavia tanto che la possibilità di inganno diventa abbastanza piccola da poter essere trascurata. Ma essa sussiste sempre. Per esempio è

un'induzione anche quella che, da innumerevoli casi, conclude per tutti, cioè propriamente per la causa ignota da cui tutti dipendono. Quale conclusione di questa specie sembra poi più sicura di quella secondo cui tutti gli uomini hanno il cuore a sinistra? E tuttavia ci sono, come eccezioni estremamente rare e del tutto isolate, uomini che hanno il cuore a destra. L'intuizione sensibile e la scienza empirica hanno dunque la stessa specie di evidenza. La superiorità che matematica, scienza naturale pura e logica come conoscenze *a priori* hanno su quelle riposa soltanto sul fatto che la parte formale delle conoscenze, sulla quale ogni apriorità si fonda, è data interamente e in una volta sola e quindi qui si può sempre procedere dalla causa all'effetto, mentre in quelle si procede generalmente solo dall'effetto alla causa. In sé del resto la legge di causalità, o principio di ragione del divenire, che regge la conoscenza empirica, è altrettanto sicura di quelle altre figure del principio di ragione da cui seguono le suddette scienze *a priori*. Le dimostrazioni logiche condotte in base a concetti o sillogismi hanno, altrettanto che la conoscenza mediante l'intuizione *a priori*, il pregio di procedere dalla causa all'effetto, per il che in sé, vale a dire quanto alla loro forma, sono infallibili. Ciò ha molto contribuito a conferire alle dimostrazioni in genere un così grande prestigio. Ma questa loro infallibilità è relativa: esse non fanno che sussumere sotto i principi superiori della scienza; ma sono questi che contengono tutto il fondo di verità della scienza, ed essi non possono essere semplicemente a loro volta dimostrati, bensì devono fondarsi sull'intuizione, che in quelle poche scienze *a priori* suddette è pura, ma altrimenti è sempre empirica e solo dall'induzione è elevata all'universale. Benché dunque nelle scienze empiriche il particolare venga dimostrato in base al generale, il generale a sua volta ha ricevuto la sua verità solo dal par-

ticolare, è solo un magazzino di provviste ammucchiate, non un terreno che produca da sé.

Tanto del fondamento della verità. Dell'origine e della possibilità dell'*errore* sono state tentate, a cominciare dalle soluzioni figurate che ne dà Platone, della colombaia in cui non si prende la colomba giusta ecc. (*Theaetet.*, p. 167 e sgg.), molte spiegazioni. La spiegazione vaga e incerta data da *Kant* dell'origine dell'errore per mezzo dell'immagine del movimento diagonale, si trova nella *Critica della ragione pura*, p. 294 della prima edizione e p. 350 della quinta. Poiché la verità è il rapporto fra un giudizio e la sua ragione di conoscenza, è veramente un problema: come chi giudica possa credere realmente di avere una tale ragione senza averla, cioè come sia possibile l'errore, l'inganno della ragione. Io trovo questa possibilità del tutto analoga a quella dell'illusione o inganno dell'intelletto che è stata sopra spiegata. La mia opinione è cioè (e ciò assegna a questa spiegazione proprio qui il suo posto) *che ogni errore è una conclusione dall'effetto alla causa*, che invero vale dove si sa che l'effetto può avere quella causa e assolutamente nessun'altra; ma non fuori di ciò. Colui che erra o pone per l'effetto una causa che quello non può avere affatto; nel che egli allora mostra una reale mancanza di intelletto, cioè della capacità di conoscere in modo immediato la connessione fra causa ed effetto; o invece, come più spesso accade, assegna bensì all'effetto una causa possibile, ma alla premessa della sua conclusione dall'effetto alla causa aggiunge ancora che detto effetto nasce *sempre* e solo dalla causa da lui assegnata. A ciò potrebbe autorizzarlo solo un'induzione completa, che egli invece presuppone senza averla fatta; quel *sempre* è dunque un concetto troppo largo, invece del quale potrebbe esserci solo un *talvolta*, o un *generalmente*. In tal modo il giudizio conclusivo verrebbe ad essere problematico e come tale non

sarebbe erroneo. Ma che chi erra proceda alla maniera indicata, dipende o da precipitazione o da una troppo limitata conoscenza delle possibilità, per cui non sa la necessità dell'induzione da fare. L'errore è dunque del tutto analogo all'illusione. Entrambi sono conclusioni dall'effetto alla causa: l'illusione si produce sempre secondo la legge di causalità e nel mero intelletto, quindi direttamente nell'intuizione stessa; l'errore, secondo tutte le forme del principio di ragione, nella ragione, dunque nel pensiero vero e proprio, comunque il più spesso ugualmente secondo la legge di causalità, come provano i tre esempi seguenti, che si possono considerare tipici o rappresentativi di tre specie di errori. 1) L'illusione dei sensi (inganno dell'intelletto) causa errore (inganno della ragione) per esempio quando si scambia una pittura per un altorilievo e tale davvero la si ritiene; ciò accade per una conclusione dalla seguente premessa: «Se il grigio-scuro passa qua e là attraverso tutte le sfumature del bianco, la causa è *sempre* la luce, che batte inegualmente sui rilievi e sulle rientranze: *ergo*...»; 2) «Se manca denaro nella mia cassa, la causa è *sempre* il fatto che il mio servitore ha una chiave falsa: *ergo*...»; 3) «Se l'immagine del sole rifratta dal prisma, cioè spostata in su o in giù, appare ora allungata e colorata, invece che rotonda e bianca come prima, la causa è adesso e sempre il fatto che nella luce c'erano raggi omogenei variamente colorati e insieme variamente rifrangibili, ed essi, separati dalla loro diversa rifrangibilità, mostrano ora un'immagine allungata e insieme variopinta: *ergo – bibamus*!». A una tale conclusione da una premessa spesso solo erroneamente generalizzata, ipotetica, scaturita dall'ipotizzare una causa dell'effetto, deve essere ricondotto ogni errore; non comunque gli errori di calcolo, che appunto non sono errori veri e propri, bensì semplici sviste: l'operazione che i concetti dei numeri indicavano, nell'in-

tuizione pura, nel contare non è stata eseguita; ne è stata eseguita un'altra al suo posto.

Per ciò che riguarda il *contenuto* delle scienze in genere, esso è sempre propriamente il rapporto dei fenomeni del mondo fra loro, in conformità del principio di ragione e lungo il filo conduttore del «perché» che solo attraverso tale principio ha valore e significato. La descrizione di quel rapporto si chiama *spiegazione*. Questa cioè non può mai andare più in là del mostrare due rappresentazioni l'una rispetto all'altra nel rapporto della forma del principio di ragione dominante nella classe a cui esse appartengono. Una volta che essa sia a ciò giunta, non si può chiedere alcun altro «perché», giacché il rapporto mostrato è ciò che non può assolutamente essere rappresentato altrimenti, ossia è la forma di ogni conoscenza. Quindi non si domanda perché 2 + 2 = 4; o perché l'uguaglianza degli angoli nel triangolo determini l'uguaglianza dei lati; o perché da una qualsiasi causa data segua il suo effetto; o perché dalla verità delle premesse risulti chiara quella della conclusione. Ogni spiegazione che non riconduca a un rapporto al di là del quale non si può chiedere un perché, si ferma a una supposta *qualitas occulta*; ma di questa specie è anche ogni originaria forza di natura. A una tale forza si deve alla fine arrestare ogni spiegazione scientifica, cioè a qualcosa di completamente oscuro: essa deve quindi lasciare altrettanto inspiegata l'intima essenza di una pietra che quella di un uomo; può dar conto altrettanto poco della gravità, della coesione, delle qualità chimiche ecc. che quella manifesta, che del conoscere e dell'agire di questo. Così per esempio la gravità è una *qualitas occulta*, giacché la si può pensare assente, cioè non scaturisce dalla forma del conoscere come qualcosa di necessario. Ciò accade invece con la legge d'inerzia, che segue dalla legge di causalità; quindi il richiamarsi ad essa è una spiegazione per-

fettamente sufficiente. Due cose, infatti, sono semplicemente inspiegabili, cioè non si possono ricondurre al rapporto espresso dal principio di ragione: in primo luogo, il principio di ragione stesso, in tutte le sue quattro forme, essendo esso il principio di ogni spiegazione, ciò in riferimento a cui soltanto ogni spiegazione ha significato; e in secondo luogo ciò che non viene da esso raggiunto, ma da cui appunto scaturisce, in tutte le manifestazioni, ciò che è originario: è la cosa in sé, la cui conoscenza non è affatto quella soggetta al principio di ragione. Ma quest'ultima cosa deve rimanere qui affatto incompresa, dato che solo nel secondo libro, in cui riprenderemo anche questa trattazione delle possibili prestazioni delle scienze, essa potrà diventare comprensibile. Ma là dove le scienze naturali, anzi ogni scienza, lasciano le cose, in quanto non solo la loro spiegazione di esse, ma addirittura il principio di questa spiegazione, il principio di ragione, non conducono oltre questo punto; proprio lì la filosofia riprende le cose e le considera alla sua maniera, del tutto diversa dall'altra. Nel trattato sul principio di ragione, § 51, ho mostrato come, nelle diverse scienze, il filo conduttore principale sia l'una o l'altra forma di quel principio; ed effettivamente in base a ciò si potrebbe forse fare la più giusta suddivisione delle scienze. Ma ogni spiegazione data seguendo quel filo conduttore è, come si è detto, sempre e solo relativa: essa spiega le cose l'una in relazione all'altra, lasciando però sempre inspiegato qualcosa che essa appunto già presuppone; ciò è costituito per esempio in matematica dallo spazio e dal tempo; in meccanica, fisica e chimica, dalla materia, dalle qualità, dalle forze originarie, dalle leggi di natura; in botanica e zoologia dalla varietà delle specie e dalla vita stessa; in storia dal genere umano, con tutte le sue particolarità del pensare e del volere; – in tutte dal principio di ragione nella sua forma ogni volta applicabile. La *filo-*

sofia ha di proprio che non presuppone niente come noto; tutto è per essa in ugual misura estraneo e un problema, non solo le relazioni dei fenomeni, ma anche i fenomeni stessi, anzi lo stesso principio di ragione, a cui le altre scienze sono contente di ricondurre tutto, mentre da tale riconduzione essa non ricaverebbe nulla, dato che un anello della catena le è altrettanto estraneo dell'altro, e che inoltre finanche quella specie di connessione è per essa un problema altrettanto di ciò che viene da essa connesso, e questo lo è poi, dopo mostrata la concatenazione, altrettanto che prima di essa. Infatti, come s'è detto, proprio ciò che le scienze presuppongono, pongono a fondamento delle loro spiegazioni e stabiliscono come loro limite, costituisce il vero e proprio problema della filosofia, che quindi in tal senso comincia là dove le scienze finiscono. Il suo fondamento non può essere costituito dalle dimostrazioni: giacché esse deducono proposizioni note da proposizioni ignote, mentre per la filosofia tutto è ugualmente ignoto ed estraneo. Non ci può essere nessuna proposizione, a cagione della quale soltanto il mondo con tutti i suoi fenomeni sia; quindi non è possibile dedurre una filosofia con dimostrazioni *ex firmis principiis*, come voleva Spinoza. La filosofia, anche, è il sapere più generale, le cui proposizioni principali dunque non possono essere derivazioni da un'altra ancora più generale. Il principio di contraddizione stabilisce meramente la concordanza dei concetti; non dà esso stesso concetti. Il principio di ragione spiega i collegamenti dei fenomeni, non i fenomeni stessi; quindi la filosofia non può andare in cerca di una *causa efficiens* o di una *causa finalis* di tutto il mondo. Quella attuale almeno non cerca affatto *donde* o *a che* il mondo esista; ma solo *che cosa* il mondo sia. Il «perché» è dunque qui subordinato al «che cosa»: giacché il «perché» fa già parte del mondo, dato che sorge solo dalla forma in cui questo

appare, il principio di ragione, e solo in tanto anche ha significato e validità. Certo si potrebbe dire: che *che cosa* è il mondo ognuno lo vede senz'altro aiuto; dato che ognuno è egli stesso il soggetto del conoscere, di cui quello è la rappresentazione: e in tal senso anche ciò sarebbe vero. Ma quella conoscenza è intuitiva, è *in concreto*; renderla *in abstracto*, elevare il fluido, mutevole intuire e in genere tutto ciò che l'ampio concetto di *sentimento* abbraccia e designa solo negativamente, come sapere non astratto, non chiaro, appunto a un tale sapere, a un sapere permanente, è il compito della filosofia. Essa dev'essere pertanto un'enunciazione *in abstracto* dell'essenza dell'intero mondo, del tutto come di tutte le parti. Per non perdersi comunque in una massa sconfinata di giudizi singoli, essa si deve servire dell'astrazione e pensare in universale ogni particolare, e ancora in universale le sue diversità; quindi in parte separerà, in parte riunirà, per consegnare al sapere, condensata in pochi concetti astratti, tutta quanta la molteplicità del mondo, secondo la sua essenza. Da quei concetti in cui essa fissa l'essenza del mondo, deve tuttavia essere conosciuto, come ciò che è generale, anche ciò che è del tutto particolare, la conoscenza di questo e di quello cioè deve essere congiunta nel modo più esatto. Quindi l'attitudine alla filosofia consiste appunto in quello in cui la riponeva Platone: nella conoscenza dell'uno nel molto e del molto nell'uno. La filosofia sarà per conseguenza una somma di giudizi generalissimi, la cui ragione di conoscenza è immediatamente il mondo stesso nella sua interezza, senza esclusione di alcuna cosa: dunque tutto ciò che si trova nella coscienza umana; essa sarà *una ripetizione completa, per così dire un rispecchiamento del mondo in concetti astratti*, che è possibile solo mediante la riunione di ciò che è essenzialmente identico in *un* concetto e la separazione di ciò che è diverso in un altro. Questo compito as-

segnò già alla filosofia Bacone da Verulamio, dicendo: *ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem* simulacrum et reflectio, *neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat* (*de augm. scient.*, l. 2, c. 13). Noi comunque prendiamo ciò in un senso più esteso di quel che Bacone potesse pensare allora.

La concordanza, che tutti i lati e le parti del mondo hanno fra loro, appunto per il fatto di appartenere a un tutto unico, deve anche ritrovarsi in quell'immagine astratta del mondo. In conseguenza, in quella somma di giudizi, l'uno potrebbe in certo modo essere dedotto dall'altro, e ciò sempre scambievolmente. Tuttavia, per ciò, essi devono innanzi tutto esistere ed essere cioè in primo luogo enunciati come direttamente fondati *in concreto* sulla conoscenza del mondo, tanto più che ogni fondamento immediato è più sicuro di quello mediato: della loro reciproca armonia, in virtù della quale essi addirittura confluiscono nell'unità di *un solo* pensiero, e che scaturisce dall'armonia ed unità dello stesso mondo intuitivo, che è la loro comune ragione di conoscenza, non si avrà dunque bisogno come della prima cosa per dimostrarli, ma si aggiungerà ancora solo come conferma della loro verità. Questo compito stesso, poi, può diventare perfettamente chiaro solo nel suo espletamento.*

§ 16

Dopo avere fin qui considerato la ragione come facoltà conoscitiva speciale, propria dell'uomo soltanto, e le

* Ved. cap. 17 del secondo volume.

prestazioni e i fenomeni da essa prodotti, particolari alla natura umana, non mi resterebbe ora che parlare della ragione in quanto guida delle azioni dell'uomo, che dunque sotto questo aspetto può essere detta *pratica*. Ma ciò che qui sarebbe da dire ha trovato posto per la maggior parte in altro luogo, e cioè nell'*Appendice* di quest'opera, dov'era da confutare l'esistenza della cosiddetta ragione pratica di Kant, che questi presenta (invero molto comodamente) come scaturigine immediata di ogni virtù e come sede di un *dovere* assoluto (cioè caduto dal cielo). La confutazione esauriente e radicale di questo principio kantiano della morale è stata da me fornita più tardi, nei *Problemi fondamentali dell'etica*. Qui perciò non ho da dire che poche cose ancora sul reale influsso della ragione, nel vero senso di questa parola, sull'agire. Già all'inizio del nostro esame della ragione abbiamo in generale osservato quanto il fare e la condotta dell'uomo si distinguano da quelli dell'animale, e che questa distinzione è da considerare soltanto come conseguenza della presenza nella coscienza di concetti astratti. L'influenza di questi ultimi su tutta la nostra esistenza è così profonda e importante da porci, rispetto agli animali, in certo modo nel rapporto in cui stanno gli animali dotati di vista rispetto a quelli che ne sono sforniti (certe larve, i vermi e gli zoofiti): questi conoscono col tatto soltanto gli oggetti che nello spazio sono loro presenti immediatamente e che toccano; quelli forniti di vista invece conoscono una vasta cerchia di cose vicine e lontane. Così anche, l'assenza della ragione limita poi gli animali alle rappresentazioni intuitive ad essi immediatamente presenti nel tempo, cioè agli oggetti reali; noi invece, in virtù della conoscenza *in abstracto*, abbracciamo, oltre allo stretto presente reale, anche tutto il passato e il futuro, insieme al vasto campo della possibilità: il nostro sguardo domina la vita libera-

mente da tutte le parti, molto al di là del presente e della realtà. Ciò che dunque l'occhio è nello spazio e per la conoscenza sensibile, ciò è in certo senso la ragione nel tempo e per la conoscenza interiore. Ma come la visibilità degli oggetti ha il suo valore e significato solo per il fatto di proclamarne la tangibilità, così tutto il valore della conoscenza astratta è riposto sempre nella sua relazione con quella intuitiva. Quindi anche l'uomo naturale ripone sempre molto più valore nelle cose conosciute direttamente e intuitivamente che non nei concetti astratti, nelle cose meramente pensate; preferisce la conoscenza empirica alla conoscenza logica. Opposta disposizione hanno invece coloro che vivono più di parole che di fatti, che hanno contemplato più carte e libri che non il mondo reale, e che, nella loro massima degenerazione, diventano pedanti e schiavi della lettera. Solo in tal modo è comprensibile come Leibniz con Wolff e tutti i loro successori si siano potuti smarrire tanto da affermare, sull'esempio di Duns Scoto, che la conoscenza intuitiva è soltanto una conoscenza confusa e astratta! Ad onore di Spinoza devo dire che il suo più retto intendimento ha riconosciuto al contrario come sorte dalla confusione delle cose conosciute intuitivamente tutte le idee comuni (*Eth.* II, *prop.* 40, *schol.* 1). Da quel modo di pensare assurdo è anche derivato che si sia rigettata, in matematica, l'evidenza ad essa propria per far valere solo quella logica; che si sia in genere compresa ogni conoscenza non astratta sotto l'ampio nome di sentimento e che la si sia disprezzata; che infine l'etica kantiana abbia dichiarato priva di valore e di merito, come mero sentimento e ribollimento, la pura buona volontà, che si fa sentire immediatamente nella conoscenza delle circostanze e che guida alla giustizia e al ben fare, e abbia voluto riconoscere valore morale solo all'agire procedente da massime astratte.

Il privilegio che, grazie alla ragione, l'uomo ha rispetto all'animale, di dominare con lo sguardo da ogni parte la vita nel suo insieme, può anche essere paragonato a un disegno geometrico, incolore, astratto, rimpicciolito del corso della sua vita. Con essa egli sta all'animale come il navigante che, per mezzo della carta nautica, della bussola e del quadrante, conosce esattamente la rotta e il punto del mare per cui ogni volta passa, sta alla ciurma inesperta, che vede solo le onde e il mare. È quindi degno di considerazione, anzi mirabile che l'uomo conduca sempre, accanto alla sua vita *in concreto*, ancora una seconda vita *in abstracto*. Nella prima è abbandonato a tutte le tempeste della realtà e all'influsso del presente, deve lottare, soffrire, morire, come l'animale, mentre la sua vita *in abstracto*, così come essa sta davanti alla sua riflessione razionale, è il quieto rispecchiamento della prima e del mondo in cui egli vive, è quel disegno rimpicciolito or ora menzionato. Qui, nel campo della tranquilla meditazione, gli appare freddo, incolore e per il momento estraneo, ciò che là lo possiede interamente e lo agita violentemente: qui è semplice spettatore e osservatore. In questo ritirarsi nella riflessione egli è simile a un attore che abbia interpretato la sua scena e che, fino a quando dovrà comparire di nuovo, prenda posto fra gli spettatori, da dove guarda con serenità qualunque cosa possa accadere, quand'anche si trattasse della preparazione della sua morte (nel dramma), ma che poi ritorni in scena e faccia e soffra come deve. Da questa doppia vita risulta quella umana calma che tanto si distingue dall'assenza di pensiero dell'animale, e con cui l'uomo, secondo una riflessione precedente, una risoluzione presa o una necessità riconosciuta, subisce o compie a sangue freddo ciò che per lui è più importante e spesso più terribile: suicidio, esecuzione, duello, pericolosissime imprese di ogni sorta e in genere

cose contro le quali tutta la sua natura animale si ribella. Qui si vede allora in che misura la ragione si renda padrona della natura animale e gridi al forte: σιδήρειον νύ τοι ἦτορ! (*ferreum certe tibi cor!*). *Il.* 24, 521. Qui, si può veramente dire, la ragione si manifesta *praticamente*: cioè dovunque il fare sia guidato dalla ragione, dovunque i motivi siano concetti astratti, dovunque ciò che è determinante non siano rappresentazioni intuitive, isolate, né l'impressione del momento, che guida l'animale, lì si vede la *ragione pratica*. Ma che ciò sia completamente diverso e indipendente dal valore etico dell'agire, che agire razionalmente e agire virtuosamente siano due cose del tutto diverse, che la ragione si trovi in unione tanto con una grande cattiveria quanto con una grande bontà e che solo il suo appoggio conferisca sia all'una che all'altra una grande efficacia, che essa sia ugualmente servizievole e pronta per l'attuazione metodica e conseguente del proposito nobile e di quello cattivo, della massima saggia e di quella inintelligente, il che così appunto comporta la sua natura femminile, che riceve e preserva ma non genera essa stessa – tutto ciò ho trattato esaurientemente e spiegato con esempi nell'*Appendice*. Ciò che ivi è detto troverebbe il suo vero posto qui, ma, a cagione della polemica contro la pretesa ragione pratica di Kant, ha dovuto essere trasferito colà; e ad esso perciò rimando ancora qui.

Lo sviluppo più perfetto della *ragione pratica*, nel senso vero e genuino della parola, la cima più alta a cui l'uomo possa giungere col mero uso della propria ragione, e su cui la sua diversità dall'animale appare nel modo più chiaro, è rappresentata come ideale dal *sapiente stoico*. Giacché originariamente ed essenzialmente l'etica stoica non è affatto una dottrina della virtù, ma solo un avviamento alla vita razionale, la cui meta e il cui scopo sono la felicità attraverso la pace dello spirito. La condotta vir-

tuosa vi si trova quasi solo *per accidens*, come mezzo, non come scopo. Quindi l'etica stoica è, secondo tutta la sua essenza e il suo punto di vista, fondamentalmente diversa dai sistemi etici che sospingono direttamente alla virtù, come sono le dottrine dei *Veda*, di Platone, del cristianesimo e di Kant. Lo scopo dell'etica stoica è la felicità: τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*) si dice nell'esposizione della Stoa di Stobeo (*Ecl.,* l. II, c. 7, p. 114, e ugualmente p. 138). Tuttavia l'etica stoica insegna che la felicità si può trovare con sicurezza solo nella pace interiore e nella quiete dello spirito (ἀταραξία), e che questa, a sua volta, si può raggiungere solo con la virtù: soltanto ciò significa appunto l'espressione che la virtù è il bene supremo. Ma se poi invero a poco a poco si dimentica il fine per il mezzo e si raccomanda la virtù in un modo che tradisce un interesse del tutto diverso da quello della propria felicità, in quanto chiaramente lo contraddice: si ha allora una delle incoerenze attraverso cui in ogni sistema la verità conosciuta in modo immediato, o come si dice la verità sentita, riconduce sulla retta via, facendo violenza ai sillogismi; come si vede per esempio chiaramente nell'etica di Spinoza, che, con sofismi palmari, deduce dall'egoistico *suum utile quaerere* una pura dottrina della virtù. Secondo come io ho inteso lo spirito dell'etica stoica, la sua origine risiede nel pensiero: se il grande privilegio dell'uomo, la ragione, che indirettamente, con l'agire metodico e ciò che ne deriva, tanto alleggerisce la vita e i suoi pesi, non sia anche capace di sottrarlo d'un colpo, in tutto o quasi in tutto, direttamente, cioè con la sola conoscenza, ai dolori e alle ambasce di ogni genere che riempiono la sua vita. Non si ritenne appropriato al privilegio della ragione che l'essere di essa dotato, che grazie ad essa abbraccia e domina con lo sguardo una infinità di cose e di circostanze, dovesse essere nondimeno, a causa del pre-

sente e a causa degli avvenimenti che i pochi anni di una vita così breve, fugace e incerta possono contenere, abbandonato a dolori così violenti e a un'angoscia e sofferenza così grandi, quali scaturiscono dall'impetuoso impulso del desiderio e dell'avversione, e si credette che l'uso appropriato della ragione dovesse poter innalzare l'uomo al di sopra di tutto ciò, renderlo invulnerabile. Disse quindi Antistene: Δεῖ κτᾶσθαι νοῦν, ἢ βρόχον (*aut mentem parandam, aut laqueum. Plut. de stoic. repugn.*, c. 14), cioè la vita è così piena di tormenti e di brutture che o ci si deve, con retti pensieri, porsi al di sopra di essa, o si deve abbandonarla. Si vide che la privazione e la sofferenza non provenivano immediatamente e necessariamente dal non avere, bensì solo dal voler avere e non avere; che cioè questo voler avere era la condizione necessaria, alla quale soltanto il non avere diventava privazione e generava il dolore. Οὐ πενία λύπην ἐργάζεται, ἀλλὰ ἐπιθυμία (*non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas*), *Epict. fragm.* 25. Si vide inoltre per esperienza che è solo la speranza, la pretesa, che genera ed alimenta il desiderio; quindi che noi non siamo agitati e tormentati né dai molti mali, a tutti comuni e inevitabili, né dai beni irraggiungibili; ma solo dall'insignificante «più» e «meno» di ciò che per l'uomo è evitabile e raggiungibile; anzi, che non solo ciò che è assolutamente irraggiungibile o inevitabile, ma anche già ciò che lo è relativamente, ci lascia del tutto tranquilli; che quindi i mali che sono stati una volta associati alla nostra individualità, oppure i beni che le devono rimanere necessariamente interdetti, vengono considerati con indifferenza, e che, in seguito a questa particolarità umana, ogni desiderio muore subito, e dunque non può generare più nessun dolore, sempreché nessuna speranza gli dia nutrimento. Da tutto ciò risultò che ogni felicità riposa solo sul rapporto fra le nostre pretese e ciò che ci viene dato: quanto grandi o piccole siano

le due grandezze di questo rapporto, fa tutt'uno, e la proporzione può essere stabilita sia rimpicciolendo la prima grandezza, sia ingrandendo la seconda; e così anche che ogni soffrire scaturisce propriamente dalla sproporzione fra ciò che esigiamo e ci aspettiamo e ciò che ci viene dato; la quale sproporzione comunque dipende chiaramente solo dalla conoscenza,* e può essere eliminata completamente da una migliore valutazione. Disse quindi Crisippo: δεῖ ζῆν κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων (*Stob. Ecl.,* l. II, c. 7, p. 134), cioè bisogna vivere con adeguata conoscenza dell'andamento delle cose nel mondo. Giacché ogni volta che un uomo in un modo qualsiasi perde la calma, viene messo a terra da una disgrazia, o si incollerisce, o si scoraggia, con ciò stesso dimostra di trovare le cose diverse da come se le aspettava, e per conseguenza che era in balìa dell'errore, non conosceva il mondo e la vita, non sapeva come, con il caso la natura inanimata e con fini opposti e anche con la malvagità quella animata, intralcino a ogni passo la volontà dell'individuo: egli cioè o non ha usato la sua ragione per giungere a un sapere generale circa questa conformazione della vita, o anche manca di giudizio se, ciò che sa in generale, non lo riconosce nel particolare e ne è perciò sorpreso e sconcertato.** Così anche ogni gioia vivace è un errore, un'illusione, perché nessun desiderio realizzato può soddisfare durevolmente, e anche perché ogni possesso e ogni felicità sono soltanto prestati dal caso a tempo indetermi-

* *Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione. Cic. Tusc.,* 4, 6. Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones*). *Epictet.,* c. V.

** Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους· (*Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus*). *Epict. dissert.,* III, 26.

nato e possono quindi venir ritolti nell'ora successiva. Ma ogni dolore dipende dallo svanire di una tale illusione; ambedue nascono dunque da conoscenza difettosa. Al saggio rimangono quindi sempre lontani sia il giubilo che il dolore, e nessun avvenimento disturba la sua ἀταραξία.

In conformità di questo spirito e fine della Stoa, Epitteto parte dal principio, sul quale costantemente ritorna come sul nocciolo della sua saggezza, che si debba ben pensare e distinguere che cosa dipende da noi e che cosa no, e che non si debba quindi far mai assegnamento su quest'ultimo; per il che si potrà contare di rimanere liberi da ogni dolore, sofferenza e angoscia. Ora però ciò che dipendente da noi è soltanto la volontà: e qui avviene poi un graduale passaggio alla dottrina della virtù, in quanto si osserva che, come il mondo esterno non dipendente da noi determina felicità e infelicità, così dalla volontà proviene intima contentezza o scontentezza di noi stessi. Ma dopo ci si chiese se i nomi di *bonum et malum* dovessero essere dati alle prime due cose o alle seconde due. Ciò era in realtà arbitrario e libero e non mutava nulla della cosa. E tuttavia gli stoici vi disputarono sopra incessantemente con i peripatetici e gli epicurei, si baloccarono con l'inammissibile paragone fra due grandezze assolutamente incommensurabili e con le massime paradossali e opposte da ciò derivanti, che essi si scagliarono fra di loro. Un interessante elenco ce ne forniscono, dalla parte stoica, i *Paradoxa* di Cicerone.

Zenone, il fondatore, sembra aver preso in origine un cammino alquanto diverso. Il punto di partenza era per lui questo: che per conseguire il bene supremo, cioè la beatitudine mediante la tranquillità dello spirito, si dovesse vivere in armonia con se stessi (ὁμολογουμένος ζῆν· τοῦτο δ'ἔστι καθ'ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν. *Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et*

concordem sibi vivere. Stob. Ecl. eth., l. II c. 7, p. 132. Ed anche: Ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ψυχῆς σύμφωνον ἑαυθῇ περὶ ὅλον τὸν βιον. *Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid.*, p. 104). Ora però ciò era possibile solo in quanto ci si determinasse in ogni cosa *razionalmente*, secondo concetti, non secondo mutevoli impressioni e umori; ma dato che sono in nostro potere solo la massima del nostro agire, non l'esito, né le circostanze esterne: ci si doveva porre come fine, per poter rimanere sempre coerenti, solo quella, non questi: e attraverso ciò viene di nuovo introdotta la dottrina della virtù.

Ma già agli immediati successori di Zenone il suo principio morale – di vivere armoniosamente – sembrò troppo formale e privo di contenuto. Essi gli diedero quindi contenuto materiale con l'aggiunta: «vivere in armonia con la natura» (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν); aggiunta che, secondo ci informa Stobeo nel luogo citato, venne fatta per primo da Cleante e allargò di molto la questione, a causa della grande sfera del concetto e dell'indeterminatezza dell'espressione. Giacché Cleante intese tutta la natura in generale, mentre Crisippo intese la natura umana in particolare (*Diog. Laert.*, 89). Solo ciò che era conveniente con quest'ultima doveva poi essere la virtù, come per le nature animali la soddisfazione degli impulsi animali, per il che si piegava di nuovo forzosamente verso la dottrina della virtù, e, che si piegasse o si spezzasse, l'etica doveva essere fondata dalla fisica. Giacché gli stoici badavano sempre all'unità del principio: e così anche per loro Dio e il mondo non erano affatto due cose distinte.

L'etica stoica, presa nel suo insieme, è in effetti un pregevolissimo e rispettabilissimo tentativo di utilizzare il grande privilegio dell'uomo, la ragione, per uno scopo

importante e salutare, cioè per elevare l'uomo al di sopra delle sofferenze e dei dolori, a cui ogni vita è commessa, con un ammonimento:

Qua ratione queas traducere leniter aevum;
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.

e per renderlo appunto con ciò in sommo grado partecipe della dignità che gli spetta, come essere razionale, in contrasto con l'animale, e della quale comunque si può parlare in questo senso, ma non in un altro. Questa mia concezione dell'etica stoica comportava che di essa si facesse menzione qui, dove si tratta di ciò che la ragione è e può. Ma per quanto raggiungibile sia in certo grado quello scopo, con l'impiego della ragione e con un'etica meramente razionale, come poi anche l'esperienza mostra, dato che quei caratteri puramente razionali che sono detti comunemente filosofi pratici – e a ragione, perché, come il filosofo vero e proprio, cioè teoretico, traduce la vita in concetto, essi traducono il concetto in vita –, sono certo i più felici; moltissimo tuttavia manca perché si possa addivenire in tal modo a qualcosa di perfetto e perché la ragione rettamente usata possa realmente sottrarci a tutto il peso e a tutte le sofferenze della vita e condurci alla beatitudine. C'è al contrario una perfetta contraddizione nel voler vivere senza soffrire, che quindi anche l'espressione sovente usata di «vita beata» porta in sé: ciò apparirà certo evidente a chi avrà compreso sino alla fine la mia trattazione seguente. Questa contraddizione si rivela anche già in quell'etica della stessa ragione pura, in quanto lo stoico è costretto a intrecciare ai suoi consigli per una vita felice (ché ciò rimane sempre la sua etica) una raccomandazione del suicidio (allo stesso modo che fra le

sontuose gioie e suppellettili dei despoti orientali si trova anche una preziosa boccetta di veleno), per il caso cioè che i dolori del corpo, che non si lasciano sopprimere da nessun principio o ragionamento filosofico, siano preponderanti e incurabili, ossia che il suo unico scopo, la felicità, sia dunque frustrato, e niente rimanga per sfuggire alla sofferenza se non la morte, che però allora è da prendere con indifferenza, come ogni altra medicina. Qui si fa manifesto un forte contrasto fra l'etica stoica e tutte quelle sopra menzionate, che stabiliscono come scopo la virtù in sé e direttamente, anche con i più gravi patimenti, e che non vogliono che, per sfuggire alla sofferenza, si ponga fine alla vita; benché nessuna di esse tutte abbia saputo esprimere la vera ragione per rigettare il suicidio, e accozzino invece faticosamente pseudoragioni di ogni specie. Nel quarto libro quella ragione risulterà dalla coerenza della nostra trattazione. Ma il suddetto contrasto rivela e conferma appunto l'essenziale differenza, risiedente nel principio fondamentale, fra la Stoa, che è propriamente solo un particolare eudemonismo, e le altre dottrine indicate, per quanto l'una e le altre coincidano spesso nei risultati e abbiano apparente affinità. Ma la summenzionata contraddizione intima, da cui l'etica stoica è affetta fin nella sua idea fondamentale, si rivela inoltre anche nel fatto che neanche nella sua stessa rappresentazione il suo ideale, il sapiente stoico, poté mai acquistare vita o intima verità poetica; egli rimane un rigido manichino di legno, di cui non si sa cosa fare, che non sa egli stesso che cosa farsi della sua saggezza, e di cui la perfetta calma, contentezza e beatitudine contraddicono addirittura la natura dell'umanità e non ci fanno pervenire a nessuna rappresentazione intuitiva di essa. Come del tutto diversi appaiono, confrontati con lui, i superatori del mondo e penitenti volontari, che la sapienza india-

na ci presenta e ha effettivamente prodotti, o addirittura il Redentore del cristianesimo, questa figura magnifica, piena di vita profonda, di grande verità poetica ed altissimo significato, che però, anche con una perfetta virtù, santità e sublimità, ci sta davanti in stato di massima sofferenza.*

* Ved. al riguardo il cap. 16 del secondo volume.

Libro Secondo

Il mondo come volontà

Prima Considerazione

L'oggettivazione della volontà

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.[1]

[1] Agrippa von Nettesheim, *Epistulae*, V, 14. [*N.d.C.*]

§ 17

Nel primo libro abbiamo considerato la rappresentazione solo come tale, dunque solo quanto alla forma generale. Per la verità, per ciò che concerne la rappresentazione astratta, il concetto, essa ci è divenuta nota anche quanto al contenuto, in quanto cioè essa ha ogni contenuto e significato solo in virtù della sua relazione con la rappresentazione intuitiva, senza la quale sarebbe priva di valore e di contenuto. Dovendoci dunque affidare interamente alla rappresentazione intuitiva, cercheremo di conoscerne anche il contenuto, le determinazioni ulteriori e le forme in cui ci si presenta. In particolare sarà per noi importante ricevere un chiarimento sul suo significato autentico, su quel suo significato di solito solo sentito e in virtù del quale queste immagini non ci sfilano davanti del tutto estranee e insignificanti, come altrimenti accadrebbe, bensì ci parlano immediatamente, vengono comprese e acquistano un interesse che impegna tutto il nostro essere.

Rivolgiamo lo sguardo alla matematica, alla scienza naturale e alla filosofia, ciascuna delle quali ci fa sperare che ce ne proverrà una parte del chiarimento desiderato. Ora però a tutta prima troviamo la filosofia come un mostro dalle molte teste, ciascuna delle quali parla

una lingua diversa. È vero che esse non sono tutte in disaccordo fra loro sul punto qui suscitato, il significato della rappresentazione intuitiva; giacché, ad eccezione degli scettici e degli idealisti, gli altri parlano, quanto all'essenziale, in modo piuttosto concorde, di un *oggetto* che starebbe a fondamento[1] della rappresentazione, e che sarebbe bensì diverso dalla rappresentazione in tutto il suo essere e la sua essenza, ma che ciò nonostante sarebbe in ogni cosa così simile ad essa, come un uovo a un altro uovo. Ma con ciò non saremo tratti d'impaccio, giacché non sappiamo affatto distinguere tale oggetto dalla rappresentazione; troviamo anzi che l'uno e l'altra sono un'unica e medesima cosa, dato che ogni oggetto presupporrà sempre e in eterno un soggetto e rimarrà quindi sempre una rappresentazione; così pure abbiamo anche conosciuto l'essere-oggetto come appartenente alla forma generalissima della rappresentazione, che è appunto lo scomporsi in oggetto e soggetto. Inoltre il principio di ragione, al quale ci si richiama al riguardo, è per noi parimenti solo forma della rappresentazione, ossia il collegamento secondo leggi di una rappresentazione con un'altra, non però il collegamento dell'intera serie, finita o infinita, delle rappresentazioni con qualcosa che non sia affatto rappresentazione, e che quindi non possa nemmeno essere rappresentabile. Ma degli scettici e idealisti si è già parlato sopra, nel trattare della disputa circa la realtà del mondo esterno.

Se ora, per la più precisa conoscenza desiderata di quella rappresentazione intuitiva divenutaci nota solo in modo molto generale, solo quanto alla forma, ci rivolgiamo alla matematica, questa ci parlerà di quelle rappresentazioni solo in quanto esse riempiono tempo e

[1] A seconda dell'opportuntià abbiamo tradotto *Grund* con «fondamento», con «ragione» o con «premessa». [*N.d.C.*]

spazio, cioè in quanto sono grandezze. Indicherà con somma esattezza il «quanto» e il «quanto grande», ma poiché ciò è sempre e solo relativo, cioè è un confronto di una rappresentazione con altre, e precisamente sotto quell'aspetto unilaterale della quantità, neanche questa sarà la delucidazione che noi principalmente cerchiamo.

Se infine guardiamo al vasto dominio della scienza naturale, diviso in molti campi, possiamo innanzi tutto distinguere due ripartizioni principali. Essa è o descrizione di forme, che io chiamo *morfologia*, o spiegazione dei mutamenti, che io chiamo *eziologia*. La prima considera le forme permanenti, la seconda la materia in mutamento secondo le leggi del suo passaggio da una forma all'altra. La prima costituisce ciò che si chiama, seppure impropriamente, storia naturale, in tutta la sua estensione; in particolare in quanto botanica e zoologia, essa ci fa conoscere le diverse forme organiche permanenti nell'incessante alternarsi degli individui e pertanto saldamente determinate, le quali formano una gran parte del contenuto della rappresentazione intuitiva; esse vengono da quella classificate, separate, riunite, ordinate secondo sistemi naturali e artificiali, sussunte sotto concetti che rendono possibile uno sguardo d'insieme e una conoscenza di loro tutte. Viene inoltre mostrata nel tutto e nelle parti un'analogia delle stesse infinitamente sfumata, che le attraversa tutte (*unité de plan*) e in virtù della quale loro sono come svariatissime variazioni su un tema non dato. Il passaggio della materia in quelle forme, ossia la nascita degli individui, non è una parte principale dello studio, perché ogni individuo viene fuori dal suo simile per riproduzione la quale, dappertutto ugualmente misteriosa, si è finora sottratta alla chiara conoscenza, mentre il poco che se ne sa trova posto nella fisiologia, che appartiene già alla scienza naturale eziologica. Verso codesta tende già anche la mineralo-

gia, che appartiene nell'essenziale alla morfologia, specialmente là dove diventa geologia. Eziologia vera e propria sono poi tutte le branche della scienza naturale, per le quali la conoscenza di causa ed effetto è ovunque la cosa principale: esse insegnano come, in conformità di una regola infallibile, a *uno* stato della materia ne segua necessariamente un determinato altro; come una determinata modificazione ne condizioni e produca necessariamente una determinata altra: e questa indicazione viene detta *spiegazione*. Qui troviamo poi principalmente la meccanica, la fisica, la chimica e la fisiologia.

Ma se ci affidiamo al loro insegnamento, ci accorgiamo tosto che la delucidazione che principalmente cerchiamo non ci viene fornita dall'eziologia più che dalla morfologia. Quest'ultima ci presenta innumerevoli forme, per noi rappresentazioni, infinitamente molteplici e tuttavia apparentate da una non disconoscibile somiglianza di famiglia, le quali ci rimangono per questa via eternamente estranee e, se considerate soltanto così, ci stanno di fronte come geroglifici incompresi. L'eziologia ci insegna invece che, secondo la legge di causa ed effetto, questo determinato stato della materia produce quell'altro, e con ciò lo ha spiegato e ha fatto quanto doveva. Tuttavia essa in fondo non fa nient'altro che mostrare l'ordine conforme a legge secondo cui gli stati si producono nel tempo e nello spazio, e insegnare per tutti i casi quale fenomeno sia necessariamente per prodursi in questo tempo e in questo luogo; assegna dunque ad essi il loro posto nel tempo e nello spazio, secondo una legge il cui contenuto determinato è stato insegnato dall'esperienza, ma della cui forma universale e necessità siamo consapevoli indipendentemente da essa. Ma in tal modo noi non riceviamo il minimo schiarimento sull'intima essenza di alcuno di quei fenomeni: questa viene detta *forza naturale* e si trova al di fuori del dominio della spiega-

zione eziologica, che chiama *legge naturale* l'immutabile costanza del prodursi della estrinsecazione di una tale forza ogni volta che ne sussistono le condizioni ad essa note. Ma questa legge naturale, queste condizioni, questo prodursi, in riferimento a un determinato luogo in un determinato tempo, sono tutto ciò che essa sa e potrà mai sapere. La forza stessa che si manifesta, l'essenza intima dei fenomeni che si producono secondo quelle leggi, rimane per essa eternamente un mistero, qualcosa di affatto estraneo e sconosciuto, tanto nel caso del fenomeno più semplice quanto in quello del più complicato. Giacché, sebbene l'eziologia abbia sinora raggiunto il suo fine nel modo più perfetto nella meccanica e nel modo più imperfetto nella fisiologia, la forza per la quale una pietra cade a terra o un corpo ne sposta un altro, è per noi, quanto alla sua intima essenza, non meno estranea e misteriosa di quella che produce i movimenti e la crescita di un animale. La meccanica presuppone come imperscrutabili la materia, la gravità, l'impenetrabilità, la trasmissibilità del moto mediante l'urto, la rigidità ecc., le chiama forze naturali, chiama legge naturale il loro necessario e regolare manifestarsi in certe condizioni, e solo dopo di ciò comincia a spiegarle. La spiegazione consiste nell'indicare in modo fedele e matematicamente esatto come, dove e quando ogni forza si manifesti, e nel ricondurre ogni fenomeno che le si presenti a una di quelle forze. Altrettanto fanno nel loro campo fisica, chimica e fisiologia, solo che presuppongono molto di più e fanno molto di meno. Per conseguenza anche la spiegazione eziologica più perfetta di tutta quanta la natura non sarebbe propriamente mai più di un elenco delle forze non spiegabili, e di una sicura indicazione della regola secondo cui le loro manifestazioni si producono, si succedono e si fanno posto a vicenda nel tempo e nello spazio, mentre lascerebbe sempre inesplicata l'intima es-

senza delle forze che così si manifestano, dato che la legge che essa segue non porta a quella, e si fermerebbe al fenomeno e al suo ordinamento. Essa si potrebbe pertanto paragonare al taglio di un marmo, che mostri l'una accanto all'altra molte venature, ma che non consenta di seguire il corso di quelle venature dall'interno del marmo fino a quella superficie. O, se mi posso permettere un'immagine scherzosa, dato che è più calzante, – nonostante una compiuta eziologia di tutta la natura, il ricercatore filosofico si sentirebbe sempre come uno che, senza sapere come, fosse capitato in una compagnia a lui del tutto sconosciuta, dei cui componenti sempre, a turno, l'uno gli presentasse e gli rendesse così abbastanza cognito l'altro come suo amico e cugino, mentre egli stesso avrebbe sempre, nell'assicurare ogni volta di aver piacere di conoscere il presentato, la domanda sulle labbra: «Ma come diavolo si arriva a tutta la compagnia?».

Dunque neanche l'eziologia potrà mai darci, su quei fenomeni che noi conosciamo solo come nostre rappresentazioni, lo schiarimento desiderato, che ci faccia superare questo punto. Giacché dopo tutte le sue spiegazioni essi, come mere rappresentazioni di cui non comprendiamo il significato, ci stanno ancora davanti del tutto estranei. Il collegamento causale indica solo la regola e l'ordine relativo del loro presentarsi nello spazio e nel tempo, ma non ci fa conoscere più da vicino ciò che così si presenta. Inoltre la stessa legge di causalità ha validità soltanto per rappresentazioni, per oggetti di una determinata classe, solo presupponendo i quali essa ha significato: esiste quindi, come questi oggetti stessi, sempre e solo in relazione al soggetto, dunque condizionatamente; per questa ragione anche viene conosciuta altrettanto bene partendo dal soggetto, ossia *a priori*, che partendo dall'oggetto, ossia *a posteriori*, come appunto Kant ci ha insegnato.

Ma ciò che ora ci spinge al ricercare è appunto il fatto che a noi non basta sapere che abbiamo rappresentazioni, che esse sono tali e siffatte, e stanno tra loro in rapporto reciproco secondo queste e quelle leggi, la cui espressione generale è sempre il principio di ragione. Noi vogliamo sapere il significato di quella rappresentazione; ci domandiamo se questo mondo non sia nient'altro che rappresentazione; nel qual caso ci dovrebbe passar davanti come un sogno inconsistente, o come una visione spettrale, non degna della nostra attenzione; o se invece non sia anche qualcosa d'altro, anche qualcosa al di fuori delle rappresentazioni, e che cosa poi ciò sia. Tanto è subito certo, che ciò che si ricerca deve essere qualcosa di completamente e, in tutta la sua essenza, radicalmente diverso dalla rappresentazione, a cui quindi anche le forme e le leggi di questa devono essere del tutto estranee; che quindi, partendo dalla rappresentazione, non vi si può giungere seguendo il filo di quelle leggi che collegano fra loro solo oggetti, rappresentazioni, e che sono poi le forme del principio di ragione.

Vediamo già qui che *dall'esterno* non ci si potrà mai accostare all'essenza delle cose: per quanto sempre si ricerchi, non si ricava null'altro che immagini e nomi. Si è come uno che giri intorno a un castello, invano cercando un'entrata e frattanto prendendo schizzi delle facciate. Eppure è questa la via che è stata percorsa da tutti i filosofi prima di me.

§ 18

In effetti il significato cercato, del mondo che mi sta di fronte unicamente come mia rappresentazione, o il passaggio da esso, come mera rappresentazione del soggetto conoscente, a ciò che esso può essere ancora oltre a

quello, non potrebbe mai essere trovato, se il ricercatore stesso non fosse nient'altro che il puro soggetto conoscente (una testa d'angelo alata senza corpo). Ora invece egli stesso ha le sue radici in quel mondo, si trova cioè in esso come *individuo*, ossia il suo conoscere, che è il portatore condizionante di tutto il mondo come rappresentazione, è tuttavia sempre mediato da un corpo, le cui affezioni, come si è mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza per l'intuizione di quel mondo. Per il soggetto puramente conoscente come tale, questo corpo è una rappresentazione come ogni altra, un oggetto fra gli oggetti: i suoi movimenti, le sue azioni gli sono pertanto noti non altrimenti da come gli sono note le modificazioni di tutti gli altri oggetti intuitivi, e gli sarebbero altrettanto estranei e incomprensibili, se il significato di essi non gli fosse per avventura svelato in un modo del tutto diverso. Altrimenti vedrebbe il suo agire su dati motivi seguire con la costanza di una legge naturale, proprio come le modificazioni degli altri oggetti seguono da cause, stimoli, motivi. Ma egli non comprenderebbe l'influsso dei motivi più del collegamento fra ogni altro effetto che gli appaia e la sua causa. Chiamerebbe allora l'intima essenza, a lui incomprensibile, di quelle manifestazioni ed azioni del suo corpo, appunto anche una forza, una qualità o un carattere, a piacere, ma a parte ciò non vi saprebbe vedere altro. Ora però le cose non stanno così: anzi, al soggetto del conoscere che appare come individuo è data la parola che risolve l'enigma, e questa parola è la *volontà*. Questa, e questa soltanto, gli dà la chiave del fenomeno che egli stesso è, gli rivela il significato, gli mostra il congegno intimo del suo essere, del suo fare, dei suoi moti. Al soggetto del conoscere, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, questo corpo è dato in due maniere del tutto diverse: da un lato come rappresentazione nell'intuizio-

ne intellettuale, come oggetto fra gli oggetti, e alle leggi di codesti sottoposto; ma dall'altro anche, contemporaneamente, in un modo del tutto diverso, cioè come ciò che è a tutti immediatamente noto e che è indicato dalla parola *volontà*. Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un moto del suo corpo; egli non può volere realmente l'atto senza percepire insieme che esso appare come movimento del corpo. L'atto di volontà e l'azione del corpo non sono due stati diversi oggettivamente conosciuti, che siano collegati dal vincolo della causalità, non stanno fra loro nel rapporto di causa ed effetto; ma sono una stessa e unica cosa, solo data in due modi completamente diversi: una volta in modo del tutto immediato e una volta nell'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è nient'altro che l'atto di volontà oggettivato, ossia entrato nell'intuizione. In seguito vedremo che ciò è vero di ogni movimento del corpo, non solo di quello su motivi, ma anche di quello involontario, che segue da meri stimoli; anzi che tutto il corpo non è nient'altro che la volontà oggettivata, cioè diventata rappresentazione: cose tutte che risulteranno e diverranno chiare dallo svolgimento ulteriore. Quindi il corpo, che nel libro precedente e nel trattato sul principio di ragione ho chiamato, secondo il punto di vista colà adottato con intenzione unilateralmente (quello della rappresentazione), l'*oggetto immediato*, lo chiamerò qui, in un altro riguardo, l'*oggettità della volontà*. Quindi in certo senso si può anche dire: la volontà è la conoscenza *a priori* del corpo, e il corpo la conoscenza *a posteriori* della volontà. Le decisioni della volontà che si riferiscono all'avvenire sono mere riflessioni della ragione su ciò che un giorno si vorrà e non atti volitivi veri e propri: solo l'attuazione suggella la risoluzione, che fino allora rimane solo mutevole proposito ed esiste solo nella ragione, *in abstracto*. Solo nella ri-

flessione il volere e il fare sono diversi: nella realtà sono tutt'uno. Ogni vero, autentico, immediato atto di volontà è subito e immediatamente anche atto del corpo che si manifesta, e in corrispondenza di ciò ogni azione sul corpo è d'altra parte subito e immediatamente anche azione sulla volontà: essa si chiama come tale dolore, quando è contraria alla volontà; benessere, piacere, quando le è conforme. Le gradazioni dell'uno e dell'altro sono molto diverse. Ma si ha completamente torto a chiamare rappresentazioni il dolore e il piacere: essi non sono affatto rappresentazioni, bensì affezioni immediate della volontà nel suo fenomeno, il corpo: sono un forzato e attuale volere o non volere l'impressione che quello subisce. Da considerare immediatamente come mere rappresentazioni, e da eccettuare quindi da quanto appena detto, sono soltanto alcune poche impressioni corporee, che non sollecitano la volontà e per cui soltanto il corpo è oggetto immediato del conoscere, dato che esso è come intuizione nell'intelletto già oggetto mediato, al pari di tutti gli altri oggetti. Ciò che qui s'intende sono cioè le affezioni dei sensi puramente oggettivi: vista, udito e tatto, anche se solo in quanto questi organi sono affetti nella maniera ad essi particolarmente caratteristica, specifica e connaturata, la quale è un'eccitazione così debole della sensibilità intensificata e specificamente modificata di queste parti, che non tocca la volontà ma, non turbata da alcuna eccitazione di questa, fornisce soltanto all'intelletto i dati da cui si forma l'intuizione. Ma ogni più forte o eterogenea affezione di quegli strumenti di senso è dolorosa, cioè contraria alla volontà, alla cui oggettità anch'essi dunque appartengono. La debolezza dei nervi si manifesta nel fatto che le impressioni, che dovrebbero avere solo il grado di forza bastante a farne dei dati per l'intelletto, raggiungono in grado superiore, in cui muovono la volontà,

cioè suscitano dolore o piacere, anche se più spesso dolore, che però è in parte vago e indistinto, e quindi non solo fa sentire dolorosamente singoli suoni e la luce forte, ma causa anche in generale una disposizione d'animo morbosa e ipocondriaca, senza essere chiaramente conosciuto. Inoltre l'identità del corpo e della volontà si rivela fra l'altro nel fatto che ogni moto violento ed eccessivo della volontà, cioè ogni emozione, scuote in modo affatto immediato il corpo e il suo congegno interno, disturbando l'andamento delle sue funzioni vitali. Ciò si trova spiegato in special modo nella *Volontà nella natura*, p. 27 della seconda edizione.

Infine, la conoscenza che io ho della mia volontà non può essere separata, sebbene sia immediata, da quella del mio corpo. Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza, ma la conosco solo nei suoi singoli atti, vale a dire nel tempo, che è la forma del fenomeno del mio corpo come di ogni oggetto; quindi il corpo è condizione per la conoscenza della mia volontà. Per conseguenza io non posso in realtà rappresentarmi questa volontà senza il mio corpo. Nel trattato sul principio di ragione la volontà, o piuttosto il soggetto del volere, è sì presentato come una classe particolare di rappresentazioni od oggetti; ma già lì abbiamo visto questo oggetto coincidere col soggetto, cioè appunto cessare di essere oggetto. Abbiamo chiamato lì questo coincidere il miracolo κατ'ἐξοχήν; tutta la presente opera ne è in certo modo la spiegazione. In quanto io conosco la mia volontà propriamente come oggetto, la conosco come corpo; ma allora mi ritrovo con la prima classe di rappresentazioni presentata in quel trattato, cioè con gli oggetti reali. Nell'ulteriore svolgimento vedremo sempre più che quella prima classe di rappresentazioni trova appunto la propria chiarificazione, la propria decifrazione solo nella

quarta classe ivi elencata, che in realtà non voleva più contrapporsi al soggetto come oggetto, e che noi, corrispondentemente, dobbiamo giungere a capire, in base alla legge di motivazione che domina la quarta classe, l'intima essenza della legge di causalità che vige nella prima classe, nonché di ciò che avviene in conformità di questa.

L'identità della volontà e del corpo, presentata ora in maniera provvisoria, può solo essere mostrata, come qui, e per la prima volta, si è fatto e come sempre più si farà in seguito, cioè essere elevata dalla coscienza immediata, dalla conoscenza *in concreto*, al sapere della ragione, ovvero essere trasferita nella conoscenza *in abstracto*; invece, per sua natura, non potrà mai essere dimostrata, ossia dedotta come conoscenza mediata da un'altra immediata, appunto perché è essa stessa la più immediata, e se noi non la cogliamo e tratteniamo come tale, invano attenderemo di riceverla in un qualsiasi modo mediato, come conoscenza derivata. È essa una conoscenza di natura tutta particolare e la sua verità, appunto perciò, non può essere propriamente neanche collocata in una delle quattro rubriche in cui, nel trattato sul principio di ragione, § 29 e sgg., ho ripartito ogni verità, cioè in logica, empirica, metafisica e metalogica; giacché essa non è, come tutte quelle, la relazione di una rappresentazione astratta con un'altra rappresentazione o con la forma necessaria del rappresentare intuitivo o astratto; bensì è la relazione di un giudizio con il rapporto che una rappresentazione intuitiva, il corpo, ha con ciò che non è affatto rappresentazione, ma una cosa da essa *toto genere* diversa: volontà. Vorrei perciò distinguere questa verità da tutte le altre e chiamarla *verità filosofica* κατ'ἐξοχήν. Se ne può atteggiare l'espressione in diversi modi e dire: il mio corpo e la mia volontà sono una cosa sola; oppure ciò che io come rappresentazione

intuitiva chiamo il mio corpo, lo chiamo, in quanto ne sono conscio in una maniera affatto diversa, non paragonabile a nessun'altra, la mia volontà; oppure, il mio corpo è l'*oggettità* della mia volontà; oppure, se si prescinde dal fatto che il mio corpo è una mia rappresentazione, esso non è poi se non la mia volontà; ecc.*

§ 19

Anche se nel primo libro abbiamo detto, con intima riluttanza, che il nostro corpo, come tutti gli altri oggetti del nostro mondo intuitivo, è una mera rappresentazione del soggetto conoscente, ci è ormai diventato chiaro che cosa nella coscienza di ognuno distingue la rappresentazione del proprio corpo da tutte le altre, ad essa per il resto affatto uguali, cioè il fatto che il corpo si presenta alla coscienza anche in tutt'un'altra forma, *toto genere* diversa, che si designa con la parola *volontà*, e che proprio questa doppia conoscenza che noi abbiamo del nostro corpo ci dà su di esso, sul suo agire e muoversi su motivi, come anche sul suo soffrire a causa dell'azione esterna, in una parola su ciò che esso è non come rappresentazione, bensì al di fuori di questa, dunque *in sé*, quella delucidazione che noi non abbiamo immediatamente sull'essere, l'agire e il patire di tutti gli altri oggetti reali.

Il soggetto conoscente è individuo proprio per questo speciale rapporto con quell'unico corpo che, considerato al di fuori di esso, è per lui solo una rappresentazione come tutte le altre. Ma il rapporto, in virtù del quale il soggetto conoscente è *individuo*, intercorre appunto perciò solo fra lui e un'unica fra tutte le sue rap-

* Ved. cap. 18 del secondo volume.

presentazioni, quindi solo di quest'unica egli è conscio non meramente come di una rappresentazione, ma insieme in tutt'altra maniera, cioè come di una volontà. Ma poiché, se astrae da detto rapporto speciale, da quella duplice e affatto eterogenea conoscenza dell'uno e identico, allora quell'uno, il corpo, diventa una rappresentazione come tutte le altre; l'individuo conoscente deve, per orientarsi a questo riguardo, o ammettere che ciò che distingue quell'unica rappresentazione consista semplicemente nel fatto che solo con tale unica rappresentazione la propria conoscenza sta in questo doppio rapporto, che solo di quest'unico oggetto intuitivo gli è aperta la conoscenza in due modi contemporaneamente, ma che ciò non è da spiegare con una diversità di quest'oggetto da tutti gli altri, bensì solo con una diversità fra la relazione della sua conoscenza con quest'unico oggetto e quella che egli ha con tutti gli altri; o anche deve ammettere che quest'unico oggetto sia essenzialmente diverso da tutti gli altri, che esso soltanto sia fra tutti volontà e rappresentazione insieme, mentre gli altri sono mera rappresentazione, cioè meri fantasmi, che quindi il suo corpo sia l'unico individuo reale nel mondo, ossia l'unico fenomeno della volontà e l'unico oggetto immediato del soggetto. Che gli altri oggetti, considerati come pure *rappresentazioni*, siano uguali al suo corpo, cioè come questo riempiano lo spazio (che può esistere esso stesso solo come rappresentazione), e come questo anche operino nello spazio, ciò è invero dimostrabile con certezza, in base alla legge di causalità, sicura *a priori* per le rappresentazioni, legge che non ammette nessun effetto senza causa; ma a prescindere dal fatto che dall'effetto si può concludere solo a una causa in genere, non a una causa uguale, con ciò si rimane ancora nel dominio della semplice rappresentazione, per la quale soltanto vale la legge di causalità: al di là di esso

non si potrà mai andare. Ma se gli oggetti, noti all'individuo solo come rappresentazioni, siano tuttavia, come il suo stesso corpo, fenomeni di una volontà: è questo, come già si è detto nel libro precedente, il senso vero e proprio della questione circa la realtà del mondo esterno. Negarlo, è il senso dell'*egoismo teoretico*, che appunto perciò ritiene fantasmi tutti i fenomeni al di fuori del proprio individuo, esattamente come, nel rispetto pratico, fa l'egoismo pratico, che considera e tratta realmente come persona solo la propria persona, e tutte le altre invece come meri fantasmi. L'egoismo teoretico non si potrà bensì mai confutare con prove; tuttavia si può essere sicuri che esso è stato usato in filosofia non altrimenti che come sofisma scettico, vale a dire per mostra. Come convinzione seria esso potrebbe invece trovarsi solo in un manicomio: come tale, occorrerebbe poi, contro di esso, non tanto una prova quanto una cura. In tanto anche non ci dilungheremo oltre su di esso, ma ci limiteremo a considerarlo come l'ultima fortezza dello scetticismo, che è sempre polemico. Se ora dunque la nostra conoscenza, sempre legata all'individualità e avente appunto in ciò la sua limitazione, comporta necessariamente che ognuno possa *essere* solo una cosa, mentre può *conoscere* tutte le altre, ed è questa limitazione appunto che genera propriamente il bisogno della filosofia; noi, che proprio perciò ci sforziamo di allargare con la filosofia i confini della nostra conoscenza, considereremo quell'argomento scettico dell'egoismo teoretico che qui ci si oppone come una piccola fortezza di frontiera, che rimarrà bensì sempre inespugnabile, ma la cui guarnigione anche non ne potrà uscire mai e poi mai, sicché le si può passar davanti e lasciarsela alle spalle senza pericolo.

In seguito adopereremo dunque questa doppia conoscenza ormai elevata alla chiarezza e data in due mo-

di del tutto eterogenei – conoscenza che noi abbiamo dell'essere e dell'agire del nostro corpo – come una chiave per penetrare nell'essenza di ogni fenomeno della natura e per giudicare, appunto in analogia con questo corpo, tutti gli oggetti che non sono il nostro corpo, e che quindi non sono dati alla nostra coscienza in doppio modo, ma solo come rappresentazioni, e per ammettere quindi che, come essi da una parte sono rappresentazioni esattamente al pari di quello, e in ciò della sua stessa natura, dall'altra, anche, se si pone da canto la loro esistenza come rappresentazione del soggetto, ciò che allora ne resta ancora deve essere, quanto alla sua intima essenza, la stessa cosa che in noi chiamiamo *volontà*. Giacché quale altra specie di esistenza o realtà dovremmo attribuire al restante mondo corporeo? Donde prendere gli elementi con cui comporre un tale mondo? Al di fuori della volontà e della rappresentazione nulla ci è noto, né pensabile. Se vogliamo attribuire al mondo corporeo, che esiste immediatamente solo nella nostra rappresentazione, la massima realtà a noi nota, gli diamo la realtà che per ognuno ha il proprio corpo: giacché questo è per ognuno la cosa più reale. Ma se poi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, non vi troviamo, al di fuori del fatto che esso è nostra rappresentazione, null'altro che la volontà: con ciò la sua stessa realtà è esaurita. Quindi noi non possiamo trovare in nessun luogo una realtà di altra specie per attribuirla al mondo corporeo. Se dunque il mondo corporeo dev'essere qualcosa di più di una mera nostra rappresentazione, dobbiamo dire che esso, al di fuori della rappresentazione, cioè in sé e quanto alla sua intima essenza, è ciò che noi troviamo immediatamente in noi stessi come volontà. Dico: quanto alla sua intima essenza; ma noi dobbiamo innanzi tutto conoscere più da vicino questa essenza della volontà,

per poterne distinguere ciò che appartiene non ad essa stessa, bensì già al suo fenomeno che ha molti gradi. Così, ad esempio, l'essere accompagnato dalla conoscenza e l'essere determinato da motivi, che ne dipende: questo appartiene, come vedremo in seguito, non alla sua essenza, ma solo al suo chiaro apparire come animale ed uomo. Se io quindi dirò: la forza che fa cadere la pietra è, quanto alla sua essenza, in sé e al di fuori di ogni rappresentazione, volontà, non si attribuirà a questa proposizione il folle significato che la pietra si muove secondo un motivo conosciuto, perché la volontà si manifesta così nell'uomo.* Ora però mostreremo e fonderemo in modo più ampio e perspicuo, e svilupperemo in tutta la sua estensione, ciò che è stato finora esposto in maniera provvisoria e generica.**

§ 20

Come essenza in sé del nostro corpo, come ciò che questo corpo è oltre all'essere oggetto di intuizione, rappresentazione, la *volontà* si palesa innanzi tutto, come si è detto, nei movimenti volontari di questo corpo, in quanto questi cioè non sono nient'altro che la visibilità dei singoli atti di volontà, con i quali essi si producono con

* Non saremo dunque affatto d'accordo con Bacone da Verulamio là dove dice (*de augm. scient. L. 4 in fine*) che tutti i movimenti meccanici e fisici dei corpi seguono in questi corpi solo dopo una percezione precedente, benché un presentimento della verità abbia dato esistenza anche a questa proposizione errata. Così anche è dell'affermazione di Keplero nel suo trattato *de planeta Martis*, secondo cui i pianeti devono aver conoscenza per cogliere con tanta esattezza le loro orbite ellittiche e per misurare la velocità del loro movimento in modo tale, che i triangoli della superficie della loro orbita rimangano sempre proporzionali al tempo in cui ne percorrono la base.

** Ved. cap. 19 del secondo volume.

immediata e piena contemporaneità, come una sola e medesima cosa con loro, da essi distinti soltanto per la forma della conoscibilità in cui sono trapassati, diventando cioè rappresentazione.

Ma questi atti della volontà hanno pur sempre una ragione al di fuori di sé, nei motivi. Questi ultimi comunque non determinano mai più di ciò che io voglio in *questo* tempo, in *questo* luogo, in *queste* circostanze; non, invece, *che* io voglia in genere, né *ciò che* io in genere voglio, ossia la massima che caratterizza l'intero mio volere. Quindi il mio volere, quanto a tutta la sua essenza, non può essere spiegato in base ai motivi; questi determinano soltanto la sua manifestazione in un dato momento, sono soltanto l'occasione in cui la mia volontà si mostra; quest'ultima, invece, è essa stessa fuori del dominio della legge di motivazione: solo la sua manifestazione in ogni momento è da essa necessariamente determinata. Unicamente presupponendo il mio carattere empirico, il motivo diventa una spiegazione sufficiente del mio agire, mentre se astraggo dal mio carattere e domando poi perché mai io voglia questo e non quello, nessuna risposta a ciò è possibile, in quanto appunto solo il *fenomeno* della volontà è soggetto al principio di ragione, non la volontà stessa, che in tanto anche è da dire *immotivata*. Qui io in parte presuppongo la dottrina del carattere empirico e intelligibile di Kant, come pure le mie dissertazioni ad essa relative nei *Problemi fondamentali dell'etica*, pp. 48-58, e inoltre pp. 178 sgg. della prima edizione [pp. 46-57 e 174 sgg. della seconda], in parte ne dovremo parlare più ampiamente nel quarto libro. Per ora non mi resta che richiamare l'attenzione sul fatto che l'essere un fenomeno fondato su un altro, qui dunque l'azione sul motivo, non contrasta affatto con l'essere la sua essenza in sé volontà, che non ha essa stessa una ragione, in quanto il principio di ragione è in

tutte le sue configurazioni semplicemente forma della conoscenza, la sua validità si estende cioè semplicemente alla rappresentazione, al fenomeno e alla visibilità della volontà, non a questa stessa che diventa visibile.

Ma se ogni azione del mio corpo è manifestazione di un atto di volontà, in cui, per dati motivi, si riflette la mia volontà stessa in genere e nel suo complesso, cioè il mio carattere, allora anche l'imprescindibile condizione e presupposto di quell'azione deve essere manifestazione della volontà; giacché il suo manifestarsi non può dipendere da qualcosa che non sia immediatamente e solo per mezzo di essa, che sia quindi per essa soltanto accidentale, per cui il suo stesso manifestarsi diverrebbe solo accidentale: ma quella condizione è tutto il corpo stesso. Questo medesimo deve dunque già essere manifestazione di volontà e deve stare, rispetto alla mia volontà nel suo complesso, cioè al mio carattere intelligibile, il cui manifestarsi nel tempo è il mio carattere empirico, nello stesso rapporto in cui la singola azione del corpo sta rispetto al singolo atto di volontà. Quindi tutto il corpo non deve essere nient'altro che la mia volontà divenuta visibile, dev'essere la mia volontà stessa, in quanto è oggetto intuitivo, rappresentazione della prima classe. A conferma di ciò si è già detto che ogni azione sul mio corpo influisce subito e immediatamente anche sulla mia volontà e si chiama a questo riguardo dolore o piacere, e nel grado inferiore sensazione piacevole o spiacevole; e anche, che viceversa ogni moto violento della volontà, dunque emozione e passione, scuote il corpo, disturbando il corso delle sue funzioni. Si può invero dar conto anche eziologicamente, benché molto imperfettamente, della nascita, e alquanto meglio dello sviluppo e della conservazione, del mio corpo, il che fa appunto la fisiologia; ma questa spiega il suo tema esattamente e soltanto come i motivi spiegano l'agire. Quindi allo stes-

so modo che il fondarsi della singola azione sul motivo e la necessaria conseguenza di essa da quest'ultimo non contrastano col fatto che l'azione in genere e secondo la sua essenza sia soltanto manifestazione di una volontà in se stessa priva di fondamento; la spiegazione fisiologica delle funzioni del corpo non reca pregiudizio alla verità filosofica, secondo cui tutta l'esistenza di questo corpo e l'intera serie delle sue funzioni sono soltanto l'oggettivazione appunto di quella volontà, che nelle azioni esterne dello stesso corpo si manifesta in conformità dei motivi. Ben cerca la fisiologia di ricondurre a cause dell'organismo anche queste azioni esterne appunto, i movimenti immediatamente volontari, per esempio cerca di spiegare il movimento del muscolo in base a un afflusso di succhi («come il contrarsi di una corda che si bagni» dice Reil, nel suo *Archivio di fisiologia*, vol. 6, p. 153); ma anche posto che si giungesse realmente a una spiegazione radicale del genere, essa non sopprimerebbe mai la verità immediatamente certa che ogni movimento volontario (*functiones animales*) è la manifestazione di un atto di volontà. Altrettanto poco potrà poi mai la spiegazione fisiologica della vita vegetativa (*functiones naturales, vitales*), per lontano che giunga, sopprimere la verità che tutta questa vita animale che così si svolge è essa stessa manifestazione di volontà. Generalmente, infatti, nessuna spiegazione eziologica può mai, come sopra è stato detto, indicare più del punto necessariamente determinato nel tempo e nello spazio di un singolo fenomeno, più del suo necessario prodursi colà secondo una regola fissa; mentre l'essenza intima di ogni fenomeno rimane per questa via sempre imperscrutabile, e viene presupposta da ogni spiegazione eziologica e meramente designata coi nomi di «forza» o «legge naturale», oppure, quando si tratta di azioni, coi nomi di «carattere» e «volontà». Sebbene dunque ogni azione sin-

gola, presupponendosi un determinato carattere, segua necessariamente da un dato motivo, e sebbene la crescita, il processo di nutrizione e tutti i mutamenti nel corpo animale avvengano secondo cause (stimoli) agenti necessariamente, nondimeno tutta la serie delle azioni, e conseguentemente anche ogni azione singola, e del pari la loro condizione, il corpo tutto che le compie, e conseguentemente anche i processi attraverso cui e in cui questo consiste – non sono niente altro che il manifestarsi della volontà, il divenir visibile, l'*oggettità della volontà*. Su ciò riposa la perfetta adeguatezza del corpo umano e animale alla volontà umana e animale in genere, simile a quella, ma ad essa di molto superiore, che uno strumento appositamente approntato ha rispetto alla volontà del costruttore, e che perciò appare come adeguatezza allo scopo, ossia come il carattere del corpo spiegabile teleologicamente. Le parti del corpo devono perciò corrispondere perfettamente ai bisogni principali, attraverso cui si manifesta la volontà, devono essere la loro espressione visibile: denti, esofago e intestino sono la fame oggettivata; i genitali l'istinto sessuale oggettivato; le mani prensili e i piedi veloci corrispondono alla già più mediata urgenza della volontà che essi rappresentano. Come la generale forma umana alla generale volontà umana, così alla volontà modificata individualmente, al carattere del singolo, corrisponde la forma individuale del corpo, che è quindi nell'insieme e in ogni parte caratteristica ed espressiva. È degnissimo di nota che già Parmenide abbia espresso ciò nei seguenti versi citati da Aristotele (*Metaph.* III, 5):

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει χρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἔστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι,
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

(*Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.*)*

§ 21

Chi ora, attraverso tutte queste considerazioni, ha raggiunto anche *in abstracto*, quindi in modo chiaro e sicuro, la conoscenza che *in concreto* ognuno possiede immediatamente, ossia come sentimento: che cioè l'essenza in sé del suo stesso fenomeno, che come rappresentazione gli si presenta tanto attraverso le sue azioni quanto attraverso il loro sostrato permanente, il suo corpo, è la sua *volontà*, la quale costituisce ciò che della sua coscienza è più immediato, ma che come tale non è entrato completamente nella forma della rappresentazione in cui si fronteggiano oggetto e soggetto; bensì si palesa in una maniera immediata in cui soggetto e oggetto non si distinguono con tutta chiarezza, e che comunque anche diviene conoscibile all'individuo stesso non nel suo complesso, ma solo nei suoi atti singoli; – chi, dico, ha acquistato con me questa convinzione, per costui essa diverrà, affatto da sé, la chiave per la conoscenza dell'intima essenza di tutta quanta la natura, in quanto egli la trasporti poi anche a tutti quei fenomeni che a lui sono dati non, come il suo proprio, in conoscenza immediata accanto a quella mediata, ma solo in quest'ultima, cioè solo unilateralmente, unicamente come *rappresentazioni*. Non solo in quei fenomeni che sono del

* Si veda al riguardo il cap. 20 del secondo volume, come anche, nella mia opera *Sulla volontà nella natura*, le rubriche «Fisiologia» e «Anatomia comparata», dove ciò che qui è solo accennato ha avuto trattazione sistematica.

tutto simili al suo proprio, negli uomini e negli animali, egli riconoscerà come loro essenza intima quella stessa volontà; ma inoltre la riflessione continuata lo condurrà a riconoscere anche la forza che ferve e vegeta nella pianta, anzi la forza per la quale si forma il cristallo, quella che fa girare l'ago verso il polo nord, quella la cui scossa gli arriva dal contatto di metalli eterogenei, quella che nelle affinità elettive degli elementi appare come un fuggire e un cercare, un separare e un riunire, anzi, da ultimo addirittura la gravità, che così potentemente agisce in ogni materia e che trae la pietra alla terra e la terra al sole; – tutte queste, lo condurrà a riconoscerle diverse solo nella loro apparenza, ma nella loro essenza interna come la stessa cosa, come quello che a lui è noto immediatamente in modo così intimo e meglio di ogni altra cosa, e che là dove si manifesta nel modo più chiaro si chiama *volontà*. È solo questo impiego della riflessione che non ci fa più arrestare al fenomeno, bensì ci porta oltre, alla *cosa in sé*. Fenomeno significa rappresentazione, e niente altro: ogni rappresentazione, di qualunque specie sia, ogni *oggetto*, è *apparenza*. *Cosa in sé* è soltanto la *volontà*: come tale essa non è affatto rappresentazione; bensì è da essa *toto genere* diversa: è ciò da cui viene ogni rappresentazione, ogni oggetto, il fenomeno, la visibilità, l'*oggettità*. È ciò che è più addentro, il nucleo di ogni cosa particolare altrettanto che del tutto; si manifesta in ogni cieca forza di natura, si manifesta anche nell'agire meditato dell'uomo; la grande differenza fra queste due cose concerne solo il grado del manifestarsi, non l'essenza di ciò che si manifesta.

§ 22

Questa *cosa in sé* (vogliamo conservare l'espressione kantiana come formula fissa), che come tale non è mai

oggetto, appunto perché ogni oggetto è già di nuovo mero fenomeno di essa e non più essa stessa, doveva, se doveva tuttavia essere pensata oggettivamente, prendere in prestito nome e concetto da un oggetto, da qualcosa in qualche modo oggettivamente dato, per conseguenza da uno dei suoi fenomeni; ma codesto, per servire come punto d'intesa, non poteva essere nessun altro che il più perfetto di tutti i suoi fenomeni, cioè quello più chiaro, il più dispiegato, illuminato immediatamente dal conoscere: ma questo è appunto la *volontà* dell'uomo. Si deve comunque ben notare che noi qui veramente facciamo uso solo di una *denominatio a potiori*, per la quale proprio perciò il concetto di volontà riceve una estensione maggiore che non avesse finora. La conoscenza dell'identico in fenomeni diversi e del diverso in fenomeni simili è appunto, come Platone tanto spesso osserva, la condizione della filosofia. Ma finora non si era vista l'identità dell'essenza di ogni forza in un qualunque modo urgente e operante della natura con la volontà, e quindi i molteplici fenomeni, che sono soltanto *species* diverse dello stesso *genus*, non erano stati ritenuti tali, ma considerati eterogenei, ragion per cui non poteva neanche esservi una parola per la designazione del concetto di questo *genus*. Io denomino dunque il *genus* secondo la *species* più eccellente, la cui conoscenza per noi ovvia, immediata, conduce alla conoscenza mediata di tutte le altre. Rimarrebbe quindi irretito in un perenne malinteso chi non fosse capace di compiere l'ampliamento del concetto qui richiesto e volesse intendere ancor sempre, con la parola *volontà*, solo quell'una *species* da essa finora unicamente designata, la volontà guidata dal conoscere ed estrinsecantesi esclusivamente secondo motivi, anzi addirittura solo secondo motivi astratti, quindi sotto la guida della ragione, la quale volontà è, come si è detto, soltanto la manifestazione più chiara della volontà. Noi dobbiamo ora isolare pura-

mente in pensiero l'essenza intima, a noi immediatamente nota, di questa stessa manifestazione e trasportarla poi a tutte le manifestazioni più deboli, meno chiare, della medesima essenza, compiendo in tal modo il richiesto ampliamento del concetto di volontà. Nella maniera opposta mi fraintenderebbe invece colui che credesse per avventura che sia alla fine tutt'uno indicare quell'essenza in sé di ogni fenomeno con la parola volontà o con una qualsiasi altra. Ciò sarebbe vero se questa cosa in sé fosse qualcosa la cui esistenza noi solamente *deducessimo*, e se noi, la cosa, la conoscessimo così solo mediatamente e meramente *in abstracto*: allora la si potrebbe veramente chiamare come si volesse, il nome starebbe come mero segno di una grandezza sconosciuta. Ora invece la parola *volontà*, che ci deve aprire, come una parola magica, l'essenza intima di ogni cosa della natura, non indica affatto una grandezza sconosciuta, un qualcosa di raggiunto attraverso deduzioni, bensì qualcosa di conosciuto in modo assolutamente immediato e tanto noto che noi, che cosa sia volontà, lo sappiamo e intendiamo molto meglio di ogni altra cosa, quale che sia. Finora si sussumeva il concetto di *volontà* sotto il concetto di *forza*; invece io faccio esattamente il contrario e voglio che sia pensata come volontà ogni forza della natura. Non si creda, infatti, che questa sia una questione di parole, o che la cosa sia indifferente: essa è al contrario del massimo significato e peso. Giacché a fondamento del concetto di *forza*, come di tutti gli altri, c'è alla fine la conoscenza intuitiva del mondo oggettivo, cioè il fenomeno, la rappresentazione, e da quello esso è ricavato. Esso è astratto dal campo in cui dominano causa ed effetto, dunque dalla rappresentazione intuitiva, e significa appunto l'essere causa della causa, nel punto in cui eziologicamente non è più affatto spiegabile, essendo invece appunto il presupposto necessario di ogni spiegazione eziologica. Per contro il concetto di *vo-*

lontà è l'unico, fra tutti quelli possibili, che *non* ha origine dal fenomeno, *non* dalla mera rappresentazione intuitiva, ma viene dall'interno, risulta dalla coscienza più immediata di ognuno, in cui ognuno conosce, e nello stesso tempo anche è, il proprio individuo, nella sua essenza, immediatamente e senza nessuna forma, neanche quella di soggetto e oggetto, dato che qui il conoscente e il conosciuto coincidono. Se quindi riportiamo il concetto di *forza* a quello della *volontà*, abbiamo in realtà riportato qualcosa di sconosciuto a qualcosa di infinitamente più conosciuto, anzi alla sola cosa a noi realmente, immediatamente e in tutto e per tutto nota, allargando di moltissimo la nostra conoscenza. Se invece sussumiamo, come è stato fatto finora, il concetto di *volontà* sotto quello di *forza*, rinunziamo all'unica conoscenza immediata che abbiamo dell'essenza interna del mondo, facendola andar persa in un concetto astratto dal fenomeno, con il quale quindi non potremo mai andare oltre l'esperienza.

§ 23

La *volontà* come cosa in sé è totalmente diversa dal suo fenomeno e pienamente libera da tutte le forme di esso, in cui appunto essa entra soltanto in quanto appare, e che quindi riguardano solo la sua *oggettità*, rimanendo ad essa stessa estranea. Già la forma generalissima di ogni rappresentazione, quella di oggetto per un soggetto, non la riguarda; ancor meno [la riguardano] poi quelle a questa subordinate, che hanno in complesso la loro espressione comune nel principio di ragione; a questo appartengono, come è noto, anche il tempo e lo spazio, e conseguentemente anche la pluralità sussistente e divenuta possibile solo grazie ad essi. Sotto quest'ultimo aspetto chiamerò il tempo e lo spazio, con un'espressio-

ne presa a prestito dall'autentica scolastica antica, il *principium individuationis*, il che prego di notare una volta per tutte. Giacché è solo per mezzo del tempo e dello spazio che ciò che per essenza e per concetto è uguale ed unico appare invece come diverso, come molteplicità di cose le une accanto alle altre o le une dopo le altre. Essi sono quindi il *principium individuationis*, il cge prego di notare una volta per tutte. Giacché è solo per mezzo del tempo e dello spazio che ciò che per essenza e per concetto è uguale e unico appare invece come diverso, come molteplicità di cose le une accanto alle altre e le une dopo le altre. Essi sono quindi il *principium individuationis*, oggetto di tanti almanaccamenti e controversie degli scolastici, che si trovano riunite in Suarez (*Disp.* 5, *sect.* 3). La volontà come cosa in sé si trova, secondo quanto si è detto, fuori del dominio del principio di ragione in tutte le sue forme, ed è per conseguenza assolutamente priva di fondamento, benché ognuno dei suoi fenomeni sia in tutto e per tutto sottomesso al principio di ragione; essa è inoltre libera da qualsiasi *molteplicità*, benché i suoi fenomeni nel tempo e nello spazio siano innumerevoli; essa stessa è una: non ad ogni modo come è uno un oggetto, la cui unità viene conosciuta solo in contrasto con una possibile molteplicità; neanche come è uno un concetto, che è sorto dalla molteplicità solo per astrazione: bensì è una come ciò che si trova fuori del tempo e dello spazio, del *principium individuationis*, ossia della possibilità della molteplicità. Solo quando tutto ciò ci sarà divenuto perfettamente chiaro attraverso la trattazione che seguirà dei fenomeni e delle diverse manifestazioni della volontà, intenderemo appieno il senso della dottrina kantiana, secondo cui tempo, spazio e causalità non appartengono alla cosa in sé, ma sono soltanto forme del conoscere.

La mancanza di fondamento della volontà è stata an-

che realmente riconosciuta là dove essa si manifesta nel modo più chiaro, come volontà dell'uomo, ed essa è stata detta libera, indipendente. Ma subito anche, a forza di pensare alla mancanza di fondamento della volontà, si è mancato di vedere la necessità a cui il suo manifestarsi è sempre soggetto, e si sono dette libere le azioni, quali esse non sono, dato che ogni singola azione segue con rigorosa necessità dall'effetto del motivo sul carattere. Ogni necessità è, come si è già detto, relazione della conseguenza con la premessa e assolutamente nient'altro. Il principio di ragione è la forma universale di ogni fenomeno, e nel suo fare l'uomo deve, come ogni altro fenomeno, essergli soggetto. Ma poiché nella coscienza di sé la volontà viene conosciuta immediatamente ed in sé, in questa coscienza c'è anche quella della libertà. Soltanto non si osserva che l'individuo, la persona, non è volontà come cosa in sé, ma già *fenomeno* della volontà, e in quanto tale già determinato ed entrato nella forma del fenomeno, il principio di ragione. Ne viene il fatto singolare che ognuno si ritiene *a priori* completamente libero, anche nelle proprie azioni singole, e crede di poter in ogni momento cominciare una nuova vita, il che equivarrebbe a diventare un altro. Ma *a posteriori*, attraverso l'esperienza, ognuno scopre con sua meraviglia che non è libero, bensì soggetto alla necessità; che, nonostante ogni proposito e riflessione, egli non cambia il proprio agire, e che dal principio della sua vita sino alla fine è destinato a esplicare lo stesso carattere da lui medesimo disapprovato e a sostenere per così dire sino alla fine il ruolo assuntosi. Qui non posso svolgere oltre questa considerazione, perché, in quanto etica, essa pertiene a un altro luogo di quest'opera. Qui desidero tuttavia solo ricordare che il *fenomeno* della volontà in sé priva di fondamento è tuttavia soggetto, in quanto tale, alla legge della necessità, cioè al principio di ragione; e ciò

affinché, per la necessità con cui conseguono i fenomeni della natura, non ci scandalizziamo di riconoscere in loro le manifestazioni della volontà.

Si sono finora considerati fenomeni della volontà solo quelle modificazioni che non hanno nessun altro fondamento se non un motivo, ossia una rappresentazione; quindi in natura si è attribuita la volontà solo all'uomo ed eventualmente agli animali; perché il conoscere, il formare rappresentazioni, veramente, come ho già detto in un altro punto, è il carattere autentico ed esclusivo dell'animalità. Ma che la volontà operi anche là dove nessuna conoscenza la guida, noi lo vediamo innanzi tutto dall'istinto e dagli impulsi meccanici degli animali.* Che essi abbiano rappresentazioni e conoscenza, non viene qui affatto in questione, dato che lo scopo a cui si adoperano proprio come se fosse un motivo conosciuto, rimane loro del tutto ignoto; quindi il loro agire avviene qui senza motivo, non è guidato dalla rappresentazione e ci mostra per primo e nel modo più chiaro come la volontà sia attiva anche senza alcuna conoscenza. L'uccello di un anno non ha alcuna rappresentazione delle uova per cui costruisce un nido; il giovane ragno non della preda per cui tesse la rete; né il formicaleone della formica a cui per la prima volta scava una fossa; la larva del cervo volante morde il legno, dove vuole subire la sua metamorfosi, e fa, se vuol diventare uno scarabeo maschio, un foro doppio di quando vuol diventare uno scarabeo femmina, nel primo caso per aver posto per le corna, di cui non ha ancora nessuna rappresentazione. In un tal fare di codesti animali, come in ogni altro loro fare, la volontà è manifestamente attiva; essa è però in attività cieca, che è bensì accompagnata da conoscenza, ma non da essa guidata. Una volta dunque che abbiamo ben compreso che come

* Di questi tratta specialmente il cap. 27 del secondo volume.

motivo la rappresentazione non è una condizione necessaria ed essenziale dell'attività della volontà, riconosceremo poi anche più facilmente l'operare della volontà nei casi in cui esso è meno appariscente, e allora per esempio non attribuiremo la casa della chiocciola a una volontà ad essa stessa estranea, ma guidata dalla conoscenza, così come, d'altra parte, la casa che noi stessi costruiamo non viene ad esistenza per una volontà diversa dalla nostra propria; e riconosceremo invece entrambe le case come opere della volontà oggettivantesi in entrambi i fenomeni, la quale opera in noi secondo motivi, mentre nella chiocciola opera ancora ciecamente, come istinto costruttivo rivolto all'esterno. Anche in noi la stessa volontà opera molte volte alla cieca: in tutte le funzioni del nostro corpo, che non sono guidate da nessuna conoscenza, in tutti i suoi processi vitali e vegetativi: digestione, circolazione del sangue, secrezione, crescita, riproduzione. Non solo le azioni del corpo, ma il corpo stesso è in tutto e per tutto, come si è sopra mostrato, fenomeno della volontà, volontà oggettivata, volontà concreta: tutto ciò che in esso accade deve quindi accadere ad opera della volontà, benché qui codesta volontà non sia guidata dalla conoscenza, non si determini secondo motivi, ma operi ciecamente, secondo cause, che in questo caso si chiamano *stimoli*.

Io chiamo cioè *causa*, nel senso più stretto della parola, quello stato della materia che, producendone con necessità un altro, subisce esso stesso una modificazione altrettanto grande di quella che causa, il che viene espresso dalla regola «azione e reazione sono fra loro uguali». Inoltre, nel caso della causa vera e propria, l'effetto cresce esattamente nella stessa proporzione della causa, e così dunque fa anche la reazione; sicché, una volta che sia conosciuto il modo di agire, si può, in base al grado di intensità della causa, misurare e calcolare il grado del-

l'effetto, e così anche all'inverso. Tali cause propriamente dette operano in tutti i fenomeni di meccanicismo, chimismo ecc., insomma in tutte le modificazioni dei corpi inorganici. Chiamo per contro *stimolo* quella causa che non subisce essa stessa una reazione commisurata alla sua azione, e la cui intensità non procede affatto, quanto al grado, parallelamente con l'intensità dell'effetto, il quale quindi non può essere misurato in base a quella; al contrario, un piccolo aumento dello stimolo può indurne uno grandissimo nell'effetto, o anche, viceversa, sopprimere del tutto l'effetto precedente ecc. Di questa specie è ogni azione sui corpi organici in quanto tali. Da stimoli dunque, non da mere cause, procedono tutte le modificazioni propriamente organiche e vegetative nel corpo animale. Ma lo stimolo, come in genere ogni causa e così pure il motivo, non determina mai più del punto in cui cade la manifestazione di ogni forza nel tempo e nello spazio, non l'intima essenza della forza stessa che si manifesta e che noi, in conformità della nostra precedente deduzione, riconosciamo come volontà, a cui quindi attribuiamo le modificazioni tanto conscie quanto inconscie del corpo. Lo stimolo tiene il mezzo, fa da transizione fra il motivo, che è la causalità attraversata dal conoscere, e la causa in senso stretto. Nei singoli casi esso viene a trovarsi ora più vicino al motivo, ora più vicino alla causa, ma va sempre distinto da entrambi: così ad esempio l'ascensione dei succhi nelle piante avviene per stimolo e non si può spiegare con mere cause, secondo le leggi dell'idraulica, né con i vasi capillari; ben viene tuttavia da questi sostenuta ed è in genere già molto vicina alla modificazione puramente causale. Invece i movimenti dello *hedysarum girans* e della *mimosa pudica*, benché seguano ancora da meri stimoli, sono nondimeno già molto simili a quelli che seguono da motivi, e sembra quasi che vogliano compiere la transizione. Il restringersi della pu-

pilla quando la luce aumenta avviene per stimolo, ma trapassa già nel movimento per motivo, dato che avviene in quanto la luce troppo forte impressionerebbe dolorosamente la retina, e noi, per evitare ciò, contraiamo la pupilla. La causa dell'erezione è un motivo, essendo una rappresentazione; agisce comunque con la necessità di uno stimolo: ossia ad essa non si può resistere, ma bisogna allontanarla per renderla inefficace. Lo stesso avviene con gli oggetti nauseanti, che eccitano inclinazione al vomito. Come un vero anello intermedio di tutt'altra specie fra il movimento in base allo stimolo e l'agire secondo un motivo conosciuto, abbiamo appena considerato l'istinto degli animali. Come un altro anello intermedio di questa specie si potrebbe essere tentati di considerare la respirazione. Si è infatti discusso se essa appartenga ai movimenti volontari o a quelli involontari, ossia propriamente se segua da motivo o da stimolo, quindi si potrebbe forse dire qualcosa di mezzo fra l'uno e l'altro. Marshall Hall (*On the diseases of the nervous system*, § 293 sgg.) la dichiara una funzione mista, dato che sta sotto l'influsso in parte dei nervi cerebrali (volontari) e in parte dei nervi spinali (involontari). Tuttavia noi dobbiamo alla fine annoverarla fra le manifestazioni di volontà che seguono da motivo: giacché altri motivi, cioè mere rappresentazioni, possono determinare la volontà a rallentarla o ad accelerarla, ed essa dà come ogni altra azione volontaria, l'impressione che la si possa fermare del tutto e liberamente morire d'asfissia. E ciò in effetti anche si potrebbe, purché qualche altro motivo determinasse la volontà con tanta forza da vincere l'impellente bisogno di aria. Secondo alcuni Diogene avrebbe posto fine alla sua vita davvero in questo modo (*Diog. Laert.* VI. 76). Anche dei negri l'avrebbero fatto (F.B. Osiander, *Sul suicidio* [1813], pp. 170-180). Avremmo in ciò un forte esempio dell'influsso dei motivi astrat-

ti, cioè della superiorità del volere propriamente razionale su quello meramente animale. A favore della dipendenza per lo meno parziale della respirazione dall'attività cerebrale, parla il fatto che l'acido cianidrico uccide innanzi tutto paralizzando il cervello e fermando così indirettamente la respirazione; ché se essa viene invece artificialmente mantenuta finché non sia passata la narcosi cerebrale, la morte non sopravviene affatto. Nello stesso tempo la respirazione ci fornisce qui secondariamente l'esempio più evidente del fatto che i motivi operano con necessità altrettanto grande degli stimoli e delle mere cause in senso stretto, e che essi appunto possono essere privati della loro efficacia solo da motivi opposti, come la pressione da una contropressione; infatti, per il respiro la possibilità di poterlo interrompere appare incomparabilmente più debole che non per altri movimenti conseguenti da motivi; perché il motivo è qui molto impellente, molto vicino, e la sua soddisfazione, per l'instancabilità dei muscoli che la compiono, è molto facile, ad essa di regola nulla opponendosi, e perché il tutto è sostenuto dalla più vecchia consuetudine dell'individuo. E tuttavia tutti i motivi operano propriamente con la stessa necessità. Il sapere che la necessità è comune ai movimenti conseguenti da motivi quanto a quelli conseguenti da stimoli ci consentirà di comprendere più facilmente che anche ciò che nel corpo organico avviene per stimoli e con assoluta regolarità è tuttavia, quanto alla sua intima essenza, volontà, che invero non è mai soggetta al principio di ragione, cioè alla necessità, in sé, ma sì in tutti i suoi fenomeni.* Noi non ci fermeremo quindi al riconoscimento che gli animali, come nel loro agire, così pure in

* Questa conoscenza viene stabilita appieno dalla mia memoria per il concorso sulla libertà della volontà, dove (pp. 30-44 dei *Problemi fondamentali dell'etica* [2ª ediz. pp. 29-41]) quindi anche la relazione fra *causa*, *stimolo* e *motivo* ha avuto esauriente trattazione.

tutta la loro esistenza, costituzione corporea e organizzazione, sono fenomeni di volontà; ma trasporteremo questa conoscenza immediata dell'essenza in sé delle cose, la sola a noi data, anche alle piante, tutti i movimenti delle quali seguono da stimoli, dato che solo l'assenza di conoscenza e del movimento su motivo da essa condizionato costituiscono la differenza essenziale fra animale e pianta. Considereremo dunque, per la sua essenza in sé, come volontà ciò che per la rappresentazione appare come pianta, come mera vegetazione, forza ciecamente germogliante, e lo riconosceremo come la stessa cosa che costituisce la base del nostro stesso fenomeno, quale si esprime nel nostro fare e anche già in tutta l'esistenza del nostro stesso corpo.

Ora non ci resta da fare che l'ultimo passo ed estendere il nostro modo di considerare anche a tutte quelle forze che operano in natura secondo leggi universali e immutabili, in conformità delle quali seguono i movimenti di tutti i corpi che, del tutto privi di organi, non hanno alcuna ricettività per lo stimolo e nessuna conoscenza per il motivo. Dobbiamo perciò adoperare la chiave che ci serve per comprendere l'essenza in sé delle cose, e che solo la conoscenza immediata della nostra stessa essenza ci poteva dare, anche per questi fenomeni del mondo inorganico, che si trovano, fra tutti, a maggior distanza da noi. Se dunque li consideriamo con sguardo indagatore, se vediamo il veemente, inarrestabile impeto con cui le acque si precipitano in basso, la perseveranza con cui la calamita si volge sempre di nuovo verso il polo nord, l'avidità con cui il ferro vola a quella, la violenza con cui i poli dell'elettricità tendono a riunirsi e che, proprio come quella dei desideri umani, viene aumentata dagli ostacoli; se vediamo il cristallo formarsi subito e improvvisamente, con tanta regolarità di formazione, che è chiaramente

solo un tendere ben deciso ed esattamente determinato in diverse direzioni, colto da irrigidimento e fissato; se osserviamo la scelta con cui i corpi, messi in libertà dallo stato liquido e sottratti ai legami della solidità, si cercano e si fuggono, si riuniscono e si separano; se infine sentiamo in modo del tutto immediato come un peso, il cui tendere verso la massa terrestre ostacola il nostro corpo, prema e comprima quest'ultimo incessantemente, seguendo la sua unica tendenza; – non ci costerà un grande sforzo di fantasia riconoscere, anche a tanta distanza, la nostra stessa essenza, cioè quella che in noi persegue i suoi fini alla luce della conoscenza, e che urge invece qui, nei più deboli dei suoi fenomeni, solo in modo cieco, sordo, unilaterale e immutabile, e che tuttavia, essendo essa dappertutto una sola e medesima cosa, – allo stesso modo che ai primi albori spetta il nome di luce solare né più né meno che ai raggi del pieno meriggio, – deve portare anche qui, come lì, il nome di *volontà*, che designa ciò che è l'essere in sé di ogni cosa nel mondo e l'unico nucleo di ogni fenomeno.

Comunque la distanza, anzi l'apparenza di una totale diversità tra i fenomeni della natura inorganica e la volontà, che noi percepiamo come l'intimo della nostra propria essenza, nasce principalmente dal contrasto fra la regolarità pienamente determinata nell'una specie di fenomeno e l'arbitrio apparentemente privo di regole nell'altra. Giacché nell'uomo l'individualità acquista un fortissimo risalto: ognuno ha un suo proprio carattere, quindi lo stesso motivo, anche, non ha su tutti la stessa forza, e mille circostanze accessorie che hanno posto nella vasta sfera di conoscenza dell'individuo, ma che rimangono sconosciute agli altri, ne modificano l'effetto; perciò l'azione non si può predeterminare in base al motivo solamente, mancando l'altro fattore, la cognizione

esatta del carattere individuale e della conoscenza che lo accompagna. Per contro i fenomeni delle forze naturali mostrano qui l'altro estremo: operano secondo leggi universali, senza deviazioni, senza individualità, secondo circostanze pienamente note, soggette alla predeterminazione più precisa, e la stessa forza naturale si manifesta nei suoi milioni di fenomeni esattamente nello stesso modo. Per delucidare questo punto, per mostrare l'identità della volontà *unica* e indivisibile in tutti i suoi così diversi fenomeni, nei più deboli come nei più forti, noi dobbiamo considerare innanzi tutto la relazione che la volontà come cosa in sé ha con il suo fenomeno, cioè che il mondo come volontà ha col mondo come rappresentazione, grazie alla qual cosa ci si aprirà la via migliore per un'indagine in profondità di tutto quanto l'argomento trattato in questo secondo libro.*

§ 24

Dal grande Kant abbiamo appreso che tempo, spazio e causalità, con tutte le loro leggi e tutte le loro possibili forme, sussistono nella nostra coscienza del tutto indipendentemente dagli oggetti che in essi appaiono e che ne costituiscono il contenuto, o in altre parole: che essi possono essere trovati altrettanto bene partendo dal soggetto che partendo dall'oggetto, e che quindi li si può chiamare con pari diritto modi dell'intuizione del soggetto o anche modi di essere dell'oggetto *in quanto è oggetto* (in Kant: fenomeno), cioè *rappresentazio-*

* Ved. cap. 23 del secondo volume, e inoltre, nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, il capitolo «Fisiologia delle piante» e il capitolo «Astronomia fisica», oltremodo importante per l'essenza della mia metafisica.

ne. Si possono anche considerare quelle forme come il confine indivisibile fra oggetto e soggetto. Quindi deve bensì ogni oggetto apparire in esse, ma anche il soggetto le possiede e abbraccia completamente, indipendentemente dall'oggetto che appare. Ma se ora gli oggetti apparenti in queste forme non dovessero essere vuoti fantasmi, bensì avere un significato: allora dovrebbero indicare qualcosa, essere l'espressione di qualcosa che non fosse anch'esso, come quelli stessi, oggetto, rappresentazione, qualcosa di esistente solo relativamente, cioè solo per un soggetto, ma che esistesse senza tale dipendenza da qualcosa che gli stesse di fronte come condizione essenziale e dalle sue forme, ossia che fosse appunto *non una rappresentazione*, bensì una *cosa in sé*. Conseguentemente si potrebbe almeno domandare: sono quelle rappresentazioni, quegli oggetti, qualcos'altro all'infuori e a prescindere dal fatto di essere rappresentazioni, oggetti del soggetto? E che cosa sarebbero allora in questo senso? Che cos'è quell'altro loro lato *toto genere* diverso dalla rappresentazione? Che cos'è la cosa in sé? *La volontà,* è stata la nostra risposta, che per ora tuttavia pongo in disparte.

Qualunque cosa sia la cosa in sé, Kant concluse giustamente che tempo, spazio e causalità (che noi abbiamo in seguito conosciuto come forme del principio di ragione, e questo come espressione generale delle forme del fenomeno) non potevano essere determinazioni di essa, ma potevano spettarle solo dopo che e in quanto essa fosse divenuta rappresentazione, ossia che appartenavano solo al suo fenomeno, non ad essa stessa. Giacché, dato che il soggetto li conosce e li costruisce completamente da se stesso, indipententemente da ogni oggetto, essi devono inerire al loro *essere rappresentazione* come tale, non a ciò che diviene rappresentazione. Devono essere la forma della rappresentazione co-

me tale, non qualità di ciò che ha assunto questa forma. Devono essere dati già con la sola contrapposizione di soggetto ed oggetto (non nel concetto, bensì nel fatto), essere per conseguenza solo l'ulteriore determinazione della forma della conoscenza in genere, di cui la determinazione più generale è quella contrapposizione stessa. Ma ciò che d'altro canto nel fenomeno, nell'oggetto, viene condizionata da tempo, spazio e causalità, solo per mezzo di essi potendo essere rappresentato, cioè la *pluralità*, condizionata dalla concomitanza e dalla successione, il *cambiamento* e la *durata*, condizionati dalla legge di causalità, e la materia, rappresentabile solo presupponendo la causalità, e infine ancora tutto ciò che è rappresentabile solo per mezzo di questa – tutto questo complessivamente non è essenzialmente proprio a ciò *che* appare, *che* è entrato nella forma della rappresentazione, bensì inerisce solo a questa forma stessa. Ma inversamente, ciò che nel fenomeno *non* è condizionato da tempo, spazio e causalità, non si può ad essi ricondurre né con essi spiegare, sarà proprio quello in cui ciò che appare, la cosa in sé, si palesa immediatamente. In conseguenza di ciò la più perfetta conoscibilità, cioè la più grande chiarezza, perspicuità ed esauriente perscrutabilità, spetteranno necessariamente a ciò che è proprio alla conoscenza *come tale*, ossia alla *forma* della conoscenza; ma non a ciò che, essendo in sé *non* rappresentazione, *non* oggetto, è diventato conoscibile, cioè rappresentazione, oggetto, solo per il fatto di essere entrato in queste forme. Dunque solo ciò che dipende esclusivamente dal fatto di essere conosciuto, di essere rappresentazione in genere e in quanto tale (non da ciò che viene conosciuto ed è solo diventato, rappresentazione), che spetta quindi a tutto ciò che viene conosciuto, senza distinzione, e che appunto perciò viene trovato altrettanto partendo dal soggetto che

dall'oggetto, – solo ciò potrà dare senza riserve una conoscenza bastante, pienamente esauriente e fino in fondo chiara. Ma ciò non consiste in altro che nelle forme a noi note *a priori* di ogni fenomeno, che si possono comunemente esprimere come principio di ragione, di cui tempo, spazio e causalità sono le forme riferentisi alla conoscenza intuitiva (con la quale esclusivamente abbiamo qui a che fare). Su di esse soltanto è fondata l'intera matematica pura e la pura scienza *a priori*. Solo in queste scienze pertanto la conoscenza non trova nessuna oscurità, non si imbatte nell'imperscrutabile (in ciò che è privo di fondamento, cioè nella volontà), in ciò che non può essere ulteriormente derivato. E sotto questo aspetto anche Kant, come si è detto, volle chiamare scienze a preferenza, anzi esclusivamente, oltre alla logica, quelle conoscenze. Ma d'altra parte queste conoscenze non ci mostrano più che meri rapporti, relazioni di una rappresentazione con l'altra, forma senza alcun contenuto. Ogni contenuto che esse ricevono, ogni fenomeno che riempie quelle forme, contiene già qualcosa che, per tutta la sua essenza, non è più completamente conoscibile, non è più spiegabile in tutto e per tutto per mezzo di un'altra cosa, cioè qualcosa senza fondamento, per cui subito la conoscenza perde in evidenza e viene a mancare della perfetta trasparenza. Ma questo qualcosa che si sottrae all'indagine è appunto la cosa in sé, è ciò che essenzialmente non è rappresentazione, non oggetto di conoscenza, bensì solo in quanto è entrato in quella forma è divenuto conoscibile. La forma è ad esso originariamente estranea, ed esso non può mai veramente divenire tutt'uno con essa, non può mai essere riportato alla mera forma, e, dato che questa non è altro che il principio di ragione, non può dunque mai essere completamente *scandagliato*. Benché quindi tutta la matematica ci fornisca una co-

noscenza esauriente di ciò che nei fenomeni è grandezza, posizione, numero, e insomma relazione spaziale e temporale; benché tutta l'eziologia ci indichi completamente le condizioni regolari nelle quali i fenomeni, con tutte le loro determinazioni, si producono nel tempo e nello spazio, cose tutte per le quali comunque non si insegna più del perché ogni volta un fenomeno determinato debba presentarsi proprio ora qui e proprio qui ora; con il loro aiuto non penetriamo mai nell'intima essenza delle cose, rimane sempre qualcosa di cui non si può azzardare alcuna spiegazione, ma che ogni spiegazione sempre presuppone, cioè le forze della natura, il determinato modo di operare delle cose, la qualità, il carattere di ogni fenomeno, ciò che è privo di fondamento, ciò che non dipende dalla forma del fenomeno, il principio di ragione, a cui questa forma è in sé estranea, ma che in essa è entrato ed ora si presenta secondo la sua legge, la quale legge ad ogni modo determina appunto anche solo il presentarsi, non *ciò che* si presenta, solo il «come», non il «che cosa» del fenomeno, solo la forma, non il contenuto. Meccanica, fisica, chimica insegnano le regole e leggi secondo cui operano le forze dell'impenetrabilità, della gravità, dello stato solido, di quello liquido, della coesione, dell'elasticità, del calore, della luce, delle affinità elettive, del magnetismo, dell'elettricità ecc., vale a dire la legge, la regola, che queste forze osservano riguardo al loro presentarsi ogni volta nel tempo e nello spazio; ma le forze stesse rimangono sempre, checché si dica e si faccia, *qualitates occultae*. Giacché appunto la cosa in sé che, manifestandosi, presenta quei fenomeni, è da loro essa stessa totalmente diversa, soggetta bensì appieno nel suo apparire al principio di ragione, in quanto forma della rappresentazione, ma essa stessa non è mai riconducibile a codesta forma, e quindi non è spiegabile eziologicamente fino

all'ultimo, non mai è completamente scrutabile; è pienamente comprensibile bensì in quanto ha assunto quella forma, ossia in quanto è fenomeno; ma non è, quanto alla sua intima essenza, minimamente spiegata da tale comprensibilità. Pertanto, quanta più necessità una conoscenza comporta, quanto più c'è in essa di ciò che non si può affatto pensare e rappresentare diversamente – come per esempio le relazioni spaziali –, quanto più essa quindi è chiara e bastevole, tanto meno contenuto puramente oggettivo ha o tanto meno realtà vera e propria è in essa data; e all'inverso, quante più cose in essa devono essere concepite come puramente fortuite, quante più cose ci si impongono come date in modo meramente empirico, tanto più di propriamente oggettivo e di veracemente reale è in tale conoscenza; ma anche nello stesso tempo tanto più di inesplicabile, cioè tante più cose non ulteriormente deducibili da altre.

In tutti i tempi un'eziologia che disconosceva il suo scopo ha invero tentato di ricondurre ogni vita organica al chimismo o all'elettricità, e ogni chimismo, ossia qualità, a sua volta al meccanicismo (azione operata dalla forma degli atomi), e questo ancora in parte all'oggetto della foronomia, cioè a tempo e spazio uniti per la possibilità del movimento, in parte a quello della mera geometria, vale a dire alla posizione nello spazio (all'incirca così come, a ragione, si ricava in modo puramente geometrico la diminuzione di un effetto in base al quadrato della distanza e la teoria della leva); la geometria si può infine risolvere in aritmetica, che è, per unità di dimensione, la configurazione del principio di ragione più intelligibile, più facile da abbracciare e scrutabile fino in fondo. Esempi del metodo indicato qui in generale sono: gli atomi di Democrito, il vortice di Cartesio, la fisica meccanica di Lesage, che, verso la fine del secolo scorso, cercò di spiegare meccanicamen-

te in base all'urto e alla pressione tanto le affinità chimiche quanto la gravitazione, come si può vedere più in particolare nel *Lucrèce Newtonien*; a ciò tendono anche la forma e la mescolanza di Reil come causa della vita animale. Del tutto di questa specie è infine il rozzo materialismo riesumato proprio ora, nel bel mezzo del secolo XIX, che per ignoranza si crede originale e che innanzi tutto, negando stupidamente la forza vitale, vorrebbe spiegare i fenomeni della vita in base a forze fisiche e chimiche, e codeste poi farle sorgere dall'operare meccanico della materia, dalla posizione, dalla forma e dal movimento di atomi sognati, in modo da riportare tutte le forze della natura alla spinta e controspinta, che sono la sua «cosa in sé». In corrispondenza di ciò, la luce stessa sarebbe poi il meccanico vibrare o addirittura ondulare di un etere immaginario e a questo scopo postulato, che, una volta arrivato, tambureggia sulla retina, dove allora per esempio 483 bilioni di colpi di tamburo al secondo danno il rosso, 727 bilioni il violetto ecc. I daltonici sarebbero poi certo coloro che non sanno contare i colpi di tamburo, non è vero? Simili crasse, meccaniche, democritee, goffe e veramente bitorzolute teorie sono in tutto degne delle persone che, cinquant'anni dopo l'apparire della dottrina dei colori goethiana, credono ancora alle luci omogenee di Newton e non si vergognano di dirlo. Sperimenteranno che ciò che si perdona al fanciullo (a Democrito), non lo si perdonerà all'uomo. Un giorno potrebbero persino finire ignominiosamente; ma allora ognuno se la svignerà e farà come se non fosse stato presente. Presto verremo a parlare ancora di questo errore di ricondurre le forze naturali originarie le une alle altre: qui basti tanto. Posto che la cosa fosse possibile, tutto certo sarebbe spiegato e scrutato, anzi ricondotto da ultimo a un problema di calcolo, che sarebbe poi il *sancta sanctorum* nel

tempio della sapienza, al quale il principio di ragione ci avrebbe alla fine felicemente condotto. Ma ogni contenuto del fenomeno sarebbe svanito e sarebbe rimasta la nuda forma; *ciò che* appare sarebbe ricondotto al *come* esso appaia, e questo *come* sarebbe ciò che è conoscibile anche *a priori*, quindi in tutto dipendente dal soggetto, quindi solo per lui, quindi infine mero fantasma, rappresentazione e forma della rappresentazione in tutto e per tutto: non si potrebbe cercare nessuna cosa in sé. Conseguentemente poi, posto che così andasse la cosa, tutto il mondo sarebbe realmente dedotto dal soggetto e si farebbe effettivamente quello che Fichte voleva *sembrar* di fare con le sue fanfaronate. Ora però la cosa non va così: in quel modo si sono costruite fantasie, sofismi, castelli in aria, non una scienza. Si è riusciti, e c'è stato ogni volta che si è riusciti un vero progresso, a ricondurre i molti e svariati fenomeni della natura a singole forze originarie; parecchie forze e qualità, prima ritenute diverse, sono state dedotte le une dalle altre (per esempio il magnetismo dall'elettricità) e così il loro numero è stato diminuito; l'eziologia avrà raggiunto il suo fine quando avrà riconosciuto e classificato come tali tutte le forze originarie della natura, e quando avrà stabilito i loro modi d'agire, vale a dire le regole secondo le quali, seguendo il filo conduttore della causalità, i loro fenomeni si presentano nel tempo e nello spazio, determinando reciprocamente il loro posto; ma sempre resteranno le forze primarie, sempre rimarrà, come residuo insolubile, un contenuto del fenomeno che non sarà possibile riportare alla sua forma, cioè che non sarà possibile spiegare con qualcos'altro in base al principio di ragione. Giacché in ogni cosa della natura c'è qualcosa di cui non si potrà mai assegnare la ragione, di cui nessuna spiegazione è possibile e di cui nessuna causa più si può ricercare: ed è il suo speci-

fico modo di agire, cioè appunto il modo del suo esistere, la sua essenza. Di ogni singolo effetto della cosa si può bensì mostrare una causa, dalla quale segue che quella doveva operare proprio ora, proprio qui; ma del fatto che essa agisca in genere e proprio così, mai. Anche se non ha nessun'altra proprietà, se è un pulviscolo, essa mostra già come gravità e impenetrabilità quell'imperscrutabile qualcosa; ma questo, io dico, è in essa ciò che nell'uomo è la sua *volontà*, e come questa non è soggetto a spiegazione quanto alla sua essenza intima, anzi è in sé identico con essa. Ben si può mostrare, per ogni manifestazione della volontà, per ogni atto di essa in questo tempo, in questo luogo, un motivo da cui essa, presupposto il carattere dell'uomo, doveva necessariamente seguire. Ma che egli abbia questo carattere, che egli in genere voglia, che di più motivi proprio questo e nessun altro, anzi, che uno qualsiasi muova la sua volontà, di ciò non si può mai assegnare una ragione. Quel che per l'uomo è il suo carattere imperscrutabile, presupposto in ogni spiegazione delle sue azioni in base a motivi, appunto ciò è per ogni corpo inorganico la sua qualità essenziale, la natura del suo operare, le cui manifestazioni vengono provocate dall'azione esterna, mentre essa stessa, per contro, non è determinata da niente al di fuori di sé, e quindi non si può neanche spiegare con niente. I suoi fenomeni singoli, attraverso cui soltanto essa diviene visibile, sono soggetti al principio di ragione; essa stessa è priva di ragione. Già gli scolastici avevano nell'essenziale visto giustamente ciò e lo avevano chiamato *forma substantialis* (ved. Suarez, *Disput. metaph., disp.* XV, *sect.* 1).

È un errore tanto grande quanto abituale che siano i fenomeni più frequenti, generali e semplici, quelli che noi intendiamo meglio; dato che essi sono invece solo quelli, alla cui vista e alla nostra ignoranza al riguardo

ci siamo più abituati. Ci è tanto inspiegabile che una pietra cada, quanto che un animale si muova. Si è presunto, come sopra si è detto, che, muovendo dalle forze naturali più generali (per esempio dalla gravitazione, dalla coesione, dall'impenetrabilità), si sarebbero con esse spiegate quelle più rare e operanti solo in circostanze combinate (ad esempio qualità chimica, elettricità, magnetismo), e con queste infine anche l'organismo e la vita degli animali e perfino il conoscere e il volere dell'uomo. Ci si rassegnò tacitamente a partire da mere *qualitates occultae*, rinunziando del tutto a delucidarle, poiché ci si proponeva di costruire su di esse, non di scavarvi sotto. Una cosa simile non può, come s'è detto, riuscire. Ma prescindendo da ciò, tale edificio starebbe sempre in aria. A che giovano spiegazioni che riconducono da ultimo a qualcosa che è altrettanto sconosciuto di come lo era il primo problema? Si comprende alla fine, dell'essenza intima di quelle forze naturali universali, più che dell'essenza intima di un animale? Non è l'una cosa altrettanto inesplorata dell'altra? Imperscrutabile, perché è senza ragione, perché è il contenuto, il «che cosa» del fenomeno, che non si può mai ricondurre alla sua forma, al «come», al principio di ragione. Ma noi, che ci riproponiamo qui non eziologia, bensì filosofia, vale a dire conoscenza non relativa, bensì assoluta dell'essenza del mondo, battiamo la via opposta e muoviamo da ciò che ci è noto immediatamente, nel modo più completo, e che ci è in tutto e per tutto familiare, da ciò che ci è più vicino, per capire ciò che ci è noto solo da lontano, unilateralmente e in modo mediato; e vogliamo, dal fenomeno più possente, significativo e chiaro, comprendere quello più imperfetto e debole. A me, di tutte le cose, eccettuato il mio corpo, è noto soltanto *un* lato, quello della rappresentazione; la loro essenza interna rimane per me chiusa e un profon-

do mistero, anche se conosco tutte le cause da cui seguono le loro modificazioni. Solo dal confronto con ciò che accade in me quando, muovendomi un motivo, il mio corpo esplica un'azione, che è l'essenza intima delle mie stesse modificazioni determinate da motivi esterni, posso ricevere illuminazione sul modo e la maniera in cui quei corpi senza vita si modificano in base a cause, e così capire che cosa sia la loro intima essenza, del cui apparire la cognizione della causa mi indica la mera regola quanto al suo presentarsi nel tempo e nello spazio e nient'altro. Ciò io posso per questo, che il mio corpo è l'unico oggetto di cui io conosca non soltanto quell'*unica* faccia, la faccia della rappresentazione, ma anche la seconda, che si chiama volontà. Invece dunque di credere che io capirei meglio il mio organismo, e poi il mio conoscere e volere e il mio muovermi su motivi, se soltanto potessi ricondurli a un movimento prodotto da cause, mediante elettricità, mediante chimismo, mediante meccanicismo: devo viceversa, in quanto cerco filosofia e non eziologia, imparare innanzi tutto a comprendere nella loro intima essenza anche i movimenti più semplici e comuni del corpo inorganico, che io vedo seguire da cause, in base al mio stesso muovermi su motivi, e riconoscere le imperscrutabili forze che si manifestano in tutti i corpi della natura identiche, quanto al modo, con ciò che in me è la volontà, e solo quanto al grado da essa diverse. Questo significa: la quarta classe di rappresentazioni enumerata nel trattato sul principio di ragione deve diventare per me la chiave per la conoscenza dell'essenza intima della prima classe, e dalla legge di motivazione io devo comprendere, nel suo intimo significato, la legge di causalità.

Spinoza dice (*epist.* 62) che, se avesse coscienza, una pietra lanciata in aria con una spinta crederebbe di volare per volontà propria. Io aggiungo soltanto che la

pietra avrebbe ragione. La spinta è per essa ciò che per me è il motivo, e ciò che per essa appare come coesione, gravità, perseveranza nello stato assunto, è, nella sua essenza intima, la stessa cosa che io conosco in me come volontà, e che anch'essa riconoscerebbe come volontà, se anche in essa si accendesse la conoscenza. In quel punto Spinoza aveva puntato lo sguardo sulla necessità con cui la pietra vola e voleva, a ragione, accomunarla alla necessità del singolo atto volitivo di una persona. Io considero invece l'essenza intima, la quale soltanto conferisce ad ogni necessità reale (ossia effetto derivante da causa), come suo presupposto, significato e validità. Essa nell'uomo si chiama carattere e nella pietra qualità, ma in entrambi è la stessa cosa, e là dove viene conosciuta in modo immediato è detta *volontà*, solo che nella pietra ha il grado più debole e nell'uomo il grado più forte di visibilità, di oggettità. Questa identità del cospirare di tutte le cose con il nostro volere ha visto perfino, con giusto sentimento, Sant'Agostino, e non posso trattenermi dal riportare il suo ingenuo modo di esprimere la cosa: *Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi* appetere *videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis* appetitus. *Nam velut* amores *corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus* amore *fertur quocumque fertur* (*de civ. Dei,* XI, 28).

Merita ancora di essere notato che già Eulero com-

prese che l'essenza della gravitazione doveva essere da ultimo ricondotta a una «inclinazione e brama» (cioè volontà) particolare dei corpi (nella 68ª lettera alla Principessa). Anzi, proprio ciò lo rende avverso all'idea della gravitazione quale si riscontra in Newton, ed egli è incline a tentarne una modificazione in conformità della teoria cartesiana precedente, dunque a far derivare la gravitazione dall'urto di un etere sui corpi, il che sarebbe «più razionale e più adatto alle persone che amano principii chiari e comprensibili». L'attrazione come *qualitas occulta*, egli la vuole vedere bandita dalla fisica. Ciò è appunto solo conforme alla morta concezione della natura, come correlato dell'anima immateriale, che dominava al tempo di Eulero; ma è degno di essere notato in relazione alla verità fondamentale da me enunciata, la quale cioè già allora vedendo baluginare da lontano, questa mente fine si affrettò a cambiare per tempo, e poi, nella sua paura di veder messe in pericolo tutte le concezioni fondamentali di allora, cercò salvezza perfino nelle vecchie e già logore assurdità.

§ 25

Sappiamo che la *pluralità* è in genere necessariamente condizionata da tempo e spazio ed è pensabile solo in essi, che noi a questo riguardo chiamiamo il *principium individuationis*. Ma noi abbiamo conosciuto tempo e spazio come forme del principio di ragione, nel quale principio è espressa tutta la nostra conoscenza *a priori*. Questa, però, come si è sopra spiegato, spetta, appunto in quanto tale, solo alla conoscibilità delle cose, non a loro stesse, ossia è solo la forma della nostra conoscenza, non qualità della cosa in sé, che come tale è libera

da ogni forma di conoscenza, anche dalla più universale, quella dell'essere oggetto per il soggetto, vale a dire che è qualcosa in tutto e per tutto diverso dalla rappresentazione. Se ora questa cosa in sé è, come credo di aver sufficientemente mostrato e reso evidente, *la volontà*, essa si trova, considerata come tale e separatamente dal suo manifestarsi, al di fuori del tempo e dello spazio, e quindi non conosce pluralità, per conseguenza è *una*; tuttavia, come ho già detto, non come è uno un individuo o un concetto, bensì come qualcosa a cui la condizione della possibilità della pluralità, il *principium individuationis*, è estranea. La pluralità delle cose nello spazio e nel tempo, quindi, che formano tutt'insieme la sua *oggettità*, non la riguarda ed essa rimane, nonostante quelli, indivisibile. Né è forse una parte minore di essa nella pietra e una maggiore nell'uomo, poiché il rapporto fra parte e tutto appartiene esclusivamente allo spazio e non ha più senso non appena ci si sia staccati da questa forma dell'intuizione; anche il «più» e il «meno» concernono solo il fenomeno, cioè la visibilità, l'oggettivazione: di questa c'è nella pianta un grado superiore che nella pietra; nell'animale uno più alto che nella pianta: anzi, il suo entrare nella visibilità, la sua oggettivazione, ha tante gradazioni infinite, quante ve ne sono fra il più fioco albore e il più chiaro fulgore di sole, il suono più forte e l'eco più flebile. In seguito ritorneremo ancora sulla considerazione di questi gradi di visibilità, che appartengono alla sua oggettivazione, all'immagine riflessa della sua essenza. Ma ancor meno di quanto le gradazioni della sua oggettivazione concernano direttamente la volontà, la concerne la pluralità dei fenomeni in questi diversi gradi, cioè la moltitudine degli individui di ogni forma o delle singole manifestazioni di ogni forza; poiché questa pluralità è immediatamente condizionata da tempo e spazio, in cui la

volontà non entra mai. Essa si rivela con altrettanta interezza e altrettanta forza in *una* quercia che in milioni di altre: il loro numero, la loro moltiplicazione nello spazio e nel tempo non ha nessun significato rispetto ad essa, ma solo rispetto alla pluralità degli individui che conoscono nello spazio e nel tempo, ed essi stessi in questi moltiplicati e dispersi. La loro pluralità anche riguarda comunque essa stessa a sua volta solo l'apparire della volontà, non la volontà stessa. Si potrebbe quindi anche affermare che se, *per impossibile*, un unico essere, foss'anche l'infimo, fosse totalmente annientato, tutto il mondo perirebbe con esso. Nel sentimento di ciò dice il grande mistico Angelus Silesius:

> So che senza di me Dio non può vivere un attimo:
> se io sono annientato egli deve per forza rendere lo spirito.[1]

Si è tentato in vari modi di rendere accessibile alla comprensione di tutti l'incommensurabile grandezza dell'universo, prendendone poi spunto per considerazioni edificanti, come ad esempio sulla relativa piccolezza della terra e addirittura dell'uomo; e poi ancora, in contrasto con essa, sulla grandezza dello spirito in quest'uomo così piccolo, che può concepire, comprendere e perfin misurare quest'universo, e altre considerazioni del genere. Benissimo! Frattanto per me, nel considerare l'incommensurabilità del mondo, l'essenziale è questo, che l'essenza in sé, di cui il mondo è il fenomeno – qualunque cosa essa possa essere – non può aver stiracchiato e disperso in tal modo la sua vera identità nello spazio sconfinato: questa infinita estensione appartiene esclusiva-

[1] *Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:*
Werd'ich zunicht; er muss von Not den Geist aufgeben.

mente al suo fenomeno, mentre essa stessa è presente in qualsiasi cosa della natura, in ogni vivente, in modo totale e indiviso; quindi appunto non si perde nulla se ci si ferma a un qualunque individuo, e la vera saggezza, anche, non la si raggiunge per il fatto di misurare il mondo sconfinato o, come sarebbe ancora più confacente allo scopo, di trasvolare personalmente lo spazio sterminato; ma piuttosto per il fatto di indagare completamente qualche essere singolo, cercando di conoscerne e capirne perfettamente la vera e particolare essenza.

Per conseguenza quanto segue, che qui si sarà già affacciato da sé alla mente di ogni scolaro di Platone, nel prossimo libro formerà oggetto di una trattazione particolareggiata, cioè che quei diversi gradi di oggettivazione della volontà i quali, espressi in innumerevoli individui, sussistono come gli inarrivabili modelli di questi o come le forme eterne delle cose, senza entrare essi stessi nel tempo e nello spazio, *medium* degli individui, bensì rimanendo fissi, non soggetti a nessun cambiamento, sempre nell'essere, mai nel divenire, mentre quelli nascono e trapassano, sempre diventano e mai sono; che, dico, quei *gradi di oggettivazione della volontà* non sono altro che le *idee di Platone*. Lo menziono qui provvisoriamente, per poter usare in seguito in questo senso la parola *idea*, che è da intendere presso di me sempre nel suo significato autentico ed originario assegnatole da Platone e per cui non bisogna affatto pensare a quei prodotti astratti della ragione scolastica dogmatizzante, per designare i quali Kant usò in modo altrettanto inadatto che illegittimo quella parola che Platone aveva già fatta sua ed usata in maniera massimamente opportuna. Intendo dunque per idea ogni *grado determinato e fisso di oggettivazione della volontà*, in quanto è cosa in sé e quindi estranea alla pluralità, i quali gradi comunque stanno alle cose singole

come le loro forme eterne o come i loro modelli. L'espressione più breve e concisa di questo celebre dogma platonico ce la dà Diogene Laerzio (III, 12): ὁ Πλάτων φησί, ἐν τῇ φύσει τὰς ἰδέας ἑστάναι, καθάπερ παραδείγματα· τὰ δ'ἄλλα ταύταις ἐοικέναι, τούτων ὁμοιώματα καθεστῶτα (*Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia*). Di quell'abuso kantiano non terrò più conto: il necessario al riguardo si trova nell'*Appendice*.

§ 26

Come infimo grado di oggettivazione della volontà si presentano le forze più generali della natura, che da un lato appaiono in ogni materia senza eccezione, come gravità e impenetrabilità, e dall'altro si sono tra loro divise nella materia in genere esistente, sicché alcune dominano su questa, altre su quella materia, appunto perciò specificamente diversa, come solidità, fluidità, elasticità, elettricità, magnetismo, proprietà chimiche e qualità di ogni sorta. Esse sono in sé manifestazioni immediate della volontà, altrettanto del fare dell'uomo, e sono come tali prive di fondamento, come il carattere dell'uomo, solo i loro fenomeni singoli sono soggetti al principio di ragione, come le azioni dell'uomo, mentre esse stesse non possono mai chiamarsi né effetto né causa, essendo le condizioni preliminari e presupposte di tutte le cause e gli effetti, attraverso cui la loro essenza si dispiega e rivela. È perciò irragionevole ricercare una causa della gravità o dell'elettricità: sono queste forze elementari, le cui manifestazioni si producono bensì secondo cause ed effetti, sicché ogni singolo fenomeno di esse ha una causa, che è essa stessa ancora ap-

punto un tale fenomeno singolo, e fa sì che quella forza debba manifestarsi qui, debba presentarsi nel tempo e nello spazio; ma in nessun modo la forza stessa è effetto di una causa, né causa di un effetto. Quindi è anche sbagliato dire: «la gravità è la causa per cui la pietra cade»; qui la causa è piuttosto la vicinanza della terra, in quanto questa attrae la pietra. Togliete la terra, e la pietra non cadrà, benché la gravità sia rimasta. La forza stessa si trova del tutto al di fuori della catena delle cause e degli effetti, che presuppone il tempo, in quanto ha significato solo in riferimento a questo: quella invece si trova anche al di fuori del tempo. La modificazione singola ha per causa sempre di nuovo una modificazione altrettanto singola, non la forza di cui è manifestazione. Giacché proprio ciò che sempre conferisce l'efficacia a una causa, per innumerevoli volte che si presenti, è una forza naturale, è come tale privo di fondamento, ossia si trova del tutto fuori della catena delle cause e in genere del dominio del principio di ragione, e viene conosciuto filosoficamente come oggettità immediata della volontà, che è l'«in sé» dell'intera natura; ma che nell'eziologia, qui nella fisica, viene mostrata come forza originaria, cioè come *qualitas occulta*.

Nei gradi superiori dell'oggettità della volontà vediamo l'individualità accentuarsi in modo significativo, particolarmente nell'uomo, come la grande diversità dei caratteri individuali, vale a dire come personalità completa, già espressa esternamente da una fisionomia individuale fortemente segnata, che comprende l'intera corporizzazione. Questa individualità, in tale grado, non l'ha di gran lunga nessun animale; solo gli animali superiori ne hanno un barlume, su cui tuttavia il carattere della specie domina ancora in tutto e per tutto, e appunto perciò anche essi hanno poca fisionomia individuale. Quanto più si procede verso il basso, tanto più

quell'impronta di carattere individuale si perde nel carattere generale della specie, la cui fisionomia soltanto anche resta. Si conosce il carattere psicologico della specie e in base ad esso si sa esattamente che cosa ci sia da aspettarsi dall'individuo, laddove nella specie umana ogni individuo vuole essere studiato ed esaminato per sé, il che, per determinare in anticipo il suo comportamento con qualche sicurezza, a causa della possibilità della finzione sopravvenuta con la ragione, è della più grande difficoltà. Probabilmente è in rapporto con questa differenza della specie umana da tutte le altre il fatto che i solchi e le circonvoluzioni cerebrali, che negli uccelli mancano ancora del tutto e nei roditori sono ancora molto deboli, siano perfino negli animali superiori di gran lunga più simmetrici da entrambi i lati e più costanti in ogni individuo che non nell'uomo.* È inoltre da considerare come un fenomeno di quel carattere individuale particolare che distingue l'uomo da tutti gli animali il fatto che, negli animali, l'istinto sessuale cerchi soddisfazione senza una scelta particolare, mentre nell'uomo questa scelta diventa una cosa tanto importante, e in realtà in una maniera indipendente da ogni riflessione, istintiva, da giungere fino alla passione violenta. Mentre dunque ogni uomo è da considerare come un fenomeno della volontà particolarmente determinato e caratterizzato, e perfino, in certo senso, come una propria idea, negli animali questo carattere particolare nel complesso manca, in quanto solo la specie conserva un significato particolare, e la sua impronta svanisce sempre più, quanto più essi si allontanano dall'uomo; infine le piante non han-

* Menzel, *De structura cerebri hominis et brutorum*, 1812, cap. 3 – Cuvier, *Leçons d'anat. comp., leç.* 9, *art.* 4 e 5 – Vicq D'Azyr, *Hist. de l'acad. d. sc. de Paris*, 1783, pp. 470 e 483.

no più altre particolarità individuali se non quelle che si possono spiegare perfettamente in base ad influssi esterni favorevoli o sfavorevoli del terreno e del clima e ad altre accidentalità; e così infine ogni individualità sparisce del tutto nel regno inorganico della natura. Solo il cristallo si può considerare ancora in certa misura come un individuo: esso è un'unità del tendere in direzioni determinate, colto dalla solidificazione, che ne rende stabile la traccia; è in pari tempo un aggregato risultante dalla sua forma essenziale, legato in unità da un'idea, proprio come l'albero è un aggregato risultante dalla singola fibra germogliante che si presenta e si ripete in ogni nervatura di foglia, in ogni foglia, in ogni ramo, e in certo senso fa considerare ciascuno di questi elementi come una pianta a sé che si nutre parassitariamente di quella più grande, sicché l'albero, similmente al cristallo, è un aggregato sistematico di piccole piante, benché solo il tutto sia la compiuta rappresentazione di un'idea indivisibile, cioè di questo determinato grado di oggettivazione della volontà. Tra gli individui della stessa specie di cristalli non ci può essere nessun'altra differenza che quella prodotta da accidentalità esterne; si può addirittura far cristallizzare a piacere ogni specie in cristalli grandi o piccoli. Ma l'individuo come tale, cioè con tracce di un carattere individuale, non si trova più affatto nella natura inorganica. Tutti i suoi fenomeni sono manifestazioni di forze naturali universali, ossia di quei gradi di oggettivazione della volontà che non si oggettivano affatto (come nella natura organica) per mezzo della diversità delle individualità esprimenti parzialmente la totalità dell'idea; bensì si presentano solo nella specie, e questa riproducono interamente e senz'alcuna deviazione in ogni singolo fenomeno. Dato che tempo, spazio, pluralità e condizionamento da causa appartengono non al-

la volontà né all'idea (grado di oggettivazione della volontà), ma solo ai singoli fenomeni di quest'ultima, essa, in tutti i milioni di fenomeni di una tale forza naturale, per esempio della gravità o dell'elettricità, deve presentarsi come tale esattamente allo stesso modo, e solo le circostanze esterne possono modificare il fenomeno. Questa unità della sua essenza in tutti i suoi fenomeni, questa immutabile costanza del suo presentarsi non appena, secondo il filo conduttore della causalità, ne sussistano le condizioni, si chiama *legge naturale*. Una volta che una tale legge naturale sia conosciuta per esperienza, la manifestazione della forza naturale, il cui carattere è in quella legge espresso e depositato, può essere determinata e calcolata in anticipo esattamente. Ma appunto questa regolarità dei fenomeni dei gradi inferiori dell'oggettivazione della volontà, che dà loro un aspetto così diverso dai fenomeni della stessa volontà nei gradi superiori, vale a dire più chiari, della sua oggettivazione, negli animali, negli uomini e nel loro fare, dove il maggiore o minore risalto con cui si presenta il carattere individuale e il fatto di essere mossi da motivi che, risiedendo nella conoscenza, rimangono spesso celati allo spettatore, ha fatto finora misconoscere totalmente l'identità dell'essenza intima delle due specie di fenomeni.

L'infallibilità delle leggi naturali ha, se si parte dalla conoscenza del particolare e non da quella dell'idea, qualcosa di sorprendente, anzi talvolta quasi di raccapricciante. Ci si potrebbe meravigliare che la natura non dimentichi neanche una sola volta le sue leggi; che per esempio, se è conforme a una legge naturale che nell'incontro di certe sostanze, in determinate condizioni, abbia luogo una combinazione chimica, uno sviluppo di gas, una combustione, poi anche, ricorrendone le condizioni, sia per averle noi predisposte sia in

tutto e per tutto per caso (dove la puntualità è, per il fatto di essere inaspettata, tanto più sorprendente), il fenomeno determinato si produca subito e senza indugio, oggi altrettanto che mille anni fa. Questo stupore noi lo proviamo nel modo più vivo di fronte a fenomeni rari, producentisi solo in circostanze molto complicate, ma in esse preannunziatici; così per esempio il fatto che, se certi metalli si toccano alternativamente fra loro e con un liquido acido, delle foglioline d'argento che siano messe fra le estremità di questa concatenazione se ne andranno improvvisamente in fiamme verdi; oppure il fatto che in certe condizioni il duro diamante si trasformi in acido carbonico. È l'onnipresenza delle forze naturali, simile a quella degli spiriti, che allora ci sorprende, e ciò che nei fenomeni quotidiani non ci colpisce più, qui lo notiamo, cioè come la correlazione fra causa ed effetto sia in realtà altrettanto misteriosa di quella che si fantastica tra una formula magica e lo spirito che, da essa evocato, necessariamente compare. Invece, se abbiamo penetrato la nozione filosofica per cui una forza naturale è un determinato grado di oggettivazione della volontà, ossia di ciò che anche noi conosciamo come nostra intima essenza, e per cui questa volontà in se stessa e distinta dal suo fenomeno e dalle forme di questo, si trova fuori del tempo e dello spazio, e quindi la pluralità condizionata da questi non pertiene ad essa, né immediatamente al grado della sua oggettivazione, vale a dire all'idea, ma solo ai fenomeni di questa, mentre la legge di causalità ha significato solo in relazione al tempo e allo spazio, determinando cioè in questi il loro posto ai fenomeni moltiplicati delle diverse idee in cui la volontà si manifesta e regolando l'ordine in cui essi devono presentarsi; – se a noi, dico, è divenuta chiara in questa nozione l'intimo senso della grande dottrina di

Kant, secondo cui spazio, tempo e causalità appartengono non alla cosa in sé, ma solo al fenomeno, sono soltanto forme della nostra conoscenza, non modi di essere della cosa in sé; allora comprenderemo che quello stupore per la regolarità e puntualità dell'agire di una forza naturale, per la perfetta uguaglianza di tutti i suoi milioni di fenomeni e per l'infallibilità del loro presentarsi, è in realtà da paragonare allo stupore di un fanciullo o di un selvaggio che, guardando magari per la prima volta un fiore attraverso un vetro dalle molte sfaccettature, si stupisca della perfetta uguaglianza degli innumerevoli fiori che vede e conti ad uno ad uno i petali di ciascuno d'essi.

Ogni forza naturale universale e originaria è dunque nella sua essenza intima nient'altro che l'oggettivazione della volontà in un grado inferiore. Noi chiamiamo ogni tale grado un'*idea* eterna, nel senso di Platone. La *legge naturale* è invece la relazione dell'idea con la forma del suo fenomeno. Questa forma è il tempo, lo spazio e la causalità, che hanno fra loro connessione e correlazione necessarie e inseparabili. Attraverso il tempo e lo spazio l'idea si moltiplica in innumerevoli fenomeni, ma l'ordine secondo cui questi si presentano in quelle forme della molteplicità è rigidamente determinato dalla legge di causalità; quest'ultima è per così dire la norma che segna i limiti tra i fenomeni delle diverse idee, in base alla quale spazio, tempo e materia sono ripartiti tra loro. Questa norma si riferisce quindi necessariamente all'identità di tutta quanta la materia esistente, che è il sostrato comune di tutti quei diversi fenomeni. Se essi non dipendessero tutti da questa materia comune, di cui devono dividersi il possesso, non ci sarebbe bisogno di una tale legge per determinare i loro diritti: essi potrebbero riempire tutti insieme e contemporaneamente lo spazio infinito,

per un tempo infinito. Solo dunque perché tutti questi fenomeni delle idee eterne dipendono da una sola e medesima materia, deve esserci una regola del loro cominciare e del loro scomparire: altrimenti nessuno di essi farebbe posto all'altro. In tal modo la legge di causalità è essenzialmente legata a quella del permanere della sostanza: entrambe ricevono significato solo scambievolmente l'una dall'altra; ma così si comportano anche d'altro canto rispetto ad esse spazio e tempo. Giacché il tempo è la mera possibilità di determinazioni opposte nella stessa materia; lo spazio è la mera possibilità del permanere della stessa materia fra tutte le determinazioni opposte. Perciò nel libro precedente abbiamo definito la materia come l'unione di tempo e spazio; la quale unione si mostra come mutamento degli accidenti nel persistere della sostanza, di cui la possibilità generale è appunto la causalità ovvero il divenire. Perciò abbiamo anche detto che la materia è in tutto e per tutto causalità. Abbiamo riconosciuto l'intelletto come il correlato soggettivo della causalità e abbiamo detto che la materia (ossia tutto quanto il mondo come rappresentazione) esiste solo per l'intelletto, che questo è la sua condizione, il suo portatore, come suo correlato necessario. Tutto ciò qui solo per richiamare incidentalmente quello che è stato esposto nel primo libro. Notare l'intima concordanza dei due libri è necessario per la loro piena comprensione, giacché ciò che nel mondo reale è unito indissolubilmente come le sue due facce, volontà e rappresentazione, è stato da questi due libri nettamente separato, affinché si potesse conoscere con tanto maggior chiarezza ogni parte isolatamente.

Potrebbe forse non essere superfluo rendere ancora più chiaro con un esempio come la legge di causalità abbia significato solo in relazione a tempo e spazio e al-

la materia, consistente nell'unione di entrambi: in quanto ciò determina i limiti in conformità dei quali i fenomeni delle forze naturali si dividono il possesso di quella, mentre le forze naturali originarie stesse, come immediata oggettivazione della volontà, che come cosa in sé non è soggetta al principio di ragione, si trovano al di fuori di quelle forme, entro cui soltanto ogni spiegazione eziologica ha validità e significato e appunto perciò non può mai condurre all'intima essenza della natura. Immaginiamo, a questo scopo, per esempio una macchina costruita secondo le leggi della meccanica. Pesi di ferro danno con la loro pesantezza principio al movimento; ruote di rame resistono con la loro solidità, urtano e sollevano a vicenda se stesse e le leve in forza della loro impenetrabilità e così via. Qui gravità, solidità e impenetrabilità sono forze originarie, inspiegate: la meccanica indica solo le condizioni e i modi in cui esse si manifestano, si presentano, dominano una determinata materia, tempo e luogo. Ora una forte calamita può forse agire sul ferro dei pesi e vincere la gravità: il movimento della macchina cessa e la materia diviene subito teatro di una forza naturale del tutto diversa, il magnetismo, di cui parimenti la spiegazione eziologica non indica nient'altro che le condizioni del suo presentarsi. O invece i dischi di rame di questa macchina vengono ora posti su piatti di zinco e in mezzo ad essi si fa passare un liquido acido: subito la stessa materia della macchina è caduta in potere di un'altra forza elementare, il galvanismo, che ora la domina secondo le sue leggi e si rivela in essa attraverso i suoi fenomeni, dei quali anche l'eziologia non può indicare più delle circostanze e delle leggi, fra le quali e secondo le quali essi si manifestano. Ora facciamo alzare la temperatura, aggiungere ossigeno puro: tutta la macchina brucia. Ossia di nuovo una forza naturale completamente diversa, il

chimismo, ha, in questo tempo, in questo luogo, incontrastato diritto su questa materia e si rivela in essa come idea, come determinato grado di oggettivazione della volontà. Si combini poi l'ossido metallico in tal modo formatosi con un acido: si produce un sale, si formano cristalli: essi sono il fenomeno di un'altra idea, che è essa stessa, di nuovo, del tutto imperscrutabile, mentre il prodursi del suo fenomeno è dipeso da quelle condizioni che l'eziologia è in grado di indicare. I cristalli vengono in efflorescenza, si mescolano con altre sostanze, sorge da essi una vegetazione: un nuovo fenomeno della volontà – e così si potrebbe seguire all'infinito la stessa perdurante materia e vedere come ora questa, ora quella forza naturale acquisti un diritto su di essa e immancabilmente ne approfitti per manifestarsi e rivelare la propria essenza. La determinazione di questo diritto, il punto nel tempo e nello spazio, in cui esso diviene valido, sono indicati dalla legge di causalità; ma anche solo fin qui giunge la spiegazione fondata su di essa. La forza stessa è fenomeno della volontà e come tale non soggetta alle forme del principio di ragione, ossia è priva di fondamento. È fuori di ogni tempo, è onnipresente e sembra quasi aspettare costantemente il prodursi delle circostanze nelle quali poter manifestarsi e impadronirsi di una determinata materia, scacciando le forze che fino allora la dominavano. Ogni tempo esiste solo per il suo manifestarsi, per essa stessa è senza significato. Per millenni le forze chimiche sonnecchiano in una materia, finché il contatto dei reagenti non le renda libere: allora compaiono, ma il tempo esiste solo per questo comparire, non per le forze stesse. Per millenni il galvanismo sonnecchia nel rame e nello zinco, e questi se ne stanno tranquilli accanto all'argento, che, non appena tutt'e tre entrano in contatto nelle condizioni richieste, se ne va in fiamme. Per-

fino nel regno organico vediamo un seme secco conservare per tremila anni la forza sonnecchiante, che, quando infine ricorrono le circostanze favorevoli, spunta come pianta.*

Se ora, grazie a questa considerazione, ci è divenuta chiara la differenza tra la forza naturale e tutti i suoi fenomeni; se abbiamo compreso che quella è la volontà stessa in questo determinato grado della sua oggettivazione; ma che solo ai fenomeni appartiene, attraverso il tempo e lo spazio, la pluralità, e che la legge di causalità non è nient'altro che la determinazione del posto in quelli per i singoli fenomeni: allora riconosceremo anche la perfetta verità e il senso profondo della dottrina di Malebranche delle cause occasionali, *causes occasionelles*. Vale molto la pena di confrontare questa sua dot-

* Il 16 sett. 1840, nell'Istituto letterario e scientifico della City di Londra, il signor Pettigrew mostrò, in una conferenza sulle antichità egiziane, chicchi di frumento che Sir G. Wilkinson aveva trovati in una tomba presso Tebe, dove essi dovevano essere rimasti per trenta secoli. Furono trovati in un vaso ermeticamente sigillato. Egli aveva seminato dodici chicchi, ottenendone una pianta che era cresciuta alta cinque piedi e il cui grano era allora perfettamente maturo. Dal *Times* del 21 sett. 1840. – Del pari il signor Haulton presentò, nell'anno 1830, alla Società medico-botanica di Londra, una radice bulbosa che si era trovata nella mano di una mummia egiziana, a cui poteva essere stata aggiunta per un motivo religioso, e che per conseguenza aveva almeno 2000 anni. Egli l'aveva piantata in un vaso da fiori, dov'essa era subito cresciuta e verdeggiava. Ciò viene citato dal *Medical Journal* del 1830 nel *Journal of the Royal Institution of Great-Britain*, ottobre 1830, p. 196. – «Nel giardino del signor Grimstone, dell'Herbarium di Highgate, a Londra, si trova ora in piena fruttificazione una pianta di piselli. Essa è stata prodotta da un pisello che il signor Pettigrew e i funzionari del British Museum hanno preso da un vaso trovato in un sarcofago egiziano, dove esso deve essere rimasto per 2844 anni.» Dal *Times* del 16 agosto 1844. – Anzi, i rospi vivi trovati nel calcare inducono ad ammettere che perfino la vita animale sia capace di una tale sospensione per millenni, quando questa venga introdotta dal letargo e mantenuta grazie a circostanze particolari.

trina, come egli la espone nelle *Recherches de la vérité*, specialmente nel capitolo terzo della seconda parte del sesto libro e negli *éclaircissements* aggiunti dietro questo capitolo, con la mia presente esposizione, per constatare la perfettissima concordanza delle due dottrine, nonostante tanta differenza nel procedimento del pensiero. Anzi, devo ammirare il fatto che Malebranche, totalmente irretito nei dogmi positivi che la sua epoca gli imponeva irresistibilmente, abbia tuttavia, in tali vincoli e sotto tale peso, così felicemente e così rettamente colto la verità, e abbia saputo unirla appunto con quei dogmi, o almeno con la lingua di essi.

Giacché il potere della verità è incredibilmente grande e di indicibile pertinacia. Ne ritroviamo frequenti tracce in tutti i dogmi dei diversi tempi e paesi, anche nei più bizzarri, anzi assurdi, certo spesso in compagnia strana, in mescolanza stravagante, e tuttavia riconoscibili. La verità è allora simile a una pianta che germogli sotto un mucchio di grossi sassi, ma che ciononostante si inerpichi verso la luce, facendosi strada, con molti giri e contorcimenti, deformata, impallidita, rattrappita – ma pur sempre verso la luce.

Ad ogni modo Malebranche ha ragione: ogni causa naturale è solo una causa occasionale, dà solo occasione, impulso alla manifestazione di quell'unica e indivisibile volontà che è l'«in sé» di tutte le cose e di cui tutto il nostro mondo visibile è la graduale oggettivazione. Solo il presentarsi, il divenir visibile in questo luogo, in questo tempo, viene prodotto dalla causa e in tanto anche è da essa dipendente; non invece la totalità della manifestazione, non la sua essenza intima: questa è la volontà stessa, a cui il principio di ragione non trova applicazione, e che è quindi priva di ragione. Nel mondo nessuna cosa ha una causa della sua esistenza semplicemente e in genere; ma solo una causa per la quale essa

esiste proprio qui e proprio ora. Perché una pietra mostri ora gravità, ora solidità, ora elettricità e ora proprietà chimiche, ciò dipende da cause, da influenze esterne, e si può spiegare in base ad esse; ma queste stesse proprietà, ossia tutta la sua essenza che in quelle consiste, e che quindi si manifesta in tutte quelle maniere indicate, il fatto cioè che essa sia in genere così come è, che in genere esista, ciò non ha una ragione, ma è il divenir visibile della volontà priva di ragione. Dunque ogni causa è causa occasionale. Così abbiamo trovato che è nella natura priva di conoscenza; ma proprio così è anche là dove non sono più cause e stimoli, bensì motivi, a determinare il punto d'ingresso dei fenomeni, ossia nell'agire di animali e uomini. Giacché qui come lì è un'unica e medesima volontà che appare, diversissima nei gradi del suo manifestarsi, moltiplicata nei fenomeni di questo e soggetta, in relazione ai fenomeni, al principio di ragione, ma in sé libera da tutto ciò. I motivi non determinano il carattere dell'uomo, ma solo le manifestazioni di questo carattere, cioè gli atti; la forma esterna della sua vita, non il significato e contenuto intimo di questa: questi provengono dal carattere, che è il fenomeno immediato della volontà, quindi è privo di fondamento. Perché l'uno sia cattivo e l'altro buono, non dipende da motivi o influssi esterni, per esempio da dottrine e prediche, ed in tal senso è semplicemente inspiegabile. Ma che un malvagio mostri la sua malvagità con meschine ingiustizie, con vili intrighi e basse furfanterie, che commette nella stretta cerchia del suo ambiente, o che da conquistatore opprima popoli, precipiti un mondo nella desolazione e sparga il sangue di milioni di persone: questa è la forma esterna del suo manifestarsi, ciò che in questo è inessenziale, e dipende dalle circostanze in cui la sorte lo ha messo, dagli ambienti, dagli influssi esterni, dai motivi; ma la sua decisione su questi motivi

non è mai spiegabile in base ad essi: proviene dalla volontà di cui quest'uomo è la manifestazione. Ma di ciò nel libro quarto. I modi in cui il carattere dispiega le sue proprietà sono da paragonare in tutto a quelli in cui ogni corpo della natura priva di conoscenza mostra le sue. L'acqua rimane sempre acqua, con le proprietà ad essa inerenti; ma che come lago tranquillo rispecchi le sue rive, o che precipiti spumeggiando sugli scogli, o che, per un congegno artificiale, zampilli verso l'alto come un lungo raggio, ciò dipende dalle cause esterne: l'una cosa le è altrettanto naturale dell'altra; ma a seconda di come sono le circostanze, mostrerà l'una o l'altra cosa, a tutto ugualmente pronta, in ogni caso tuttavia fedele al suo carattere e sempre e solo questo palesando. Così si rivelerà anche in tutte le circostanze ogni carattere umano; ma i fenomeni che ne scaturiscono saranno diversi, a seconda di come saranno state le circostanze.

§ 27

Se ora, da tutte le precedenti considerazioni sulle forze della natura e sui fenomeni di esse, ci è divenuto chiaro fino a che punto possa giungere e dove debba cessare la spiegazione in base alle cause, se non vuole cadere nella stolta pretesa di far risalire il contenuto di tutti i fenomeni alla loro nuda forma, dove poi alla fine non rimarrebbe nient'altro che forma; potremo ormai determinare anche in generale che cosa sia da richiedere a ogni eziologia. Essa deve, per tutti i fenomeni della natura, ricercare le cause, ossia le circostanze in cui essi si producono ogni volta; poi però deve ricondurre i fenomeni, variati per il variare delle circostanze, a ciò che agisce in ogni fenomeno e che con la causa viene presupposto, a forze originarie della natura, rettamente distinguendo

se una diversità del fenomeno proviene da una diversità della forza, e solo da una diversità delle circostanze in cui la forza si manifesta, e guardandosi ugualmente dal ritenere manifestazione di forze diverse ciò che è estrinsecazione di una sola e medesima forza, semplicemente in circostanze diverse, come, viceversa, di ritenere estrinsecazione di una sola forza ciò che pertiene in origine a forze diverse. Ma per ciò occorre subito giudizio; onde così poche persone sono capaci in fisica di allargare l'intelligenza, mentre tutti sono capaci di allargare l'esperienza. Indolenza e ignoranza rendono inclini a richiamarsi troppo presto a forze originarie: ciò si riscontra, con un'esagerazione che rasenta l'ironia, nelle entità e quiddità degli scolastici. Nulla desidererei meno che di aver favorito la loro reintroduzione. Non ci si può richiamare all'oggettivazione della volontà, invece di dare una spiegazione di ordine fisico, più che alla forza creatrice di Dio. Giacché la fisica esige cause, ma la volontà non è mai causa; la sua relazione col fenomeno non è affatto conforme al principio di ragione; ciò che in sé è volontà, esiste d'altra parte come rappresentazione, cioè è fenomeno: come tale segue le leggi che costituiscono la forma del fenomeno. Per esempio ogni movimento, benché sia sempre manifestazione di volontà, deve tuttavia avere una causa, in base alla quale esso si possa spiegare in relazione a un determinato tempo e luogo, cioè non in generale, secondo la sua essenza intima, bensì come fenomeno *singolo*. Questa causa è una causa meccanica nella pietra, è un motivo nei movimenti dell'uomo; ma mancare non può mai. Invece ciò che è universale, l'essenza comune di tutti i fenomeni di una determinata specie, ciò senza presupporre il quale la spiegazione in base alla causa non avrebbe né senso né significato, è la forza naturale universale, che nella fisica deve rimanere ferma come *qualitas occulta*, appunto

perché qui finisce la spiegazione eziologica e comincia quella metafisica. Ma la catena delle cause e degli effetti non viene mai spezzata da una forza originaria alla quale ci si debba richiamare, né può essere fatta risalire a questa come al suo primo anello; invece l'anello prossimo della catena, altrettanto che il più lontano, presuppone già la forza originaria, altrimenti non potrebbe spiegare nulla. Una serie di cause e di effetti può essere la manifestazione delle forze più svariate, il cui successivo presentarsi nella sfera visibile è da essa guidato, come ho sopra spiegato con l'esempio di una macchina metallica; ma la diversità di queste forze originarie, non deducibili l'una dall'altra, non interrompe affatto l'unità di quella catena di cause e la connessione fra tutti i suoi anelli. L'eziologia della natura e la filosofia della natura non recano mai danno l'una all'altra; vanno l'una accanto all'altra, studiando lo stesso oggetto da diversi punti di vista. L'eziologia rende conto delle cause che producono necessariamente il singolo fenomeno da spiegare e mostra, come base di tutte le sue spiegazioni, le forze universali che sono attive in tutte queste cause ed effetti, determina esattamente queste forze, il loro numero, le loro differenze, e poi tutti gli effetti, in cui ogni forza, in ragione della diversità delle circostanze, si presenta in modo diverso, sempre in conformità del suo carattere particolare, che essa dispiega secondo una regola infallibile la quale si chiama *legge naturale*. Non appena la fisica avrà eseguito tutto ciò in modo completo sotto ogni rispetto, avrà anche raggiunto il suo compimento; allora nessuna forza della natura inorganica sarà più sconosciuta e non esisterà più nessun effetto che non sia dimostrabile come manifestazione di una di tali forze, in determinate circostanze, secondo una legge naturale. Tuttavia una legge naturale rimane semplicemente la regola desunta dalla natura, secondo cui quest'ultima

procede ogni volta, in determinate circostanze, tosto che queste ricorrano; quindi si può veramente definire la legge naturale come un fatto generalmente espresso, *un fait généralisé*; per cui dunque un'esposizione completa di tutte le leggi naturali non sarebbe che un inventario completo dei fatti. Lo studio dell'intera natura viene poi compiuto dalla *morfologia*, che enumera, confronta e ordina tutte le forme stabili della natura organica; sulla causa del venire ad esistenza degli esseri singoli essa ha poco da dire, dato che una tale causa è, per essi tutti, la generazione, la cui teoria sta a sé, e in casi rari la *generatio aequivoca*. Ma a quest'ultima appartiene, a rigore, anche il modo in cui tutti i gradi bassi di oggettità della volontà, cioè i fenomeni fisici e chimici, si presentano singolarmente, e l'indicazione delle condizioni per questo presentarsi è appunto il suddetto compito dell'eziologia. Invece la filosofia studia dappertutto, dunque anche nella natura, solo l'universale: le forze originarie stesse sono qui il suo oggetto, ed essa conosce in loro i diversi gradi di oggettivazione della volontà, che è l'essenza intima, l'«in sé» del nostro mondo quale essa, quando prescinde da quella, riconosce come mera rappresentazione del soggetto. Ma se poi l'eziologia, invece di preparare il campo alla filosofia e di fornire con esempi applicazione alle sue dottrine, crede che il suo scopo sia di negare tutte le forze originarie, tranne magari *una sola*, quella più universale, per esempio l'impenetrabilità, che essa immagina di comprendere a fondo, e cerca quindi di ricondurre ad essa per forza tutte le altre, allora sottrae a sé la sua stessa base, e può dare solo errore invece di verità. Il contenuto della natura viene allora scacciato dalla forma, alle circostanze influenzanti viene attribuito tutto, all'essenza intima delle cose nulla. Se la cosa riuscisse davvero per questa via, alla fine un problema di calcolo risolverebbe, come già detto,

l'enigma del mondo. Ma per questa via ci si mette quando, come si è già menzionato, ogni effetto fisiologico deve essere ricondotto a forma e combinazione, cioè mettiamo all'elettricità, questa a sua volta al chimismo, e questo invece al meccanicismo. Quest'ultimo fu per esempio l'errore di Cartesio e di tutti gli atomisti, che facevano risalire il movimento dei corpi celesti all'urto di un fluido, e le qualità alla connessione e alla forza degli atomi, giungendo al punto di dichiarare tutti i fenomeni della natura meri fenomeni dell'impenetrabilità e della coesione. Benché ci si sia ricreduti in ciò, la stessa cosa fanno anche, ai nostri giorni, i fisiologi elettrici, chimici e meccanici, che vogliono caparbiamente spiegare tutta la vita e tutte le funzioni dell'organismo in base alla «forma e combinazione» delle sue parti costitutive. Che il fine delle spiegazioni fisiologiche sia il ricondurre la vita organica alle forze universali che sono studiate dalla fisica, lo si trova ancora espresso nell'*Archivio di fisiologia* di Meckel, 1820, vol. V, p. 185. Anche Lamarck, nella sua *Philosophie zoologique*, vol. II, cap. 3, dichiara la vita un mero effetto del calore e dell'elettricità: *le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie* (p. 16). In base a ciò caldo ed elettricità sarebbero propriamente la cosa in sé e il mondo animale e vegetale sarebbe il fenomeno di essa. L'assurdità di quest'opinione risalta crudamente a p. 306 sgg. di tale opera. È universalmente noto che in tempi recentissimi tutte queste opinioni, già tante volte confutate, sono riapparse con rinnovata sfacciataggine. Alla loro base sta da ultimo, a considerare la cosa esattamente, la presupposizione che l'organismo sia solo un aggregato di fenomeni di forze fisiche, chimiche e meccaniche, che qui, fortuitamente riunitesi, hanno dato origine all'organismo, come un gioco di natura senza ulteriore significato. L'organismo

di un animale o dell'uomo sarebbe quindi, considerato filosoficamente, non rappresentazione di una propria idea, cioè non esso stesso immediatamente oggettità della volontà, in un determinato grado superiore; ma in esso si manifesterebbero soltanto quelle idee che oggettivano la volontà nell'elettricità, nel chimismo e nel meccanicismo; l'organismo sarebbe perciò gonfiato e tenuto insieme dall'incontro di queste forze altrettanto fortuitamente che le figure di uomini e di animali formate dalle nuvole o stalattiti, quindi in sé non ulteriormente interessante. Vedremo nondimeno subito fino a che punto quest'applicazione di spiegazioni fisiche e chimiche all'organismo possa, entro certi limiti, essere permessa e utile; in quanto mostrerò che la forza vitale utilizza ed usa bensì le forze della natura inorganica, ma in nessun modo consiste in esse, non più che il fabbro consista nel martello e nell'incudine. Quindi neanche la semplicissima vita vegetale può mai essere spiegata in base ad esse, ad esempio in base alla capillarità e all'endosmosi, e tanto meno la vita animale. La seguente considerazione ci spiana la via per questa trattazione piuttosto difficile.

È invero, in seguito a tutto quanto s'è detto, un traviamento della scienza naturale il voler ridurre i gradi superiori dell'oggettità della volontà a quelli inferiori; giacché il misconoscere o il negare le forze naturali originarie e per sé sussistenti è altrettanto fallace del supporre infondatamente forze particolari dove ha luogo soltanto una manifestazione speciale di forze già note. A ragione dice quindi Kant che è assurdo sperare in un Newton del filo d'erba, ossia in qualcuno che riduca il filo d'erba a manifestazione di forze fisiche e chimiche, di cui esso sarebbe per conseguenza la fortuita concrezione, dunque un mero gioco di natura, in cui non si manifesterebbe un'idea particolare, cioè la volontà non si

rivelerebbe immediatamente in un grado superiore e particolare, ma appunto solo come nei fenomeni della natura inorganica, e casualmente in questa forma. Gli scolastici, che a nessun costo avrebbero concesso cose simili, avrebbero detto molto giustamente che ciò sarebbe un negare del tutto la *forma substantialis* e un abbassarla a *forma accidentalis*. Giacché la *forma substantialis* di Aristotele designa esattamente ciò che io chiamo il grado di oggettivazione della volontà in una cosa. D'altra parte però non bisogna perdere di vista che in tutte le idee, ossia in tutte le forze della natura inorganica e in tutte le forme di quella organica, è *una sola e medesima volontà* che si rivela, cioè che entra nella forma della rappresentazione, nell'*oggettità*. La sua unità deve quindi anche potersi riconoscere da un'intima affinità fra tutte le sue manifestazioni. Questa si rivela poi nei gradi superiori della sua *oggettità*, dove tutto il fenomeno è più chiaro, dunque nel regno vegetale e animale, dall'analogia generale e profonda di tutte le forme, dal tipo fondamentale, che si ritrova in tutti i fenomeni; questo è perciò diventato il principio guida degli eccellenti sistemi zoologici iniziati in questo secolo dai Francesi e viene mostrato nel modo più completo nell'anatomia comparata come *l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique*. Andarne in cerca è stata anche la principale impresa, o comunque di certo l'aspirazione più lodevole, dei filosofi della natura della scuola schellinghiana, che anzi hanno in ciò più di un merito; sebbene in molti casi la loro caccia alle analogie nella natura sia degenerata in pure spiritosaggini. Ma a ragione essi hanno mostrato quella universale affinità e somiglianza di famiglia anche nelle idee della natura inorganica, per esempio tra elettricità e magnetismo, di cui fu più tardi constatata l'identità, fra attrazione chimica e gravità e così via. In particolare essi hanno richiamato l'attenzio-

ne sul fatto che la *polarità*, cioè lo sdoppiarsi di una forza in due attività qualitativamente diverse, opposte e tendenti a ricongiungersi, che si rivela per lo più anche in senso spaziale con lo scindersi in opposte direzioni, è un tipo fondamentale di quasi tutti i fenomeni della natura, dal magnete e dal cristallo fino all'uomo. In Cina comunque questa conoscenza è corrente fin dai tempi più antichi, nella dottrina del contrasto di *Yin* e di *Yang*. Anzi, poiché appunto tutte le cose del mondo sono l'oggettità dell'unica e medesima volontà, sono quindi identiche nell'essenza intima, non solo dev'esserci fra loro quell'innegabile analogia e in ogni cosa più imperfetta deve comparire già la traccia, l'accenno e la disposizione per la cosa immediatamente superiore; ma anche, poiché tutte quelle forme appartengono comunque solo al mondo come *rappresentazione*, è lecito addirittura assumere che già nelle forme di rappresentazione più universali, questa vera e propria impalcatura fondamentale del mondo fenomenico, cioè nello spazio e nel tempo, sia da ricercare e da mostrare il tipo fondamentale, l'accenno e la disposizione di tutto ciò che riempie le forme. Sembra che sia stata un'oscura conoscenza di ciò a dare origine alla Cabbala e a tutta la filosofia matematica dei pitagorici, nonché dei cinesi nell'Y-king; e anche nella suddetta scuola schellinghiana troviamo, fra i loro molteplici tentativi di portare alla luce l'analogia fra tutti i fenomeni della natura, anche vari tentativi, per quanto infelici, di dedurre leggi naturali dalle mere leggi dello spazio e del tempo. Tuttavia non si può sapere fino a che punto una mente geniale realizzerà un giorno sia gli uni che gli altri tentativi.

Ma benché non si debba mai perdere di vista la differenza tra fenomeno e cosa in sé, e quindi non si debba mai snaturare l'identità della volontà oggettivata in tutte le idee (poiché essa ha determinati gradi della sua og-

gettità) in un'identità delle singole idee stesse in cui essa si manifesta, e quindi per esempio non si possa giammai ricondurre l'attrazione chimica o elettrica all'attrazione esercitata dalla gravità, per quanto se ne conosca l'interna analogia e le prime possano quasi essere considerate come potenze superiori di quest'ultima; benché anche l'interna analogia della struttura di tutti gli animali non autorizzi a mescolare e a identificare le specie e a ritenere magari quelle più perfette delle varietà di quelle più imperfette; benché dunque infine neanche le funzioni fisiologiche si debbano mai ricondurre a processi chimici e fisici; si può tuttavia con molta probabilità, per giustificare questo procedimento entro certi limiti, accettare quanto segue.

Se dei fenomeni della volontà nei gradi inferiori della sua oggettivazione, dunque nella natura inorganica, alcuni vengono in conflitto tra loro, ciascuno volendo, sul filo conduttore della causalità, impadronirsi di una data materia: da questa contesa scaturisce la manifestazione di un'idea superiore, che vince tutte quelle più imperfette esistite in precedenza, però in modo da lasciar sussistere la loro essenza su un piano subordinato, accogliendone in sé un *analogon*; un fatto, questo, che è comprensibile appunto solo in base all'identità della volontà che si manifesta in tutte le idee e al suo tendere a un'oggettivazione sempre più alta. Vediamo quindi per esempio nella solidificazione delle ossa un'innegabile analogia con la cristallizzazione, la quale dominava originariamente nella calce, benché l'ossificazione non possa mai essere ricondotta alla cristallizzazione. Più debole appare questa analogia nella solidificazione della carne. Così anche la mescolanza degli umori nel corpo animale e la secrezione sono un *analogon* della combinazione e scomposizione chimica, anzi le leggi di queste continuano ad agire per quelle, ma subordinate, molto modifica-

te, vinte da un'idea più alta; quindi mere forze chimiche, al di fuori dell'organismo, non forniranno mai tali succhi; bensì

> *Encheiresin naturae* lo chiama la chimica,
> Si beffa di se stessa senza sapere come.[1]

L'idea più perfetta risultante da tale vittoria su più idee od oggettivazioni della volontà inferiori acquista, appunto per il fatto di accogliere in sé un *analogon* elevato a una potenza maggiore di ciascuna idea vinta, un carattere del tutto nuovo: la volontà si oggettiva in una maniera nuova e più chiara; si formano originariamente per *generatio aequivoca*, poi per assimilazione al germe esistente, succo organico, pianta, animale, uomo. Dunque dal conflitto di fenomeni inferiori risulta il fenomeno superiore, che inghiotte tutti quelli, ma che anche realizza in grado più alto la tendenza di tutti. Regna pertanto già qui la legge: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.*

Vorrei che mi fosse riuscito di vincere, con la chiarezza dell'esposizione, l'oscurità di questi pensieri, che è inerente all'argomento; ma vedo benissimo che l'intelligenza personale del lettore mi deve molto venire in aiuto, se non dovrò rimanere incompreso o essere inteso male. In conformità del punto di vista indicato, si ritroveranno bensì nell'organismo le tracce di azioni di tipo chimico e fisico, ma non si potrà mai spiegare l'organismo in base a queste: perché esso non è affatto un fenomeno risultante dall'azione combinata di tali forze, ossia accidentalmente, bensì un'idea superiore che ha assoggettato, con *travolgente assimilazione*, quelle inferio-

[1] *«Encheiresin naturae» nennt es die Chemie,*
Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie.

ri; poiché l'*unica* volontà che si oggettiva in tutte le idee, tendendo alla più alta oggettivazione possibile, abbandona qui i gradi inferiori del suo manifestarsi, dopo un conflitto degli stessi, per manifestarsi tanto più potentemente in uno più alto. Nessuna vittoria senza lotta: poiché l'idea superiore o oggettivazione della volontà può affermarsi solo sopraffacendo le inferiori, subisce la resistenza di codeste, che, benché ridotte in servitù, continuano a sforzarsi per giungere all'estrinsecazione indipendente e completa della loro essenza. Come la calamita che ha sollevato un ferro sostiene una continua lotta con la gravità, che, come la più bassa oggettivazione della volontà, ha un diritto originario sulla materia di quel ferro, nella quale lotta continua la calamita perfino si rafforza, in quanto la resistenza la stimola per così dire a uno sforzo maggiore; così pure ciascuna manifestazione di volontà, e anche quella che si presenta nell'organismo umano, sostiene una lotta continua contro le molte forze fisiche e chimiche che, come idee inferiori, hanno un diritto più antico su quella materia. Perciò il braccio, che per un po' si era tenuto alzato, vincendo la gravità, ricade; perciò il piacevole senso di salute, che esprime la vittoria dell'idea dell'organismo conscio di sé sulle leggi fisiche e chimiche che dominavano originariamente gli umori del corpo, è tuttavia tanto spesso interrotto, anzi in realtà sempre accompagnato da un certo maggiore o minore disagio, che proviene dalla resistenza di quelle forze e per cui già la parte vegetativa della nostra vita va costantemente congiunta a una leggera sofferenza. Perciò anche la digestione deprime tutte le funzioni animali, in quanto impegna tutta la forza vitale per vincere con l'assimilazione le forze naturali chimiche. Di qui dunque in genere il peso della vita fisica, la necessità del sonno e da ultimo della morte, poiché infine, favorite dalle circostanze, quelle forze di na-

tura soggiogate ritolgono all'organismo, stancato dalla stessa continua vittoria, la materia loro strappata, giungendo alla libera rappresentazione della loro essenza. Si può quindi anche dire che ogni organismo rappresenta l'idea di cui è l'immagine solo detrazion fatta della parte della sua forza che viene impiegata per vincere le idee inferiori che gli contendono la materia. Sembra che questo abbia avuto in mente Jakob Böhme quando, in qualche luogo, dice che tutti i corpi degli uomini e degli animali, e finanche tutte le piante, sono in realtà mezzo morti. A seconda poi che l'organismo riesca più o meno a vincere quelle forze di natura esprimenti i gradi di oggettità inferiori della volontà, esso diviene un'espressione più perfetta o più imperfetta della sua idea, cioè sta più vicino o più lontano all'*ideale* a cui, nella sua specie, appartiene la bellezza.

Così nella natura vediamo dappertutto contesa, lotta e alternarsi della vittoria, e appunto in ciò vedremo in seguito più chiaramente il dissidio con se stessa essenziale alla volontà. Ogni grado di oggettivazione della volontà contende all'altro la materia, lo spazio, il tempo. La materia deve, nella sua permanenza, mutar forma costantemente in quanto, sul filo conduttore della causalità, fenomeni meccanici, fisici, chimici e organici, affollandosi avidamente per passare avanti, si strappano reciprocamente la materia, ciascuno volendo manifestare la sua idea. Si può seguire questa contesa in tutta quanta la natura, anzi questa sussiste appunto, dal canto suo, solo grazie ad essa: εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιγ, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὡς φήσιν Ἐμπεδόκλης· (*nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles*, Arist. *Metaph.* B. 5); ma questa stessa contesa è solo la rivelazione del dissidio con se stessa essenziale alla volontà. Questa lotta universale diventa visibile nel modo più chiaro nel mondo animale,

che ha per suo nutrimento il mondo vegetale, e nel quale stesso ogni animale diventa a sua volta preda e nutrimento di un altro, cioè deve cedere la materia, in cui si rappresentava la sua idea, per la rappresentazione di un'altra, potendo ogni animale conservare la propria esistenza solo con la costante soppressione di una estranea; sicché sempre la volontà di vivere si nutre di se stessa ed è in diverse forme il suo proprio nutrimento, finché da ultimo la specie umana, sopraffacendo tutte le altre, considera la natura un prodotto per suo uso e consumo, e tuttavia la stessa specie rivela anche in se stessa con terribile chiarezza, come vedremo nel quarto libro, quella lotta, quell'interno dissidio della volontà, e diventa *homo homini lupus*. Intanto riconosceremo la stessa contesa, la stessa sopraffazione, nei gradi inferiori di oggettità della volontà. Molti insetti (specialmente gli icneumonidi) depongono le loro uova sulla pelle, anzi nel corpo delle larve di altri insetti, la cui lenta distruzione è la prima opera della covata appena schiuse le uova. Il polpo tentacolato giovane, che si sviluppa dal vecchio come un ramo e più tardi si stacca da esso, lotta già con esso, mentre ancora vi aderisce, per la preda che si offre, sicché l'uno la strappa di bocca all'altro (Trembley, *Polypod.* II, p. 110, e III, p. 165). Ma l'esempio del genere più clamoroso ci è dato dalla formica-bulldog (*bulldog-ant*) in Australia: cioè quando la si taglia a metà, fra la parte della testa e la parte della coda comincia una lotta: quella assale questa col morso, e questa si difende valorosamente con il pungiglione. Di solito la lotta dura una mezz'ora, finché esse muoiono o vengono trascinate via da altre formiche. Questo fatto si rinnova ogni volta (da una lettera di Howitt, nel *W. Journal*, riprodotta nel *Messenger* di Galignani del 17 nov. 1855). Sulle rive del Missouri si vede talvolta una poderosa quercia così avviluppata, incatenata e allacciata, intorno al tron-

co e a tutti i rami, da una vite selvatica gigante, che essa, come soffocata, non può non inaridirsi. La stessa cosa si vede perfino nei gradi infimi, per esempio dove per assimilazione organica l'acqua e il carbonio vengono tramutati in linfa vegetale, o la pianta o il pane vengono tramutati in sangue, e così dovunque ci sia secrezione animale, che costringe le forze chimiche a una maniera d'agire subordinata; poi anche nella natura inorganica, quando per esempio cristalli in formazione si incontrano, si incrociano e si disturbano a vicenda in modo tale da non poter assumere la loro pura forma cristallizzata; allo stesso modo che quasi ogni drusa è l'immagine di una tale contesa della volontà in quel grado così basso della sua oggettivazione; o anche quando una calamita impone al ferro la sua forza magnetica, per rappresentare anche qui la sua idea; oppure quando il galvanismo vince le affinità elettive, scompone le combinazioni più salde e annulla le leggi chimiche al punto che lo ione acido di un sale decomposto al polo negativo deve passare al polo positivo senza combinarsi con il composto alcalino che attraversa per via, o anche solo arrossare il tornasole che incontra. In grande ciò si vede nel rapporto che intercorre fra il corpo centrale e il suo pianeta: questo, pur essendo decisamente dipendente, oppone ancor sempre resistenza, proprio come le forze chimiche nell'organismo; donde risulta poi la costante tensione tra forza centripeta e forza centrifuga, che mantiene in movimento il sistema dell'universo ed è già essa stessa espressione di quella lotta universale essenziale al manifestarsi della volontà che stiamo considerando. Giacché, dato che ogni corpo dev'essere considerato fenomeno di una volontà e che la volontà si presenta necessariamente come agognamento: lo stato originario di ogni corpo celeste conglobato in sfera non può essere la quiete, bensì il movimento, uno spingersi avanti nello

spazio infinito, senza posa e senza meta. Ciò non contrasta né con la legge d'inerzia né con quella di causalità. Infatti, dato che, secondo la prima, la materia come tale è indifferente alla quiete e al moto, il suo stato originario può essere sia il moto sia la quiete; quindi, trovandola in movimento, non siamo autorizzati a presupporre che uno stato di quiete l'abbia preceduto e a ricercare la causa dell'inizio del movimento, non più di quanto, viceversa, se la trovassimo in quiete, dovremmo a questa presupporre un moto precedente e ricercare la causa del suo cessare. Pertanto, per la forza centrifuga non c'è da cercare nessuna prima spinta: essa è, per i pianeti, secondo l'ipotesi di Kant e di Laplace, un residuo dell'originaria rotazione del corpo centrale, da cui quelli, nel contrarsi del medesimo, si sono staccati. Ma al corpo centrale il movimento è essenziale: esso ruota ancor sempre e trasvola nel contempo lo spazio infinito, o forse gira intorno a un corpo centrale più grande, a noi invisibile. Questa concezione concorda in tutto con la congettura degli astronomi di un sole centrale, come pure con la constatazione dello spostarsi di tutto il nostro sistema solare, forse anche di tutta la galassia a cui il nostro sole appartiene, e da ciò si può infine inferire uno spostamento generale di tutte le stelle fisse, insieme con il sole centrale, il che certo nello spazio infinito perde ogni significato (dato che nello spazio assoluto il moto non si distingue dalla quiete) e appunto in tal modo, come già immediatamente con l'agognare e il volare senza meta, diventa espressione di quella nullità, di quella mancanza di uno scopo ultimo, che noi dovremo, a conclusione di questo libro, riconoscere all'agognare della volontà in tutte le sue manifestazioni; perciò anche appunto spazio sterminato e tempo sterminato non potevano non essere a loro volta le forme più universali ed essenziali del suo manifestarsi complessivo, che esiste per esprimere

tutta la sua essenza. Possiamo infine riconoscere la lotta reciproca, qui presa in considerazione, di tutti i fenomeni della volontà addirittura già nella nuda materia, considerata come tale, in quanto cioè l'essenza del suo manifestarsi è giustamente espressa da Kant come forza di repulsione e di attrazione; sicché già essa ha la sua esistenza solo in una lotta di forze contrastanti. Se astraiamo da ogni diversità chimica della materia o risaliamo la catena delle cause e degli effetti fino al punto in cui non esiste ancora nessuna differenza chimica; ci rimane la nuda materia, il mondo conglobato in una sfera, la cui vita, ossia oggettivazione della volontà, è poi costituita dalla suddetta lotta tra forza di attrazione e forza di repulsione, quella come gravità, che preme da tutte le parti verso il centro, questa come impenetrabilità, sia per rigidezza che per elasticità, che resiste alla gravità; e questa continua pressione e resistenza può essere considerata l'oggettità della volontà nel grado più basso e già ivi ne esprime il carattere.

Così vediamo dunque qui, nel grado infimo, la volontà presentarsi come un impulso cieco, un agitarsi oscuro, cupo, lontano da ogni conoscibilità immediata. È questa la forma più semplice e più debole della sua oggettivazione. Ma come tale impulso cieco e agognamento privo di conoscenza essa appare ancora in tutta la natura inorganica, in tutte le forze originarie, che fisica e chimica procurano di studiare e di conoscere nelle loro leggi; ciascuna di esse ci si presenta in milioni di fenomeni del tutto omogenei e regolari, che non denunciano nessuna traccia di carattere individuale, ma sono semplicemente moltiplicati dal tempo e dallo spazio, cioè dal *principium individuationis*, come un'immagine viene moltiplicata dalle sfaccettature di un vetro.

Oggettivandosi di grado in grado più chiaramente, la volontà opera tuttavia anche nel regno vegetale, dove il

legame dei suoi fenomeni non è più costituito da cause vere e proprie ma da stimoli, ancora in modo affatto privo di conoscenza, come oscura forza germogliante, e così infine ancora nella parte vegetativa del fenomeno animale, nella produzione e formazione di ogni animale e nel mantenimento dell'economia interna di ciascuno, dove ancor sempre semplici stimoli determinano necessariamente il suo fenomeno. I gradi di oggettità della volontà che stanno sempre più in alto, conducono infine al punto in cui l'individuo, che rappresenta l'idea, non potrebbe più ricevere il nutrimento è da assimilare grazie al mero movimento su stimoli; perché per tale stimolo bisogna aspettare, ma qui il nutrimento è più specialmente determinato, e nella sempre più accresciuta molteplicità dei fenomeni la ressa e la confusione sono diventate così grandi, che quelli si disturbano a vicenda, e il caso, da cui l'individuo mosso da meri stimoli dovrebbe aspettare il suo nutrimento, sarebbe troppo sfavorevole. Il nutrimento deve quindi venir cercato, scelto, da quel punto in poi in cui l'animale si è strappato dall'uovo o dal corpo materno dove inconsapevolmente vegetava. Perciò diviene qui necessario il movimento su motivi e per esso la conoscenza, che interviene dunque come un rimedio, μηχανή, richiesto in questo grado di oggettivazione della volontà per la conservazione dell'individuo e la propagazione della specie. Essa si presenta, rappresentata dal cervello o da un ganglio piuttosto grande, esattamente come ogni altra tendenza o determinazione della volontà oggettivantesi è rappresentata da un organo, ossia si presenta per la rappresentazione come un organo.* Ma con questo rimedio, questa μη-

* Ved. su ciò cap. 22 del secondo volume; come pure nel mio scritto: *Sulla volontà nella natura*, p. 54 sgg. e pp. 70-79 della prima edizione, o p. 46 sgg. e pp. 63-72 della seconda.

χανή, ecco poi sorgere d'un tratto *il mondo come rappresentazione*, con tutte le sue forme, oggetto e soggetto, tempo, spazio, pluralità e causalità. Il mondo mostra ora la sua seconda faccia. Finora solo *volontà*, esso è ora insieme *rappresentazione*, oggetto del soggetto conoscente. La volontà, che seguiva finora il suo impulso nell'oscurità con massima sicurezza e infallibilità, ha acceso a se stessa in questo grado una luce, come un mezzo divenuto necessario per eliminare lo svantaggio che, dalla ressa e dalla natura complicata dei suoi fenomeni, risulterebbe appunto per i più compiuti. L'infallibile sicurezza e regolarità, con cui operava fino allora nella natura inorganica e meramente vegetativa, riposava sul fatto che essa era attiva soltanto nella sua essenza originaria, come cieco impulso, volontà, senza ausilio ma anche senza disturbi da parte di un secondo mondo affatto diverso, il mondo come rappresentazione, che è bensì solo l'immagine riflessa della sua stessa essenza, ma è di tutt'altra natura ed ora interviene nella connessione dei suoi fenomeni. Con ciò cessa ormai l'infallibile sicurezza della volontà. Gli animali sono già esposti all'illusione, all'inganno. Intanto essi hanno rappresentazioni meramente intuitive, non concetti, non riflessione, sono quindi legati al presente, non possono tener conto del futuro. Sembra che questa conoscenza priva di ragione non sia in tutti i casi sufficiente per il suo scopo ed abbia bisogno talvolta, per così dire, di un aiuto. Giacché ci si offre il fenomeno assai rimarchevole che il cieco agire della volontà e quello illuminato dalla conoscenza, in due specie di fenomeni, invadono in una maniera estremamente sorprendente l'uno il campo dell'altro. Da un lato cioè troviamo, nel bel mezzo dell'attività degli animali guidata dalla conoscenza intuitiva e dai suoi motivi, un'attività eseguita senza questa, dunque con la necessità della volontà ciecamente operante. Ciò avviene

negli impulsi meccanici che, non guidati da alcun motivo né conoscenza, hanno l'aspetto come di compiere la propria opera addirittura su motivi astratti, razionali. L'altro caso, opposto a questo, è quello in cui viceversa la luce della conoscenza penetra nel laboratorio della volontà operante ciecamente, illuminando le funzioni vegetative dell'organismo umano: nella chiaroveggenza magnetica. Infine, là dove la volontà è giunta al grado più alto della sua oggettivazione, la conoscenza dell'intelletto schiusasi agli animali – al quale intelletto i sensi forniscono i dati, donde risulta mera intuizione che è legata al presente – non basta più: l'essere complicato, multilaterale, plasmabile, massimamente bisognoso ed esposto a innumerevoli offese, l'uomo, dové per poter sussistere, essere illuminato da una doppia conoscenza, per così dire una potenza superiore della conoscenza intuitiva dové aggiungersi a quest'ultima, il riflesso di quella: la ragione come facoltà di formare concetti astratti. Con questa fece la sua comparsa la ponderazione, che domina con lo sguardo futuro e passato, e, in seguito ad essa, la riflessione, la preoccupazione, la capacità dell'agire premeditato indipendente dal presente, e infine anche la coscienza pienamente chiara delle proprie decisioni di volontà come tali. Ma se già con la conoscenza meramente intuitiva subentrava la possibilità dell'illusione e dell'inganno, che sopprimeva la precedente infallibilità nell'agitarsi privo di conoscenza della volontà, sicché istinto e impulso meccanico, come estrinsecazioni della volontà prive di conoscenza, dovevano, nel bel mezzo di quelle guidate dalla conoscenza, venire ad essa in aiuto; con l'apparire della ragione tale sicurezza e infallibilità delle estrinsecazioni di volontà (che all'altro estremo, nella natura inorganica, si manifesta addirittura come rigida legge) va quasi del tutto perduta: l'istinto si ritrae completamente, la riflessione, che

deve ora sostituire tutto, genera (come si è spiegato nel primo libro) dubbio e incertezza; diventa possibile l'errore, che in molti casi impedisce l'adeguata oggettivazione della volontà negli atti. Giacché, sebbene la volontà abbia già preso nel carattere la sua determinata e immutabile direzione, in corrispondenza della quale il volere stesso si manifesta in modo infallibile, secondo la spinta dei motivi; l'errore può tuttavia falsarne le estrinsecazioni, in quanto allora motivi illusori si insinuano come motivi reali, prendendo il posto di questi:* così, per esempio, quando la superstizione introduce motivi immaginari, che costringono l'uomo ad agire in un modo esattamente contrario alla maniera in cui altrimenti, nelle circostanze esistenti, la sua volontà si manifesterebbe: Agamennone immola sua figlia; uno spilorcio offre elemosine, per puro egoismo, nella speranza di una restituzione futura centuplicata, e così via.

Originariamente, dunque, la conoscenza in genere, tanto razionale quanto meramente intuitiva, scaturisce dalla volontà stessa, appartiene all'essenza dei gradi superiori della sua oggettivazione come una mera μηχανή, un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, altrettanto che ogni organo del corpo. Destinata cioè in origine al servizio della volontà, all'adempimento dei suoi fini, essa le rimane anche quasi sempre del tutto soggetta: così in tutti gli animali e in quasi tutti gli uomini. Vedremo tuttavia nel terzo libro come in singoli uomini la conoscenza possa sottrarsi a questa soggezione, gettar via il suo giogo e sussistere puramente per sé libera da qualunque fine del volere, come mero, chiaro specchio del mondo, donde scaturisce l'arte. Nel quarto

* Molto bene dicevano quindi gli scolastici: *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.* Ved. Suarez, *Disp. metaph,* disp. XXIII, *sect.* 7 e 8.

libro infine, vedremo come per questa specie di conoscenza, quando reagisce sulla volontà, possa subentrare lo spontaneo annullarsi della medesima, ossia la rassegnazione, che è l'ultima meta, anzi l'essenza intima di ogni virtù e santità, e la redenzione del mondo.

§ 28

Abbiamo considerato la grande molteplicità e diversità dei fenomeni in cui la volontà si oggettiva; anzi, abbiamo visto la loro incessante e inconciliabile lotta reciproca. Tuttavia, in seguito a tutto quanto si è finora da noi esposto, la volontà stessa, come cosa in sé, non è affatto toccata da quella pluralità, da quel mutamento. La diversità delle idee (platoniche), cioè dei gradi di oggettivazione, la moltitudine degli individui, in cui ognuna di quelle si presenta, la lotta delle forme per la materia: tutto ciò non riguarda la volontà, ma è solo la maniera e guisa della sua oggettivazione e solo tramite questa ha una relazione mediata con essa, in virtù della quale appartiene all'espressione della sua essenza per la rappresentazione. Come una lanterna magica mostra molte e svariate immagini, ma una e identica è la fiamma che le rende tutte visibili, così, in tutti gli svariati fenomeni che l'uno accanto all'altro riempiono il mondo, o che l'uno dietro l'altro si incalzano come avvenimenti, ciò che si manifesta è l'*unica volontà*, di cui tutto quello è la faccia visibile, l'oggettità, e che rimane immota in mezzo a quel mutare. Essa sola è la cosa in sé, ogni oggetto è invece apparenza, fenomeno, per parlare nella lingua di Kant. Benché nell'uomo, come idea (platonica), la volontà trovi la sua oggettivazione più chiara e perfetta, questa, tuttavia, non poteva esprimerne l'essenza da sola. L'idea dell'uomo non poteva, per apparire nel debito

significato, presentarsi da sola e separatamente, ma doveva essere accompagnata dalla scala discendente dei gradi attraverso tutte le forme degli animali e attraverso il regno vegetale, fino all'inorganico: essi tutti soltanto si integrano per l'oggettivazione completa della volontà; essi vengono presupposti dall'idea dell'uomo allo stesso modo che i fiori dell'albero presuppongono foglie, rami, tronco e radice; formano una piramide, di cui l'uomo è il vertice. Si può anche dire, se si amano i paragoni: il loro fenomeno accompagna quello dell'uomo altrettanto necessariamente che la luce piena è accompagnata dalle sfumature graduali di tutte le penombre, attraverso cui essa si va perdendo nella tenebra; o anche li si può chiamare l'eco dell'uomo e dire: animale e pianta sono la quinta e terza minore dell'uomo, il regno inorganico è l'ottava inferiore. Ma tutta la verità di quest'ultimo paragone ci diverrà chiara solo quando, nel libro seguente, cercheremo di asseverare il significato profondo della musica e ci si mostrerà come la melodia, che procede con coerenza attraverso toni alti ed agili, si possa in certo senso considerare come rappresentante la vita e le aspirazioni dell'uomo, che hanno coerenza grazie alla riflessione, dove poi invece le voci di ripieno non coerenti e il lento e pesante basso, dai quali scaturisce l'armonia necessaria alla completezza della musica, danno l'immagine della restante natura animale priva di conoscenza. Ma di ciò a suo luogo, dove la cosa non suonerà più tanto paradossale. Troviamo comunque quella *necessità interna* della scala dei fenomeni della volontà, inseparabile dall'oggettità adeguata di questa, espressa anche, nell'insieme della scala, da una *necessità esterna*, da quella cioè in forza della quale l'uomo ha bisogno per la sua conservazione degli animali, questi di grado in grado l'uno dell'altro, e poi anche delle piante, che abbisognano a loro volta del terreno, dell'acqua, de-

gli elementi chimici e delle loro combinazioni, del pianeta, del sole, della rotazione e della rivoluzione intorno a questo, dell'obliquità dell'eclittica ecc. In fondo questo scaturisce dal fatto che la volontà deve nutrirsi di se stessa, perché nulla esiste al di fuori di essa ed essa è una volontà affamata. Di qui la caccia, la paura e la sofferenza.

Come soltanto la conoscenza dell'unità della volontà, in quanto cosa in sé, dà la spiegazione vera, nell'infinita diversità e molteplicità dei fenomeni, di quella singolare, innegabile analogia di tutte le creazioni della natura, di quella profonda somiglianza, che li fa considerare variazioni dello stesso tema non dato; così del pari la chiara e approfondita conoscenza di quell'armonia, di quell'essenziale connessione di tutte le parti del mondo, di quella necessità della loro graduazione, che abbiamo appena considerata, ci darà una visione vera e sufficiente dell'essenza intima e del significato dell'innegabile *finalismo* di tutti i prodotti organici della natura, che noi presupponiamo, nello studiarli e giudicarli, addirittura *a priori*.

Questo *finalismo* è di duplice natura: da un lato è *interno*, ossia è una concordanza di tutte le parti di un singolo organismo, ordinata in modo che ne risulti la conservazione del medesimo e della sua specie, e che quindi si presenta come fine di quell'ordinamento. Ma dall'altro il finalismo è *esterno*, ossia è una relazione della natura inorganica con quella organica in genere, o anche di singole parti della natura organica tra loro, che rende possibile la conservazione dell'intera natura organica, o anche di singole specie animali, e si configura quindi al nostro giudizio come mezzo per codesto scopo.

Il *finalismo interno* si connette poi con la nostra trattazione nel modo seguente. Se, in seguito a quanto finora detto, tutte le differenze delle forme della natura ed

ogni pluralità degli individui non appartengono alla volontà, ma solo alla sua oggettità e alla forma di questa; ne segue necessariamente che la volontà è indivisibile e totalmente presente in ogni fenomeno, sebbene i gradi della sua oggettivazione, le idee (platoniche), siano molto diversi. Possiamo, per maggior chiarezza, considerare queste diverse idee come atti di volontà singoli e in sé semplici, in cui si esprime più o meno la sua essenza; ma gli individui sono a loro volta manifestazioni delle idee, ossia di quegli atti, nel tempo e nello spazio e nella pluralità. Ora, nei più bassi gradi di oggettità, un tale atto (oppure un'idea) mantiene la sua unità anche nel fenomeno; mentre, nei gradi superiori, abbisogna per manifestarsi di tutta una serie di stati e di sviluppi nel tempo, che solo nel loro insieme compiono l'espressione della sua essenza. Così ad esempio l'idea che si rivela in una qualsiasi forza universale della natura ha sempre e solo una manifestazione semplice, benché questa si presenti diversamente a seconda delle condizioni esterne; altrimenti, anche, la sua identità non potrebbe affatto venir dimostrata, cosa che si fa appunto isolando la diversità derivante dalle sole condizioni esterne. Così pure il cristallo ha solo *una* estrinsecazione di vita, la sua cristalizzazione, che ha poi nella forma solidificata, cadavere di quella vita di un momento, la sua espressione pienamente sufficiente ed esauriente. Ma già la pianta esprime l'idea, di cui è il fenomeno, non in un tratto e con una manifestazione semplice, bensì in una successione di sviluppi dei suoi organi, nel tempo. Non solo l'animale sviluppa il suo organismo in modo uguale, in una successione di forme spesso molto diverse (metamorfosi); ma questa stessa forma, benché già oggettità della volontà in questo grado, non basta tuttavia a esprimere compiutamente la sua idea; questa viene invece completata solo dagli atti dell'animale nei quali si esprime il suo carattere em-

pirico, che è lo stesso in tutta la specie ed è, esso solo, la completa rivelazione dell'idea, dove essa presuppone l'organismo determinato come condizione fondamentale. Per l'uomo, il carattere empirico è già particolare in ogni individuo (anzi, come vedremo nel quarto libro, arriva fino alla piena soppressione del carattere della specie, vale a dire con l'autosoppressione di tutto il volere). Quello che, attraverso il necessario sviluppo nel tempo e lo scomporsi in singole azioni da ciò condizionato, viene riconosciuto come carattere empirico, è, se si fa astrazione da questa forma temporale del fenomeno, il *carattere intelligibile*, secondo l'espressione di Kant il quale, nell'istituire questa distinzione e nell'esporre la relazione fra libertà e necessità, ossia propriamente fra la volontà come cosa in sé e il suo manifestarsi nel tempo, mostra magnificamente il suo merito immortale.* Il carattere intelligibile coincide dunque con l'idea, o ancor più propriamente con l'atto di volontà originario che si rivela in essa: in tanto dunque non solo il carattere empirico di ogni uomo, ma anche quello di ogni specie animale, anzi di ogni specie vegetale e addirittura di ogni forza originaria della natura inorganica, va considerato come manifestazione di un carattere intelligibile, cioè di un atto di volontà atemporale indivisibile. Incidentalmente vorrei qui richiamare l'attenzione sull'ingenuità con cui ogni pianta esprime ed apertamente mostra, con la mera forma, tutto il suo carattere, rivela tutto il suo essere e volere, cosa per cui le fisionomie delle piante sono così interessanti; mentre l'animale, per essere conosciuto secondo la sua idea, vuole già essere osservato in tutto il suo

* Ved. *Critica della ragione pura*, «Soluzione delle idee cosmol. sulla totalità della derivazione degli eventi cosmici», pp. 560-586 della quinta edizione e p. 532 sgg. della prima, e *Critica della ragione pratica*, quarta edizione, pp. 169-179. Edizione Rosenkranz, p. 224 sgg. Cfr. il mio trattato sul principio di ragione, § 43.

fare, e l'uomo specialmente studiato e sperimentato, dato che la ragione lo rende in alto grado capace di finzione. L'animale è di tanto più ingenuo dell'uomo, di quanto la pianta è più ingenua dell'animale. Nell'animale vediamo la volontà di vivere per così dire più nuda che nell'uomo, dove essa è rivestita di tanta conoscenza e nascosta inoltre dalla capacità di finzione, al punto che il suo vero essere si palesa quasi solo per caso e frammentariamente. Affatto nuda, ma anche molto più debole, essa si mostra nella pianta, come mero, cieco impulso verso l'esistenza, senza scopo e senza meta. Giacché la pianta rivela tutto il suo essere al primo sguardo e con perfetta innocenza, che non soffre per il fatto di mettere in mostra al proprio vertice i genitali, i quali si trovano in tutti gli animali nel posto più nascosto. Quest'innocenza della pianta riposa sulla sua mancanza di conoscenza: non nel volere, bensì nel volere con conoscenza risiede la colpa. Ogni pianta parla poi, innanzi tutto, della sua patria, del clima di questa e della natura del suolo da cui è germogliata. Perciò anche chi è poco esercitato riconosce facilmente se una pianta esotica appartiene alla zona tropicale o alla temperata, e se cresce nell'acqua, nella palude, sui monti o nella landa. Ma inoltre ogni pianta esprime ancora la speciale volontà della sua specie e dice qualcosa che non si può esprimere in nessun'altra lingua. Ma ora passiamo all'applicazione di quanto s'è detto alla considerazione teleologica degli organismi, in quanto concerne la loro finalità intima. Se nella natura inorganica l'idea, che si deve considerare dovunque come un unico atto di volontà, si rivela anche solo in una manifestazione unica e sempre uguale, e si può quindi dire che qui il carattere empirico partecipa immediatamente dell'unità di quello intelligibile, coincide per così dire con esso, ragion per cui qui non può vedersi un finalismo interno; se invece tutti gli organismi,

attraverso una successione di sviluppi l'uno dopo l'altro che è condizionata da una molteplicità di parti diverse l'una accanto all'altra, rappresentano la loro idea, dunque la somma delle manifestazioni del loro carattere empirico è espressione dell'intelligibile solo nella loro unione; questo concorso necessario delle parti e questa successione dello sviluppo non sopprimono tuttavia l'unità dell'idea che si rivela, dell'atto di volontà che si manifesta; anzi questa unità trova ormai espressione nella necessaria correlazione e concatenazione di quelle parti e sviluppi fra loro, secondo la legge di causalità. Dato che è la volontà unica e indivisibile e appunto perciò del tutto concordante con se stessa, che si rivela in tutta l'idea, come in un solo atto, il suo fenomeno deve, pur suddividendosi in una varietà di parti e di stati, mostrare tuttavia di nuovo quella unità in una generale concordanza di essi: ciò avviene grazie a una necessaria relazione e dipendenza di tutte le parti fra loro, per cui anche nel fenomeno viene ristabilita l'unità dell'idea. In conseguenza di ciò noi conosciamo poi quelle diverse parti e funzioni dell'organismo come reciprocamente mezzo e scopo le une delle altre, e l'organismo stesso invece come lo scopo ultimo di tutte. Quindi tanto lo scomporsi dell'idea, in sé semplice, nella pluralità delle parti e degli stati dell'organismo da un lato, quanto il ristabilimento della loro unità con il necessario collegamento di quelle parti e funzioni, per il fatto di essere causa ed effetto, dunque mezzo e scopo le une delle altre dall'altro, sono caratteristici ed essenziali, non alla volontà che si manifesta come tale, la cosa in sé, ma solo alla sua manifestazione nello spazio, nel tempo e nella causalità (tutte modalità del principio di ragione, della forma del fenomeno). Essi appartengono al mondo come rappresentazione, non al mondo come volontà; pertengono alla maniera e guisa in cui la volontà diventa oggetto, ossia rappre-

sentazione, in questo grado della sua oggettità. Chi ha penetrato il senso di questa argomentazione, forse alquanto difficile, comprenderà ormai nel modo più giusto la dottrina di Kant, la quale mira a dimostrare che tanto il finalismo dell'organico quanto le leggi dell'inorganico, vengono trasferiti nella natura soltanto dal nostro intelletto, quindi pertengono ambedue solo al fenomeno, non alla cosa in sé. La meraviglia di cui si è detto sopra per l'infallibile costanza delle leggi che dominano la natura inorganica è in sostanza la stessa che si prova per il finalismo della natura organica: giacché in entrambi i casi ciò che ci sorprende è solo la vista dell'unità originaria dell'idea, che ha assunto per il fenomeno la forma della pluralità e della diversità.*

Per ciò che, secondo la ripartizione sopra fatta, concerne poi la seconda specie di finalismo, quello *esterno*, che non si mostra nell'economia interna degli organismi, bensì nell'appoggio e nell'ausilio che essi ricevono dall'esterno, tanto dalla natura inorganica quanto gli uni dagli altri; anch'esso trova spiegazione in generale nelle considerazioni appena esposte, dato che tutto il mondo è, con tutti i suoi fenomeni, l'oggettità della volontà unica e indivisibile, è l'idea che sta a tutte le altre idee come l'armonia alle voci isolate, quindi l'unità della volontà deve riscontrarsi anche nella concordanza di tutti i fenomeni della medesima fra loro. Ma possiamo elevare questa intuizione a molto maggior chiarezza se ci facciamo ad esaminare un po' più da vicino le manifestazioni di detto finalismo e detta concordanza esterni delle diverse parti della natura fra loro, esame che insieme getterà luce su quello precedente. Ma vi perverremo nel modo migliore considerando la seguente analogia.

* Confronta: *Sulla volontà nella natura*, alla fine della rubrica «Anatomia comparata».

Il carattere di ogni uomo può essere considerato, in quanto sia nettamente individuale e non del tutto compreso in quello della specie, come un'idea particolare, corrispondente a un particolare atto di oggettivazione della volontà. Quest'atto stesso sarebbe allora il suo carattere intelligibile, mentre quello empirico sarebbe il fenomeno di questo. Il carattere empirico è in tutto e per tutto determinato da quello intelligibile, che è volontà senza fondamento, non soggetta, come cosa in sé, al principio di ragione (forma del fenomeno). Il carattere empirico deve, nel corso di una vita, dare l'immagine riflessa di quello intelligibile, e non può riuscire diversamente da come l'essenza di questo richiede. Ma questa determinazione si estende solo all'essenziale, non all'inessenziale della vita che in conseguenza si manifesta. A questo inessenziale appartiene la più particolare determinazione dei fatti e degli atti costituenti la materia in cui il carattere empirico si mostra. Questi vengono determinati da circostanze esterne, che forniscono i motivi a cui il carattere reagisce in conformità della sua natura, e poiché i motivi possono essere molto diversi, la configurazione esterna del manifestarsi del carattere empirico, dunque la determinata configurazione fattuale e storica della vita si indirizzerà in base al loro influsso. Essa potrà riuscire molto varia, benché l'essenziale di questo fenomeno, il suo contenuto, rimanga lo stesso. Ad esempio è inessenziale che si giochi a noci o a corone, ma che si bari al gioco o che si proceda onestamente, ciò è l'essenziale: questo viene determinato dal carattere intelligibile, quello dall'influsso esterno. Come lo stesso tema si può presentare in cento variazioni, così lo stesso carattere si può presentare in cento diversissimi modi di vivere. Ma per quanto svariato possa essere l'influsso esterno, il carattere empirico che si esprime nel corso della vita deve,

qualunque sia l'esito, oggettivare esattamente quello intelligibile, adattando la sua oggettivazione alla materia delle circostanze di fatto trovate. Dobbiamo ora supporre qualcosa di analogo a detto influsso delle circostanze esterne sul corso vitale, determinato nell'essenziale dal carattere, se vogliamo immaginare come la volontà determini, nell'atto originario della sua oggettivazione, le diverse idee in cui si oggettiva, ossia le diverse forme di esseri naturali di ogni specie, in cui distribuisce la sua oggettivazione, e che per tale ragione devono avere necessariamente, nel manifestarsi, relazione fra loro. Dobbiamo supporre che fra tutti questi fenomeni dell'*unica* volontà abbia avuto luogo un generale e reciproco adattarsi e accomodarsi, in cui comunque, come subito vedremo più chiaramente, è da escludere ogni determinazione temporale, dato che l'idea si trova fuori del tempo. Conseguentemente ogni fenomeno dové adattarsi all'ambiente in cui si produsse, ma anche questo dové a sua volta adattarsi a quello, benché esso occupi nel tempo un luogo di molto posteriore; e dappertutto vediamo questo *consensus naturae*. Conveniente è perciò ogni pianta con il suo terreno e la sua regione, ogni animale con il suo elemento e con la preda che deve divenire il suo nutrimento, è anche in certo modo e in certa misura protetto contro il suo naturale persecutore; conveniente è l'occhio con la luce e con la sua rifrangibilità, il polmone e il sangue con l'aria, la vescica natatoria con l'acqua, l'occhio della foca col mutare del suo *medium*, le cellule acquifere nello stomaco del cammello con l'aridità dei deserti africani, la vela del nautilo col vento che deve spingere la sua navicella – e così giù giù fino agli adattamenti esterni più speciali e sorprendenti.* Ora però bisogna

* Ved. *Sulla volontà nella natura*, rubrica «Anatomia comparata».

in ciò astrarre da tutte le relazioni temporali, in quanto esse possono riguardare solo il manifestarsi dell'idea, non questa stessa. In conseguenza bisogna usare anche all'indietro questo modo di spiegare, e supporre non solo che ogni specie si sia adattata alle circostanze trovate, ma anche che queste stesse circostanze precedenti nel tempo abbiano avuto altrettanto riguardo agli esseri che sarebbero un giorno venuti. Giacché è infatti l'unica e identica volontà, che si oggettiva in tutto il mondo: essa non conosce il tempo, giacché questa forma del principio di ragione non appartiene ad essa né alla sua oggettità originaria, le idee, ma solo alla maniera e guisa in cui queste vengono conosciute dagli stessi individui perituri, cioè al fenomeno delle idee. Quindi, nella nostra presente disamina del modo in cui l'oggettivazione della volontà si distribuisce nelle idee, la successione temporale è del tutto priva di significato, e le idee, i cui *fenomeni*, in conformità della legge di causalità a cui essi come tali sottostanno, entrarono per primi nella successione temporale, non hanno per questo nessun privilegio rispetto a quelle il cui fenomeno vi entrò posteriormente, e che sono anzi proprio le più perfette oggettivazioni della volontà, alle quali quelle precedenti si dovettero adattare altrettanto che queste a quelle. Dunque il corso dei pianeti, l'inclinazione dell'eclittica, la rotazione della terra, la distribuzione della terraferma e del mare, l'atmosfera, la luce, il calore e tutti i fenomeni simili, che sono nella natura ciò che nell'armonia è il basso fondamentale, si acconciarono presagamente alle future specie di esseri viventi, di cui dovevano divenire i portatori e conservatori. Così pure il suolo si adattò alla nutrizione delle piante, queste alla nutrizione degli animali, questi alla nutrizione di altri animali, del pari che, inversamente, tutti questi a loro volta a quelli. Tutte le parti della natura si vengono

incontro, perché *una* è la volontà che in esse tutte si manifesta, mentre la successione temporale è del tutto estranea alla sua originaria e soltanto *adeguata oggettità* (quest'espressione è spiegata dal libro seguente), alle idee. Ancor oggi che le specie devono solo conservarsi e non più nascere, vediamo di quando in quando una tale previdenza della natura estendersi a ciò che è futuro, in realtà astraendo, per così dire, dalla successione, un adattarsi di ciò che esiste a ciò che deve ancora venire. Così l'uccello costruisce il nido per i piccoli che non conosce ancora; il castoro costruisce una tana il cui scopo gli è ignoto; la formica, la marmotta, l'ape accumulano provviste per l'inverno di cui non sanno; il ragno, il formicaleone costruiscono, come per meditata astuzia, trappole per la futura preda, a loro ignota; gli insetti depongono le loro uova dove la futura covata troverà in futuro nutrimento. Quando, nella stagione della fioritura, il fiore femminile della vallisneria dioica svolge le spire del suo stelo, dalle quali veniva fino allora tenuta in fondo all'acqua, emergendo in tal modo alla superficie, proprio allora il fiore maschile, che cresce su un corto stelo in fondo all'acqua, si strappa da questo, giungendo così, con sacrificio della propria vita, alla superficie, dove, fluttuando intorno, ricerca il fiore femminile, che poi, a fecondazione avvenuta, si ritrae ancora, contraendo le sue spire, sul fondo, dove il frutto si forma.* Anche qui devo ricordare ancora la larva del cervo volante maschio che scava il buco nel legno per la sua metamorfosi due volte più grande di quella della femmina, per guadagnare spazio per le future corna. In generale dunque l'istinto degli animali ci fornisce il migliore chiarimento sulla restante teleolo-

* Chatin, *Sur la Valisneria spiralis*, nei *Comptes rendus de l'acad. d. sc.* N. 13, 1855.

gia della natura. Giacché come l'istinto è un agire simile a quello conforme a un concetto di fine, e tuttavia del tutto privo di esso; così ogni formare della natura è simile a quello conforme a un concetto di fine, e tuttavia del tutto privo di esso. Infatti, nella teleologia sia esterna sia interna della natura, ciò che noi dobbiamo pensare come mezzo e fine è dappertutto solo la *manifestazione*, sdoppiata per il nostro modo di conoscere nello spazio e nel tempo, *dell'unità dell'unica volontà, fin qui concorde con se stessa.*

Tuttavia il reciproco adattarsi e accomodarsi dei fenomeni scaturente da codesta unità non può cancellare l'intimo conflitto sopra esposto, che appare nella lotta universale della natura, e che è essenziale alla volontà. Quell'armonia giunge solo fino a rendere possibile il *sussistere* del mondo e dei suoi esseri, che quindi senza di essa sarebbero da lungo tempo scomparsi. Perciò essa si estende solo al sussistere delle specie e delle condizioni di vita generali, e non invece a quello degli individui. Se quindi, in virtù di quell'armonia e adattamento, le *specie* nel mondo organico e le *forze naturali universali* in quello inorganico sussistono le une accanto alle altre, sostenendosi addirittura scambievolmente, l'intimo conflitto della volontà oggettivata da tutte quelle idee si rivela per contro nell'incessante guerra di sterminio degli *individui* di quelle specie e nella lotta costante dei *fenomeni* di quelle forze naturali fra loro, come è stato sopra spiegato. L'arena e l'oggetto di questa lotta è la materia, che essi si sforzano di strapparsi reciprocamente, come anche lo spazio e il tempo, di cui la materia è propriamente, attraverso la forma della causalità, l'unificazione, come è stato dimostrato nel primo libro.*

* Ved. su ciò capp. 26 e 27 del secondo volume.

§ 29

Concludo qui la seconda parte della mia esposizione nella speranza che, per quanto sia possibile nel comunicare per la prima volta un pensiero non ancora esistito, che quindi non può essere del tutto libero dalle tracce dell'individualità in cui la prima volta si generò, mi sia riuscito di comunicare la chiara certezza che questo mondo, in cui noi viviamo e siamo, è, per la sua intera essenza, in tutto e per tutto *volontà* e insieme in tutto e per tutto *rappresentazione*; che questa rappresentazione presuppone già come tale una forma, cioè soggetto e oggetto, e pertanto è relativa; e se chiediamo che cosa resti ancora dopo aver tolto questa forma e ogni altra ad essa subordinata, che è espressa dal principio di ragione; questo, come cosa *toto genere* diversa dalla rappresentazione, non può essere nient'altro che *volontà*, che quindi è la vera e propria *cosa in sé*. Ognuno trova se stesso come codesta volontà, in cui consiste l'intima essenza del mondo, così come ognuno anche trova sé come il soggetto conoscente, di cui tutto il mondo è la rappresentazione, sicché questa anche ha un'esistenza solo in riferimento alla sua coscienza, come sua portatrice necessaria. Ognuno dunque è in questo doppio rispetto tutto il mondo stesso, il microcosmo, e trova entrambe le facce di esso interamente e completamente in se stesso. E ciò che egli conosce così come sua propria essenza, la stessa cosa esaurisce anche l'essenza di tutto il mondo, il macrocosmo: anch'esso è dunque, come egli stesso, in tutto e per tutto volontà, e in tutto e per tutto rappresentazione, e nient'altro ne resta. Così vediamo qui coincidere la filosofia di Talete, che considerava il macrocosmo, e quella di Socrate, che considerava il microcosmo, in quanto l'oggetto di entrambe si dimostra lo stesso. Ma una maggiore compiutezza e pertanto an-

che una maggiore sicurezza, tutta quanta la conoscenza data nei primi due libri l'acquisterà con gli altri due libri che seguono, in cui è sperabile anche che trovino sufficiente risposta alcune questioni che, in modo chiaro o meno chiaro, possono essere state finora sollevate dalla nostra trattazione.

Intanto *una* di tali questioni va ancora discussa espressamente, giacché può essere in realtà sollevata solo finché non si sia ancora penetrato del tutto il senso di quanto è stato finora esposto, e in tanto appunto può servire a chiarirlo. Essa è la seguente. Ogni volontà è volontà di qualcosa, ha un oggetto, una meta del suo volere: che cosa vuole mai da ultimo, o a che cosa tende quella volontà che ci viene presentata come l'essenza in sé del mondo? Questa domanda è basata, come tante altre, sullo scambio della cosa in sé col fenomeno. A questo soltanto, e non a quella, si estende il principio di ragione, di cui anche la legge di motivazione è una forma. Dappertutto si può dare una ragione solo di fenomeni in quanto tali, di cose singole, mai della volontà stessa, né dell'idea in cui essa si oggettiva adeguatamente. Così, di ogni movimento o in genere modificazione nella natura, si può cercare una causa, ossia uno stato che lo abbia necessariamente prodotto; mai però della stessa forza naturale che si rivela in quel fenomeno e in innumerevoli altri uguali; ed è perciò vera dissennatezza, derivante da mancanza di riflessione, che si ricerchi una causa della gravità, dell'elettricità ecc. Solo nel caso che si fosse provato che la gravità, l'elettricità, non sono forze naturali originarie e particolari, ma semplici modi di manifestarsi di una forza naturale più generale e già nota, si potrebbe ricercare la causa che fa sì che questa forza naturale produca qui il fenomeno della gravità e dell'elettricità. Tutto questo è spiegato sopra diffusamente. Allo stesso modo ogni atto di volontà di un individuo

conoscente (che è esso stesso solo fenomeno della volontà come cosa in sé) ha necessariamente un motivo, senza di cui quell'atto non si produrrebbe mai; ma come la causa materiale contiene soltanto la determinazione per cui in questo tempo, in questo luogo e in questa materia deve prodursi una manifestazione di questa o quella forza naturale; così anche il motivo determina solo l'atto di volontà di un essere conoscente, in questo tempo, in questo luogo e in queste circostanze, come qualcosa di affatto isolato; ma in nessun modo determina che quell'essere in genere voglia e voglia in questo modo; questa è una manifestazione del suo carattere intelligibile, che, come la volontà stessa, la cosa in sé, è senza fondamento, in quanto si trova fuori del dominio del principio di ragione. Perciò anche ogni uomo ha costantemente fini e motivi, secondo i quali dirige il suo agire, ed è in grado di dar conto in ogni tempo del suo fare particolare; ma se gli si domandasse perché egli in genere voglia, o perché voglia in genere esistere, egli non avrebbe nessuna risposta da dare, anzi la domanda gli apparirebbe assurda, e in ciò appunto si esprimerebbe in realtà la coscienza che egli stesso non è altro che volontà, il cui volere in genere s'intende dunque da sé, e soltanto nei suoi atti singoli, per ogni singolo momento, abbisogna di una più precisa determinazione mediante motivi.

Infatti l'assenza di ogni fine e di ogni confine appartiene all'essenza della volontà in sé, che è un agognare senza fine. Di ciò si è già toccato sopra, nel parlare della forza centrifuga; la cosa si rivela anche nel modo più semplice nel grado infimo dell'oggettità della volontà, vale a dire nella gravità, il cui costante premere, nonostante la palese impossibilità di un fine ultimo, è a tutti evidente. Giacché, se anche tutta la materia esistente fosse riunita, secondo la sua volontà, in una massa com-

patta, nell'interno di essa la gravità, tendendo al punto centrale, continuerebbe a lottare con l'impenetrabilità, come solidità o elasticità. Il premere della materia può essere quindi sempre e solo ostacolato, mai e poi mai adempiuto o soddisfatto. Proprio così però avviene con ogni agognare di tutti i fenomeni della volontà. Ogni meta raggiunta è a sua volta principio di un nuovo corso vitale, e così all'infinito. La pianta innalza il suo fenomeno dal germe attraverso tronco e foglie fino al fiore e al frutto, che è a sua volta solo l'inizio di un nuovo germe, di una nuova individualità, che percorre di nuovo il vecchio cammino, e così per un tempo infinito. Così anche è il corso vitale dell'animale: la generazione è il suo vertice, dopo il cui raggiungimento la vita del primo individuo decade rapidamente o lentamente, mentre uno nuovo garantisce alla natura la conservazione della specie, ripetendo lo stesso fenomeno. Anzi, come mera manifestazione di questo costante impulso e mutamento è da considerare anche il continuo rinnovarsi della materia di ogni organismo, che i fisiologi hanno smesso oggi di ritenere una necessaria sostituzione della sostanza consumata nel movimento, perché il possibile logorio della macchina non può affatto essere un equivalente del continuo afflusso proveniente dalla nutrizione: alla rivelazione dell'essenza della volontà appartiene un eterno divenire, uno sconfinato fluire. La stessa cosa si vede infine anche nelle aspirazioni e nei desideri umani, che ci illudono, facendoci vedere il loro adempimento sempre come meta ultima del volere; ma non appena sono realizzati, essi non sembrano più gli stessi e vengono quindi tosto dimenticati, superati e in realtà sempre, benché inconfessatamente, messi da parte come illusioni svanite; è già una fortuna se rimane ancora qualcosa da desiderare e a cui aspirare, affinché il gioco del continuo passaggio dal desiderio all'appagamento e da questo al

nuovo desiderio, il cui andamento rapido si chiama felicità, mentre quello lento si chiama sofferenza, venga alimentato, e non sfoci in quel languore che si rivela come terribile noia che irrigidisce la vita, fiacco bramare senza oggetto determinato, *languor* mortale. In seguito a tutto ciò: la volontà sa sempre, quando la conoscenza la illumina, ciò che vuole ora, ciò che vuole qui; ma non sa mai ciò che vuole in genere: ogni atto ha uno scopo, l'intero volere nessuno; appunto come ogni fenomeno naturale viene determinato da una causa sufficiente a prodursi in questo luogo e in questo tempo, mentre la forza che in esso si manifesta non ha in genere una causa, essendo un grado del manifestarsi della cosa in sé, della volontà priva di fondamento. L'unica conoscenza di sé che abbia la volontà nel suo insieme è la rappresentazione nel suo insieme, l'intero mondo intuitivo. Essa è la sua oggettità, la sua rivelazione, il suo specchio. Che cosa essa dica in questa qualità, formerà oggetto della nostra trattazione ulteriore.*

* Ved. cap. 28 del volume secondo.

Libro Terzo

Il mondo come rappresentazione

Seconda Considerazione

La rappresentazione indipendente
dal principio di ragione.
L'idea platonica. L'oggetto dell'arte

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;
καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν
καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ ουδέποτε ὄν;

Platone

§ 30

Dopo avere presentato nel primo libro il mondo come mera *rappresentazione*, oggetto per un soggetto, lo abbiamo considerato, nel secondo libro, dall'altra sua parte e abbiamo trovato che esso è *volontà*, la quale è risultata essere la sola cosa che il mondo è ancora fuori della rappresentazione; in conformità di questa conoscenza, abbiamo quindi chiamato il mondo come rappresentazione, tanto nel suo insieme quanto nelle sue parti, *l'oggettità della volontà*, il che dunque significa: la volontà diventata oggetto, cioè rappresentazione. Ora ci ricordiamo inoltre che tale oggettivazione della volontà ha molti ma determinati stadi in cui, con chiarezza e compiutezza gradualmente crescenti, l'essenza della volontà entra nella rappresentazione, ossia si presenta come oggetto. In questi gradi abbiamo riconosciuto già ivi le idee di Platone, in quanto cioè detti gradi sono appunto le specie determinate, ovvero le forme e proprietà originarie, non mutevoli, di tutti i corpi naturali, tanto inorganici quanto organici, come pure sono le forze universali che si manifestano secondo leggi naturali. Queste idee dunque si presentano complessivamente in innumerevoli individui e particolarità, rapportandosi a queste loro copie come i loro modelli. La pluralità di tali in-

dividui è rappresentabile solo mediante tempo e spazio, il loro nascere e perire solo mediante la causalità, nelle quali forme tutte noi riconosciamo solamente le diverse configurazioni del principio di ragione, che è il principio ultimo di ogni finitezza, di ogni individuazione, e la forma universale della rappresentazione, quale cade nella conoscenza dell'individuo in quanto tale. L'idea invece non rientra in questo principio; quindi non le spetta né la pluralità né il mutamento. Mentre gli individui in cui essa si presenta sono innumerevoli e divengono e trapassano incessantemente, essa rimane immutata, una e identica, e il principio di ragione non ha per essa nessun significato. Ora però, dato che quest'ultimo è la forma sotto la quale sta ogni conoscenza del soggetto, in quanto questo conosce come *individuo*, anche le idee si troveranno del tutto fuori della sfera conoscitiva di esso in quanto tale. Se quindi le idee devono divenire oggetto di conoscenza, ciò potrà accadere solo mediante la soppressione dell'individualità nel soggetto conoscente. Fornire su ciò estese e più dettagliate delucidazioni sarà ormai la prossima cosa di cui ci occuperemo.

§ 31

Prima però ancora la seguente, essenzialissima osservazione. Spero di essere riuscito, nel libro precedente, a produrre la convinzione che quella che nella filosofia kantiana viene chiamata la *cosa in sé* e si presenta colà come una dottrina così importante, ma oscura e paradossale, che comunque, specialmente per il modo in cui Kant la introdusse, cioè per l'illazione dal fondato al fondamento, è stata considerata come una pietra d'inciampo, anzi come il lato debole della sua filosofia; che quella, dico, quando ci si arriva per la via del tutto diversa

che noi abbiamo seguita, non è nient'altro che la *volontà*, nel senso in cui la sfera di questo concetto è stata allargata e determinata. Spero inoltre che, dopo quanto sopra esposto, non si esiterà a riconoscere, nei determinati gradi di oggettivazione di questa volontà costituente l'«in sé» del mondo, quelle che Platone chiamava *le idee eterne*, ovvero le forme immutabili (εἰδῆ), le quali, riconosciute come il dogma capitale, ma insieme più oscuro e paradossale della sua dottrina, sono state oggetto, per una serie di secoli, di riflessione, di disputa, di scherno e di venerazione da parte di tante menti dalle così diverse disposizioni.

Se dunque la volontà è per noi la *cosa in sé* e *l'idea* invece l'oggettità immediata di quella volontà in un grado determinato, troviamo la cosa in sé di Kant e l'idea di Platone, che è per lui il solo ὄντως ὄν, questi due grandi, oscuri paradossi dei due massimi filosofi dell'Occidente, – certo non come identiche, ma ad ogni modo come strettamente apparentate e distinte da un'unica determinazione. I due grandi paradossi, appunto perché suonano, nonostante ogni intimo accordo e parentela, così grandemente diversi, per le individualità straordinariamente diverse dei loro autori, sono addirittura il miglior commento reciproco l'uno dell'altro, essendo come due strade del tutto diverse che conducono a *una* meta. Ciò può essere chiarito con poche parole. Ossia ciò che Kant dice è, per l'essenziale, quanto segue: «Tempo, spazio e causalità non sono determinazioni della cosa in sé; bensì appartengono solo al suo fenomeno, non essendo altro che forme della nostra conoscenza. Ora però, dato che ogni pluralità e ogni nascere e trapassare sono possibili soltanto tramite il tempo, lo spazio e la causalità, ne segue che anche quelle cose si riferiscono solo al fenomeno e non affatto alla cosa in sé. Ma poiché la nostra conoscenza è condizionata da quelle forme, l'intera espe-

rienza è solo conoscenza del fenomeno, non della cosa in sé; perciò anche le sue leggi non possono farsi valere per la cosa in sé. Quanto detto si estende finanche al nostro stesso Io, e noi lo conosciamo solo come fenomeno, non secondo ciò che esso può essere in sé». Questo è, sotto l'importante aspetto considerato, il senso e il contenuto della dottrina di Kant. Quanto a Platone, egli dice: «Le cose di questo mondo che i nostri sensi percepiscono, non hanno vero essere: *esse divengono sempre, ma non sono mai*; hanno solo un essere relativo, sono complessivamente solo nella, e grazie alla, relazione reciproca; si può quindi chiamare tutta la loro esistenza altrettanto bene un non-essere. Per conseguenza non sono neanche oggetto di conoscenza autentica (ἐπιστήμη), giacché una tale conoscenza può darsi solo di ciò che è in sé e per sé e sempre allo stesso modo; esse invece sono soltanto l'oggetto di un'opinione suscitata da sensazione (δόξα μετ'αἰσθήσεως ἀλόγου). Finché dunque ci limitamo alla loro percezione, siamo come uomini che siedano in una tenebrosa caverna così strettamente legati da non poter neanche girare il capo e da non vedere, alla luce di un fuoco ardente dietro di loro, sulla parete dirimpetto a loro, nulla al di fuori delle ombre riflesse delle cose reali, che si fanno sfilare fra loro e il fuoco, e da non vedere, l'uno dell'altro, anzi ciascuno di se stesso, se non appunto le ombre su quella parete. La loro sapienza consisterebbe pertanto nel predire l'ordine di successione di quelle ombre, appreso dall'esperienza. Ciò di cui soltanto si può invece dire che è veracemente (ὄντως ὄν), perché *è sempre, non diviene né perisce*: sono i prototipi reali di quelle ombre riflesse; sono le idee eterne, le forme primigenie di tutte le cose. Esse *non hanno pluralità*, giacché ognuna è per sua essenza unica, essendo lo stesso prototipo di cui tutte le cose omonime, particolari, transitorie della stessa specie sono copie o ombre. Esse

non hanno neanche *un nascere e un perire*: giacché sono dotate di essenza verace, e non mai divengono, né periscono, come le loro immagini evanescenti. (In entrambe queste determinazioni negative è di necessità contenuto come presupposto che tempo, spazio e causalità non abbiano per esse né significato né validità, e che esse non esistano in quelli.) Di esse soltanto si dà quindi una conoscenza autentica, dato che l'oggetto di una tale conoscenza può essere soltanto ciò che è sempre e in ogni rispetto (dunque in sé); non ciò che è ma anche d'altro canto non è, a seconda di come lo si consideri». Questa è la dottrina di Platone. È evidente e non abbisogna di ulteriore dimostrazione, che il senso intimo di entrambe le dottrine è del tutto identico, che entrambe dichiarano il mondo visibile un fenomeno, che in sé è nullo e che ha significato e realtà riflessa solo attraverso ciò che in esso si esprime (per l'uno la cosa in sé, per l'altro l'idea); a quest'ultima cosa, che ha vera essenza, sono comunque assolutamente estranee, in base a entrambe le dottrine, tutte le forme di quel fenomeno, anche le più universali ed essenziali. Per negare queste forme, Kant le ha concepite direttamente in termini astratti, negando senz'altro alla cosa in sé, come mere forme del fenomeno, tempo, spazio e causalità; Platone invece non è giunto fino all'espressione suprema, e ha negato quelle forme alle sue idee solo indirettamente, negando, delle idee, ciò che soltanto attraverso quelle forme è possibile, cioè la pluralità di ciò che è della stessa specie, il nascere e perire. Per abbondare, tuttavia, voglio rendere perspicua ancora con un esempio questa singolare e importante concordanza. Stia davanti a noi un animale in piena attività vitale. Platone dirà: «Questo animale non ha un'esistenza verace, ma solo un'esistenza apparente, un costante divenire, un esistere relativo, che può essere detto un non-essere altrettanto bene che un essere. Dotata di verace essenza è

solo l'idea che si riflette in quest'animale, ovvero l'animale in se stesso (αὐτὸ τὸ θηρίον), che non dipende da nulla, ma è in sé e per sé (καθ'ἑαυτὸ, ἀεὶ ὡσαύτως), non è divenuto, non è perituro, ma è sempre nello stesso modo (ἀεὶ ὄν, καὶ μηδέποτε οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον). In quanto dunque riconosciamo in questo animale la sua idea, è tutt'uno e senza importanza che abbiamo ora questo animale davanti a noi o che abbiamo davanti il suo progenitore vissuto mille anni fa, che esso inoltre sia qui o in una terra lontana, che si presenti in questa o quella maniera, posizione, azione, che infine sia questo o un qualsiasi altro individuo della sua specie; tutto ciò è niente e riguarda solo il fenomeno; solo l'idea dell'animale ha vero essere ed è oggetto di conoscenza reale». Così Platone. Kant direbbe all'incirca: «Questo animale è un fenomeno nel tempo, nello spazio e nella causalità, che sono tutte condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza insite nella nostra facoltà conoscitiva, non determinazioni della cosa in sé. Perciò questo animale, come noi lo percepiamo in questo tempo determinato, in questo luogo dato, come individuo divenuto nella connessione dell'esperienza, cioè nella catena delle cause e degli effetti, e altrettanto necessariamente transeunte, non è una cosa in sé, bensì un fenomeno valevole solo in relazione alla nostra conoscenza. Per poterlo conoscere secondo ciò che può essere in sé, quindi indipendentemente da tutte le determinazioni che rientrano nel tempo, nello spazio e nella causalità, sarebbe richiesto un modo di conoscere diverso da quello a noi soltanto possibile, mediante sensi e intelletto».

Per avvicinare ancora più l'espressione di Kant a quella di Platone, si potrebbe anche dire: tempo, spazio e causalità sono quella conformazione del nostro intelletto, in virtù della quale l'*unico* essere di qualunque specie che soltanto propriamente esiste, ci si presenta

come una pluralità di esseri della stessa natura che sempre di nuovo nascono e periscono, in successione senza fine. La concezione delle cose per mezzo e in conformità della suddetta disposizione è *immanente*; quella invece che diviene consapevole di come stanno le cose al riguardo, è *trascendentale*. A questa si arriva *in abstracto* mediante la critica della ragione pura; ma eccezionalmente vi si può arrivare anche intuitivamente. Quest'ultima cosa è una mia aggiunta, che appunto mi adopero di spiegare in questo terzo libro.

Se si fosse mai intesa e afferrata la dottrina di Kant, se si fosse da Kant in poi inteso e afferrato veramente Platone, se si fosse meditato con fedeltà e serietà l'intimo senso e contenuto delle dottrine dei due grandi maestri, invece di spacciare a destra e a manca i termini tecnici dell'uno e di parodiare lo stile dell'altro, non si sarebbe mancato di riconoscere da gran tempo quanto i due grandi sapienti concordino e quanto il puro significato, il punto d'arrivo delle due dottrine sia esattamente lo stesso. Allora non solo non si sarebbe continuato a paragonare Platone a Leibniz, nel quale il suo spirito non albergava affatto, o addirittura a un noto signore ancora vivo,* quasi a voler dileggiare i Mani del grande pensatore dell'antichità; ma anche si sarebbe poi giunti in genere molto più in là che non si sia fatto, o piuttosto non si sarebbe andati così vergognosamente indietro, come è avvenuto in questi ultimi quarant'anni; non ci si sarebbe lasciati menare per il naso oggi da questo ciarlatano, domani da quell'altro, e non si sarebbe inaugurato in Germania il secolo XIX, che si annunciava così significativamente, con farse filosofiche, che si sono rappresentate sulla tomba di Kant (come gli antichi facevano a volte ai funerali dei loro), fra il giusto dileggio delle altre nazio-

* F.H. Jakobi.

ni, giacché cose del genere non si addicono affatto al serio e perfin rigido Tedesco. Ma il vero pubblico dei filosofi autentici è così piccolo, che anche i discepoli che li intendono vengono loro portati dai secoli solo parcamente. – Εἰσὶ δὴ ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ γε παῦροι (*Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci*). Ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ'ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους (*Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda*). Plat.

Si andò dietro alle parole, alle parole: «rappresentazioni *a priori*, forme dell'intuire e del pensare conosciute indipendentemente dall'esperienza, concetti originari dell'intelletto puro» ecc. – e ci si chiese poi se le idee di Platone, che sarebbero appunto anche concetti originari e poi ancora reminiscenze di una contemplazione precedente alla vita delle cose dotate di essenza verace, non fossero per caso la stessa cosa delle forme dell'intuire e del pensare di Kant, che si trovano *a priori* nella nostra coscienza. Queste due dottrine del tutto eterogenee: quella kantiana delle forme, che limitano la conoscenza dell'individuo al fenomeno, e quella platonica delle idee, la conoscenza delle quali appunto nega espressamente quelle forme, – queste dottrine, in tal senso diametralmente opposte, per il fatto che si somigliano un po' nei loro termini, le si paragonò attentamente, si discusse e si disputò sulla loro identità, finché poi si trovò che in realtà non erano la stessa cosa, e si concluse che la dottrina delle idee di Platone e la critica della ragione di Kant non avevano nessuna concordanza.* Ma basta di ciò.

* Si veda per es. *Immanuel Kant, un monumento* di Fr. Bouterweck, p. 49, – e la *Storia della filosofia* di Buhle, vol. 6°, pp. 802-815 e 823.

§ 32

In seguito alle considerazioni fin qui svolte, l'idea e la cosa in sé, nonostante ogni intima concordanza fra Kant e Platone e l'identità del fine che entrambi avevano in mente, o della visione del mondo che li muoveva e guidava al filosofare, non sono per noi semplicemente una sola e medesima cosa. Al contrario, l'idea è per noi solo l'oggettità immediata e quindi adeguata della cosa in sé, che essa stessa è però la *volontà*, la volontà in quanto non è ancora oggettivata, non è ancora divenuta rappresentazione. Giacché la cosa in sé è, appunto secondo Kant, libera da tutte le forme inerenti al conoscere in quanto tale; ed è solo (come viene mostrato nell'*Appendice*) un errore di Kant che egli non abbia annoverato fra queste forme, prima di ogni altra, l'essere-oggetto-per-un-soggetto, giacché appunto questa è la forma prima e più generale di ogni fenomeno, ossia rappresentazione. Quindi egli avrebbe dovuto negare espressamente alla sua cosa in sé l'essere oggetto, il che lo avrebbe preservato da quella grande e presto scoperta inconseguenza. L'idea platonica è invece necessariamente oggetto, un che di cognito, una rappresentazione, e appunto perciò, ma anche solo perciò, diversa dalla cosa in sé. Essa ha semplicemente deposto le forme subordinate del fenomeno, le quali tutte noi comprendiamo sotto il principio di ragione, o piuttosto non è ancora entrata in esse; ma ha conservato la forma prima e più generale, quella della rappresentazione in genere, dell'essere oggetto per un soggetto. Sono le forme a questa subordinate (di cui il principio di ragione è l'espressione generale), che moltiplicano l'idea in individui particolari e transeunti, il cui numero è assolutamente indifferente rispetto all'idea. Il principio di ragione è dunque dal canto suo la forma in cui l'idea entra in quanto cade nel-

la conoscenza del soggetto come individuo. La cosa particolare, che si manifesta in conformità del principio di ragione, è perciò solo un'oggettivazione mediata della cosa in sé (che è la volontà), fra la quale ed essa sta ancora l'idea, come la sola oggettità immediata della volontà, non avendo essa assunto nessun'altra forma propria al conoscere come tale se non quella della rappresentazione in genere, vale a dire dell'essere oggetto per un soggetto. Quindi anche essa sola è l'*oggettità* più *adeguata* possibile della volontà o cosa in sé, anzi addirittura tutta la cosa in sé, solamente sotto la forma della rappresentazione: e in ciò sta la ragione della grande concordanza fra Platone e Kant, benché, a tutto rigore, ciò di cui l'uno e l'altro parlano non sia la stessa cosa. Ma le cose particolari non sono un'oggettità della volontà veramente adeguata, perché essa è qui già offuscata da quelle forme, di cui il principio di ragione è l'espressione comune, ma che sono condizione della conoscenza, quale è possibile all'individuo in quanto tale. Noi in realtà non conosceremmo più affatto, se è consentito arguire da un presupposto impossibile, cose particolari, né avvenimenti, né mutamento, né pluralità, ma coglieremmo solo idee, solo le gradazioni dell'oggettivazione di quell'unica volontà, della vera cosa in sé, in pura, indisturbata conoscenza, e il nostro mondo sarebbe quindi un *Nunc stans*, se non fossimo contemporaneamente, come soggetti del conoscere, individui, cioè se la nostra intuizione non fosse mediata da un corpo, dalle cui affezioni essa promana, e che è esso stesso solo concreto volere, oggettità della volontà, dunque oggetto fra oggetti. Come tale, questo corpo può entrare nella coscienza conoscente solo nelle forme del principio di ragione, quindi presuppone già, e in tal modo introduce, il tempo e tutte le altre forme che quel principio esprime. Il tempo è soltanto la visione divisa e frammentaria che un essere

individuale ha delle idee, che sono fuori del tempo, e pertanto *eterne*; perciò dice Platone che il tempo è l'immagine mobile dell'eternità: ἀιῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος.*

§ 33

Poiché dunque noi come individui non abbiamo nessun'altra conoscenza se non quella che è soggetta al principio di ragione, e questa forma però esclude la conoscenza delle idee; è certo che, se è possibile che ci eleviamo dalla conoscenza delle cose particolari a quella delle idee, ciò può accadere soltanto a patto che nel soggetto si produca un mutamento che sia corrispondente e analogo a quel grande cambiamento di tutta la natura dell'oggetto, e in forza del quale il soggetto, in quanto conosce un'idea, non è più un individuo.

Dal libro precedente ricordiamo che il conoscere in genere appartiene esso stesso all'oggettivazione della volontà nei suoi gradi superiori, e che la sensibilità, i nervi, il cervello sono appunto soltanto, come altre parti dell'essere organico, espressione della volontà in questo grado della sua oggettità e che perciò la rappresentazione che ne nasce è destinata del pari al servizio di quella, come un mezzo (μηχανή) per il raggiungimento dei suoi scopi, ora più complicati (πολυτελεστέρα), per la conservazione di un essere avente molteplici bisogni. Originariamente dunque e per sua essenza, la conoscenza è assolutamente assoggettata alla volontà, e come l'oggetto immediato, che con l'applicazione della legge di causalità diventa il suo punto di partenza, è solo volontà oggettivata, così anche ogni conoscenza che segue il principio di ragione ri-

* Ved. cap. 29 del secondo volume.

mane in un rapporto più stretto o più largo con la volontà. Giacché l'individuo trova il proprio corpo come un oggetto fra gli oggetti, coi quali tutti quello ha svariati rapporti e collegamenti secondo il principio di ragione, e la considerazione di questi rapporti e collegamenti riconduce quindi sempre, per una via più breve o più lunga, al suo corpo, cioè alla sua volontà. Poiché è il principio di ragione che pone gli oggetti in questa relazione con il corpo e pertanto con la volontà, la conoscenza che è al servizio di quest'ultima si adopererà anche unicamente per conoscere, degli oggetti, appunto i rapporti posti dal principio di ragione, ossia di seguire le loro molteplici relazioni nello spazio, nel tempo e nella causalità. Solo per essi, infatti, l'oggetto è per l'individuo *interessante*, ossia ha un rapporto con la volontà. Perciò anche la conoscenza che è al servizio della volontà non conosce poi degli oggetti veramente nient'altro che le loro relazioni; essa conosce gli oggetti solo in quanto esistono in questo tempo, in questo luogo, in queste circostanze, per queste cause, con questi effetti, in una parola, come cose particolari; e se si sopprimessero tutte queste relazioni, anche gli oggetti sarebbero per essa svaniti, appunto perché null'altro essa conosceva in loro. Non possiamo neanche nasconderci che ciò che le scienze studiano nelle cose non è, del pari, nell'essenziale nient'altro che tutto quello, ossia le loro relazioni, i rapporti di tempo, di spazio, le cause delle modificazioni naturali, il confronto delle forme, i motivi dei fatti, cioè mere relazioni. Ciò che le distingue dalla conoscenza comune è soltanto la loro forma, il carattere sistematico, la facilitazione della conoscenza ottenuta col riassumere tutto il particolare nel generale, per mezzo della subordinazione dei concetti, e la sua compiutezza in tal modo raggiunta. Ogni relazione ha essa stessa solo un'esistenza relativa; per esempio ogni essere nel tempo è anche d'altra parte un non-essere, perché il tempo è appun-

to solo ciò per cui alla stessa cosa possono spettare determinazioni opposte; perciò ogni fenomeno nel tempo d'altra parte anche non è, dato che ciò che separa il suo inizio dalla sua fine è appunto soltanto tempo, qualcosa di essenzialmente evanescente, privo di consistenza e relativo, detto qui durata. Ma il tempo è la forma più generale di tutti gli oggetti della conoscenza che è al servizio della volontà e il prototipo delle altre forme di essa.

Al servizio della volontà la conoscenza rimane poi di regola sempre assoggettata, come già per questo servizio si è prodotta, anzi è per così dire germogliata dalla volontà come la testa dal tronco. Negli animali questo asservimento della conoscenza alla volontà non può essere mai eliminato. Negli uomini tale eliminazione sopravviene solo come eccezione, come subito vedremo più particolarmente. Questa distinzione fra l'uomo e l'animale è espressa esteriormente dalla diversità del rapporto della testa col tronco. Negli animali inferiori le due cose sono ancora saldate insieme: in tutti il capo è rivolto verso terra, dove si trovano gli oggetti della volontà; anche in quelli superiori capo e tronco sono una cosa sola molto più che nell'uomo, la cui testa appare liberamente appoggiata sul corpo, soltanto da esso portata e non ad esso asservita. Questo privilegio umano mostra in sommo grado l'Apollo del Belvedere: il capo del dio delle muse, che guarda tutto intorno, sta sulle spalle così libero da apparire del tutto svincolato rispetto al corpo, non più soggetto alla sua cura.

§ 34

Il passaggio dalla conoscenza comune delle cose particolari alla conoscenza dell'idea – possibile, come s'è detto, ma da considerarsi solo come eccezione – avviene

improvvisamente, in quanto la conoscenza si strappa dal servizio della volontà, e appunto perciò il soggetto cessa di essere un soggetto meramente individuale ed è ora il soggetto puro della conoscenza, privo di volontà, che non tiene più dietro alle relazioni in conformità del principio di ragione, bensì riposa nella ferma contemplazione dell'oggetto dato, al di fuori della sua connessione con tutti gli altri, dissolvendosi in esso.

Ciò abbisogna necessariamente, per divenire chiaro, di un'ampia spiegazione. A quanto essa può contenere di strano occorre per il momento passare sopra, finché, afferrato che si sia l'intero pensiero che si vuol comunicare in quest'opera, ciò non sia sparito da sé.

Se, sollevati dalla forza dello spirito, abbandoniamo la maniera usuale di considerare le cose, se cessiamo di tener dietro, seguendo il filo conduttore delle forme del principio di ragione, soltanto alle loro relazioni reciproche, il cui termine ultimo è sempre la relazione con la nostra volontà; se dunque non consideriamo più nelle cose il «dove», il «quando», il «perché» e l'«a che», ma unicamente e solo il «*che cosa*»; se inoltre non lasciamo che il pensare astratto, i concetti della ragione occupino la coscienza; bensì, in luogo di tutto ciò, rivolgiamo tutta la forza della nostra mente all'intuizione, sprofondandoci interamente in questa e lasciando che tutta la coscienza sia riempita dalla tranquilla contemplazione dell'oggetto naturale proprio al momento presente, che sia un paesaggio, un albero, una rupe, un edificio o qualunque altra cosa; in quanto, secondo un'espressiva locuzione tedesca, ci *perdiamo* totalmente in questo oggetto, cioè appunto dimentichiamo la nostra individualità, la nostra volontà, e in noi non resta altro che il soggetto puro, come chiaro specchio dell'oggetto, in modo che sia come se l'oggetto esistesse da solo, senza nessuno che lo percepisse, e non si potesse dunque separare

più colui che intuisce dall'intuizione, bensì le due cose fossero diventate una sola, tutta la coscienza essendo totalmente riempita e occupata da un'unica immagine intuitiva; se quindi in tal modo l'oggetto è uscito da ogni relazione con qualcosa al di fuori di esso e il soggetto da ogni relazione con la volontà: allora, ciò che così viene conosciuto, non è più la cosa particolare come tale, ma è l'*idea*, la forma eterna, l'oggettità immediata della volontà in questo grado; e proprio perciò colui che è preso in questa intuizione non è più, nello stesso tempo, un individuo: giacché l'individuo si è appunto perduto in tale intuizione; ma è il *soggetto puro della conoscenza*, senza volontà, senza dolore, senza tempo. Quest'affermazione, che di per sé ora tanto colpisce (di cui so benissimo che conferma il detto proveniente da Thomas Paine, *du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas*), sarà resa man mano più chiara e meno strana da quanto segue. È questa la stessa cosa che Spinoza aveva in mente quando scriveva: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* (*Eth.* V, *prop.* 31, *schol.*).* In tale contemplazione la cosa particolare diviene poi di colpo l'*idea* della sua specie e l'individuo contemplante diviene *soggetto puro del conoscere*. L'individuo come tale conosce solo cose particolari; il soggetto puro del conoscere solo idee. Infatti l'individuo è il soggetto del conoscere nel suo rapporto con un determinato fenomeno particolare della volontà, e a questa asservito. Questo fenomeno particolare della volontà è soggetto come tale al principio di ragione in tutte le sue forme; anche ogni conoscenza che vi si riferisca segue dunque il principio di ragione, e allo

* Raccomando di leggere anche ciò che egli dice ivi, *L.* II, *prop.* 40, *schol.* 2, e nello stesso *L.V. prop.* 25 fino a 38, sulla *cognitio tertii generis, sive intuitiva*, a chiarimento del tipo di conoscenza qui in questione, cioè in particolare *prop.* 29, *schol.*; *prop.* 36, *schol.* e *prop.* 38, *demonstra. et schol.*

scopo della volontà, inoltre, non serve nessun'altra conoscenza che questa, che ha per oggetto sempre e solo relazioni. L'individuo conoscente come tale e la cosa particolare da lui conosciuta sono sempre in un certo luogo, in un certo tempo, e sono anelli nella catena delle cause e degli effetti. Il soggetto puro della conoscenza e il suo correlato, l'idea, sono usciti fuori da tutte quelle forme del principio di ragione: il tempo, il luogo, l'individuo che conosce e l'individuo che viene conosciuto non hanno per essi alcun significato. Solo in quanto nel modo descritto un individuo conoscente si innalzi a soggetto puro del conoscere, innalzando appunto in tal modo l'oggetto contemplato a idea, il *mondo come rappresentazione* si presenta in modo integro e puro, e avviene la perfetta oggettivazione della volontà, perché solo l'idea ne è l'*adeguata oggettità*. Questa racchiude in sé in modo uguale oggetto e soggetto, giacché essi sono la sua unica forma; ma in essa si mantengono entrambi in perfetto equilibrio; e come l'oggetto anche qui non è altro che la rappresentazione del soggetto, così anche il soggetto, sciogliendosi del tutto nell'oggetto contemplato, è diventato questo oggetto stesso, tutta la coscienza null'altro essendo che la sua più chiara immagine. Questa coscienza appunto, dato che con essa si pensano l'una dietro l'altra ininterrottamente tutte le idee o i gradi di oggettità della volontà, costituisce propriamente tutto il *mondo come rappresentazione*. Le cose particolari di tutti i tempi e luoghi non sono null'altro che le idee moltiplicate dal principio di ragione (forma della conoscenza degli individui come tali) e in tal modo offuscate nella loro oggettità pura. Come, quando appare l'idea, non si possono più distinguere in essa soggetto e oggetto, perché solo in quanto essi si riempiono e si compenetrano perfettamente fra loro sorge l'idea, l'adeguata oggettità della volontà, il vero e proprio mondo come rappre-

sentazione; così anche l'individuo che allora conosce e quello conosciuto non sono, come cose in sé, distinti. Giacché se prescindiamo completamente dal suddetto, autentico *mondo come rappresentazione*, altro non resta se non il *mondo come volontà*. La volontà è l'«in sé» dell'idea, che perfettamente la oggettiva; essa è anche l'«in sé» della cosa particolare e dell'individuo che la conosce, che la oggettivano imperfettamente. In quanto volontà, fuori della rappresentazione e di tutte le sue forme, essa è una e identica nell'oggetto contemplato e nell'individuo, che librandosi in questa contemplazione diviene conscio di sé come soggetto puro; in sé perciò quelle due cose non sono distinte: giacché in sé sono la volontà che qui conosce se stessa, e solo nella maniera e guisa in cui questa conoscenza si forma per essa, cioè solo nel fenomeno, in virtù della sua forma, il principio di ragione, c'è la pluralità e la diversità. Come senza l'oggetto, senza la rappresentazione, io non sono soggetto conoscente, ma solo volontà cieca, così del pari, senza di me come soggetto del conoscere, la cosa conosciuta non è oggetto, ma solo volontà, impulso cieco. In sé, ossia fuori della rappresentazione, questa volontà è una e identica con la mia; solo nel mondo come rappresentazione, la cui forma è sempre per lo meno soggetto e oggetto, noi ci scindiamo in individuo conosciuto e individuo conoscente. Non appena il conoscere, il mondo come rappresentazione, è tolto, non resta null'altro che la mera volontà, il cieco impulso. Il fatto che la volontà riceva oggettità, divenga rappresentazione, pone di colpo tanto il soggetto quanto l'oggetto; ma il fatto che questa oggettità sia in modo puro e perfetto adeguata oggettità della volontà, pone l'oggetto come idea, libera dalle forme del principio di ragione, e il soggetto come soggetto puro della conoscenza, libero dall'individualità e dalla servitù alla volontà.

Chi ora al modo suddetto si è a tal punto sprofondato e perduto nella contemplazione della natura, che non esista poi se non come puro soggetto del conoscere, si accorge proprio perciò immediatamente di essere in quanto tale la condizione, cioè il portatore del mondo e di ogni esistenza oggettiva, dato che ormai questa si presenta come dipendente dalla sua. Egli dunque trae la natura dentro di sé, in modo da non sentirla più se non come un accidente della propria essenza. In questo senso dice Byron:

Are not the mountains, waves and skies, a part
*Of me and of my soul, as I of them?**

Ma come potrebbe, chi ciò sente, ritenere se stesso, in contrasto con la natura imperitura, assolutamente perituro? Costui sarà per contro preso dalla coscienza di ciò che esprime l'*Upanishad* dei *Veda*: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (*Oupnek'hat,* I, 122).**

§ 35

Per conseguire una più profonda comprensione dell'essenza del mondo è assolutamente necessario che si apprenda a distinguere innanzi tutto la volontà come cosa in sé dalla sua adeguata oggettità, e poi i diversi gradi in cui quest'ultima si presenta in modo più chiaro e compiuto, cioè le idee stesse, dal mero manifestarsi delle idee nelle forme del principio di ragione, modo inauten-

* Non son le montagne, le onde e i cieli una parte
Di me e della mia anima, come io di loro?
** Ved. cap. 30 del secondo volume.

tico di conoscere degli individui. Allora si consentirà con Platone, là dove solo alle idee attribuisce essere autentico, mentre alle cose nello spazio e nel tempo, a quello che per l'individuo è il mondo reale, riconosce solo un'esistenza apparente, come di sogno. Allora si vedrà come l'unica e medesima idea si riveli in tanti fenomeni, presentando la sua essenza agli individui conoscenti solo frammentariamente, una faccia dopo l'altra. Allora si distinguerà anche l'idea in sé dalla maniera e guisa in cui il suo fenomeno cade sotto l'osservazione dell'individuo, riconoscendo quella come essenziale, questa come inessenziale. Esamineremo ciò in alcuni esempi, prima nel più piccolo e poi nel più grande. Quando passano le nuvole, le figure che formano non sono ad esse essenziali, sono per esse indifferenti; ma che esse, come vapore elastico, vengano compresse, trascinate via, dilatate e lacerate dalla spinta del vento: questa è la loro natura, è l'essenza delle forze che in esse si oggettivano, è l'idea; le figure che ogni volta si formano esistono soltanto per l'osservatore individuale. Per il torrente che scorre a valle sui sassi i gorghi, le increspature e i disegni di schiuma che forma sono indifferenti e inessenziali; ma che esso segua la gravità, che si comporti come liquido anelastico, interamente scorrevole, privo di forma e trasparente: questa è la sua essenza, questa è, *se* conosciuta *intuitivamente*, l'idea; quelle figure esistono solo per noi finché conosciamo come individui. Il ghiaccio sui vetri si cristallizza secondo le leggi della cristallizzazione, che rivelano l'essenza della forza che qui si manifesta, rappresentano l'idea; ma gli alberi e i fiori che esso in tal modo forma sono inessenziali ed esistono solamente per noi. Ciò che appare nelle nuvole, nel torrente e nel cristallo è l'eco più debole di quella volontà che si manifesta più compiutamente nella pianta, ancor più compiutamente nell'animale e nel

modo più compiuto nell'uomo. Ma solo ciò che in tutti quei gradi della sua oggettivazione è *essenziale* costituisce l'*idea*; invece lo spiegamento di questa, in quanto viene scissa, nelle forme del principio di ragione, in fenomeni molteplici e multilaterali, ciò è all'idea inessenziale, risiede solo nel modo di conoscere dell'individuo e solo per questo anche ha realtà. Lo stesso vale poi necessariamente anche dello spiegamento di quell'idea, che è la più compiuta oggettità della volontà: per conseguenza la storia del genere umano, l'incalzare degli avvenimenti, il mutare dei tempi, le svariate forme del vivere umano in paesi e secoli diversi, tutto ciò è solo la forma casuale del fenomeno dell'idea, non appartiene a questa stessa, in cui soltanto risiede l'adeguata oggettità della volontà, ma solo al fenomeno, che cade nella conoscenza dell'individuo, ed è all'idea in sé così estraneo, inessenziale e indifferente, come lo sono alle nuvole le figure che esse rappresentano, al torrente la forma dei suoi gorghi e delle sue figure di schiuma, e al ghiaccio i suoi alberi e fiori.

Chi ha ben afferrato ciò e sa distinguere la volontà dall'idea, e quest'ultima dal suo fenomeno, per costui i fatti del mondo riterranno significato solo in quanto sono le lettere in cui si può leggere l'idea dell'uomo, non in sé e per sé. Non crederà con la gente che il tempo produca qualcosa di veramente nuovo e significativo, che per esso o in esso qualcosa di schiettamente reale pervenga ad esistenza, o addirittura che esso stesso abbia, come un tutto, principio e fine, disegno e svolgimento, e magari come meta ultima il sommo perfezionamento (secondo i loro concetti) dell'ultima generazione, che vive trent'anni. Quindi tanto poco istituirà con Omero tutto un Olimpo pieno di dèi, perché guidino quegli eventi del tempo, quanto con Ossian crederà esseri individuali le figure delle nuvole, dato che, come s'è detto,

tutt'e due le cose hanno, in riferimento all'idea che vi si manifesta, lo stesso significato. Nelle molteplici forme del vivere umano e nell'incessante avvicendarsi degli avvenimenti, egli considererà come permanente ed essenziale solo l'idea, in cui la volontà di vivere ha la sua più perfetta oggettità, e che mostra le sue diverse facce nelle qualità, nelle passioni, negli errori e nei pregi del genere umano, come egoismo, odio, amore, paura, arditezza, leggerezza, ottusità, furberia, spirito, genio ecc., cose tutte che, concorrendo e coagulandosi in mille forme (individui), rappresentano di continuo la grande e la piccola storia del mondo, in cui è in sé indifferente che ciò che la mette in moto siano noci o corone. Troverà infine che è nel mondo come nei drammi del Gozzi, nei quali tutti compaiono sempre gli stessi personaggi, con uguali intenti e uguale sorte; i motivi e i fatti sono bensì diversi in ogni dramma, ma lo spirito dei fatti è lo stesso; i personaggi di un dramma anche non sanno nulla dei fatti dell'altro, in cui pure essi stessi agivano; perciò, dopo tutte le esperienze delle commedie precedenti, Pantalone non è diventato più sveglio o munifico, né Tartaglia più coscienzioso, né Brighella più coraggioso, né Colombina più costumata.

Posto che ci venisse per una volta consentito di gettare un chiaro sguardo nel regno della possibilità e su tutte le catene di cause ed effetti, che comparisse lo spirito della terra e ci mostrasse in un'immagine gli individui più eccellenti, rischiaratori del mondo ed eroi, che il caso ha distrutti prima del tempo della loro azione, – poi i grandi eventi che avrebbero cambiato la storia del mondo e prodotto periodi di somma civiltà e cultura, ma che la più cieca fortuità, il caso più insignificante soffocarono sul nascere, e infine le magnifiche forze dei grandi individui, che avrebbero fecondato interi evi, ma che quelli, sviati da errore o passione o costretti da ne-

cessità, dissiparono inutilmente in oggetti indegni e sterili, o addirittura sprecarono giocando: – se vedessimo tutto ciò, rabbrividiremmo e gemeremmo sui tesori perduti di interi evi. Ma lo spirito della terra sorriderebbe e direbbe: «La fonte da cui sgorgano gli individui e le loro forze è inesauribile e infinita come il tempo e lo spazio, giacché anche quelli sono, appunto come queste forme di ogni fenomeno, solo fenomeno, visibilità della volontà. Quella fonte infinita non può essere esaurita da nessuna misura finita; quindi a ogni evento od opera soffocati sul nascere è sempre aperta, per ritornare, la non diminuita infinità. In questo mondo dell'apparenza è tanto poco possibile una vera perdita, quanto un vero guadagno. Solo la volontà è: essa, la cosa in sé, essa, la fonte di tutti quei fenomeni. La sua conoscenza di sé e l'affermazione o negazione che su quella si decide, è l'unico fatto in sé».*

§ 36

Al filo degli avvenimenti tiene dietro la storia: essa è pragmatica, in quanto deduce i fatti in base alla legge di motivazione, legge la quale determina la volontà apparente là dove questa è illuminata dalla conoscenza. Nei gradi inferiori della sua oggettità, dove la volontà agisce ancora senza conoscenza, subentra la scienza della natura. Questa studia le leggi dei mutamenti dei suoi fenomeni come eziologia, e le loro forme permanenti come morfologia, la quale si facilita il compito quasi infinito con l'aiuto dei concetti, riassumendo le caratteristiche generali per dedurne quelle specifiche. Infine le mere

* Quest'ultima frase non si può capire senza aver prima conosciuto il libro seguente.

forme in cui, per la conoscenza del soggetto come individuo, le idee appaiono frammentate nella pluralità, cioè il tempo e lo spazio, sono studiate dalla matematica. Tutte queste discipline dunque, il cui nome comune è la scienza, seguono il principio di ragione nelle sue diverse forme, e il loro tema rimane il fenomeno, le sue leggi, le sue connessioni e le relazioni che ne sorgono. Ma quale forma di conoscenza considera poi quell'unica autentica essenza del mondo, che sussiste fuori e indipendentemente da ogni relazione, che è il vero contenuto dei suoi fenomeni, non soggetto a mutamento e perciò conosciuto con verità identica in ogni tempo, in una parola, *le idee*, che sono l'oggettità immediata e adeguata della cosa in sé, della volontà? È *l'arte*, l'opera del genio. Essa riproduce le idee eterne, colte nella pura contemplazione, ciò che in tutti i fenomeni del mondo è essenziale e permanente e, a seconda della materia in cui le riproduce, è arte figurativa, poesia o musica. Sua unica origine è la conoscenza delle idee; suo unico fine la comunicazione di questa conoscenza. Mentre la scienza, seguendo il flusso senza posa e senza consistenza delle cause e degli effetti nella loro quadruplice forma, a ogni meta raggiunta viene sempre risospinta oltre e non può mai trovare una meta ultima, né soddisfazione piena, non più di come si può raggiungere correndo il punto in cui le nuvole toccano l'orizzonte; l'arte per contro è dappertutto alla meta. Giacché strappa l'oggetto della sua contemplazione dal flusso universale delle cose e se lo pone davanti isolato; e questo oggetto, che era in quel flusso una parte infinitamente piccola, diviene per essa qualcosa che rappresenta il tutto, un equivalente dell'infinita molteplicità nello spazio e nel tempo. Essa si ferma perciò a questo oggetto; arresta la ruota del tempo; scompaiono per essa le relazioni: solo l'essenziale, l'idea, è il suo oggetto. Possiamo quindi definir-

la addirittura *il modo di considerare le cose indipendentemente dal principio di ragione*, in contrapposizione al modo di considerare le cose che proprio quello segue, e che è la via dell'esperienza e della scienza. Si può paragonare quest'ultimo modo di considerare a una linea infinita che corre orizzontalmente; il primo invece alla verticale che la taglia in qualsivoglia punto. Quello che segue il principio di ragione è il modo di considerare razionale, che soltanto vale e soccorre nella vita pratica, come nella scienza; quello che prescinde dal contenuto di detto principio è il modo di considerare geniale, che soltanto vale e soccorre nell'arte. Il primo è il modo di considerare di Aristotele; il secondo è in complesso quello di Platone. Il primo è simile alla violenta tempesta, che passa senza principio e fine, che tutto piega, smuove e trascina con sé; il secondo al placido raggio di sole che attraversa del tutto indisturbato la via di questa tempesta. Il primo è simile alle innumerevoli gocce nel movimento impetuoso della cascata che, sempre mutando, non si fermano un attimo; il secondo all'arcobaleno che posa silenzioso su questo furioso tumulto. Solo con la pura contemplazione sopra descritta, che si scioglie tutta nell'oggetto, vengono colte le idee, e l'essenza del *genio* consiste appunto in un'attitudine preponderante a tale contemplazione; ma poiché questa richiede una totale dimenticanza della propria persona e dei suoi rapporti, la *genialità* non è nient'altro che la più perfetta *oggettività*, cioè direzione oggettiva dello spirito, opposta alla soggettiva, che mette capo alla propria persona, cioè alla volontà. In conseguenza la genialità è la capacità di comportarsi in modo puramente contemplativo, di perdersi nella contemplazione e di sottrarre la conoscenza, che esiste originariamente solo per servire la volontà, a codesto servizio, vale a dire la capacità di perdere completamente di vista il proprio interesse, il proprio

volere e i propri fini, e in tal modo di rinunciare appieno, per un certo tempo, alla propria personalità, per rimanere come *soggetto puro della conoscenza*, come chiaro occhio del mondo; e ciò non per attimi, bensì con tanta persistenza e con tanta consapevolezza, quanta è necessaria per riprodurre con arte meditata ciò che si è afferrato e per «fissare in pensieri durevoli ciò che fluttua in ondeggiante apparizione».[1] È come se, affinché il genio compaia in un individuo, a questo dovesse essere toccata una misura di forza conoscitiva di gran lunga superiore a quella necessaria per servire una volontà individuale; e questo sovrappiù di conoscenza liberatosi diviene ora un soggetto scevro di volontà, un chiaro specchio dell'essenza del mondo. Con ciò si spiega la vivacità spinta fino all'irrequietezza negli individui geniali, raramente potendo loro bastare il presente, dato che esso non colma la loro coscienza. Ciò dà loro quella tensione senza posa, quell'incessante ricerca di oggetti nuovi e degni di considerazione, quindi anche quel desiderio quasi mai soddisfatto di esseri a loro simili, alla loro altezza, coi quali poter comunicare; mentre l'ordinario figlio della terra, tutto riempito e soddisfatto dall'ordinario presente, si discioglie in esso e poi anche, trovando dappertutto suoi simili, ha nella vita quotidiana quello speciale benessere che al genio è negato. Si è riconosciuta come parte essenziale della genialità la fantasia, e la si è anzi ritenuta talvolta identica a quella: nel primo caso a ragione, nel secondo a torto. Poiché gli oggetti del genio come tale sono le idee eterne, le forme permanenti ed essenziali del mondo e di tutti i suoi fenomeni, e la conoscenza dell'idea è però di necessità intuitiva, non astratta: la conoscenza del genio sarebbe limitata alle idee degli oggetti effettivamente presenti alla sua perso-

[1] Goethe, *Faust*, 348-349. [*N.d.C.*]

na e dipenderebbe dalla concatenazione delle circostanze che quelli addussero a lui, se la fantasia non allargasse il suo orizzonte molto al di là della realtà della sua esperienza personale e non lo mettesse in grado di costruire, dal poco che è venuto nella sua effettiva appercezione, tutto il resto, e di farsi così sfilare davanti quasi tutte le immagini di vita possibili. Inoltre gli oggetti reali sono quasi sempre solo esemplari molto manchevoli dell'idea che si rappresenta in essi: quindi il genio ha bisogno della fantasia non per vedere nelle cose ciò che la natura ha realmente formato, bensì ciò che essa si sforzava di formare ma che, a causa della lotta delle sue forme tra loro, menzionata nel libro precedente, non portò a compimento. Ritorneremo su ciò in seguito, quando parleremo della scultura. La fantasia dunque allarga l'orizzonte del genio oltre gli oggetti che si offrono nella realtà alla sua persona, tanto per la qualità che per la quantità. Perciò dunque una straordinaria forza della fantasia è l'accompagnatrice, anzi la condizione della genialità. Ma quella non è inversamente la prova di questa; al contrario, anche uomini assolutamente privi di genialità possono avere molta fantasia. Perché, come si può considerare un oggetto reale in due modi opposti: in un modo puramente oggettivo, geniale, che ne coglie l'idea; o in un modo comune, meramente nelle sue relazioni con gli altri oggetti e con la propria volontà, in conformità del principio di ragione; così anche un fantasma, lo si può del pari considerare in entrambi i modi: considerato nella prima forma, esso è un mezzo per la conoscenza dell'idea, di cui l'opera d'arte sarà la comunicazione; nel secondo caso il fantasma viene impiegato per costruire castelli in aria, che lusingano il nostro egoismo e il nostro capriccio, illudendo e dilettando momentaneamente; nella qual cosa dei fantasmi così congiunti vengono conosciute in realtà sempre e solo le loro rela-

zioni. Chi si dedica a questo gioco è un sognatore: facilmente egli mescolerà le immagini, con cui si diletta in solitudine, con la realtà, diventando in tal modo inetto per essa; metterà forse per iscritto i voli della sua fantasia, come si fa nei romanzi ordinari di ogni genere, che divertono i suoi pari e il grande pubblico, perché i lettori si mettono al posto dell'eroe e trovano quindi la raffigurazione molto «comoda».

L'uomo comune, questo materiale da costruzione della natura, che ne produce ogni giorno a migliaia, non è, come s'è detto, o almeno non è affatto durevolmente, capace di una contemplazione in ogni senso pienamente disinteressata, che fa il vero e proprio carattere contemplativo; egli può rivolgere la sua attenzione alle cose solo in quanto esse abbiano una qualche relazione, anche se soltanto molto mediata, con la sua volontà. Poiché in questo rispetto, il quale richiede sempre e solo la conoscenza delle relazioni, il concetto astratto della cosa è sufficiente e in genere anche più utile, l'uomo comune non indugia a lungo nella mera intuizione, quindi non fissa a lungo lo sguardo su di un oggetto, bensì cerca subito, in tutto ciò che gli si presenta, solo il concetto sotto il quale lo si può portare, come l'indolente cerca la sedia, dopo di che esso non lo interessa più. Perciò si sbriga tanto alla svelta di tutto, delle opere d'arte, dei begli oggetti naturali e dello spettacolo dappertutto in realtà significativo della vita in tutte le sue scene. Ma egli non indugia: solo la sua strada nella vita egli cerca, magari anche tutto ciò che potrebbe un giorno diventare la sua strada, dunque notizie topografiche nel senso più largo; per l'osservazione della vita stessa come tale non perde tempo. L'uomo geniale invece, la cui forza conoscitiva si sottrae, con la sua preponderanza e per una parte del suo tempo al servizio della volontà, si trattiene a considerare la vita in sé, si sforza di afferrare l'idea di ogni cosa, non

le relazioni di ogni cosa con le altre; frattanto trascura spesso di considerare la propria strada nella vita, percorrendola quindi spesso in maniera assai maldestra. Mentre per l'uomo comune la propria capacità di conoscenza è la lanterna che rischiara la sua via, per l'uomo geniale essa è il sole che rivela il modo. Questo modo così diverso di guardare la vita diviene ben presto visibile finanche nell'aspetto esteriore di entrambi. Lo sguardo dell'uomo, in cui il genio vive e opera, lo rende facilmente distinguibile, perché porta, vivace e fermo al tempo stesso, il carattere della meditazione, della contemplazione: come possiamo vedere dai ritratti delle poche teste geniali che la natura ha prodotte di tanto in tanto fra gli innumerevoli milioni di individui; invece nello sguardo degli altri, quando esso non è, come per lo più è, spento o indifferente, diviene facilmente visibile l'esatto opposto della contemplazione, lo spiare. Per conseguenza l'«espressione geniale» di un volto consiste nel fatto che sia in esso visibile un deciso prevalere del conoscere sul volere, e quindi anche nel fatto che vi si esprima un conoscere senza alcuna relazione con un volere, cioè un *conoscere puro*. Invece nei volti quali sono di regola, l'espressione del volere è predominante, e si vede che il conoscere entra in attività sempre e solo per impulso del volere, cioè è guidato solamente da motivi.

Poiché la conoscenza geniale o conoscenza dell'idea è quella che non segue il principio di ragione, e invece quella che lo segue conferisce nella vita accortezza e ragionevolezza e produce le scienze, gli individui geniali saranno affetti dalle manchevolezze che la trascuranza di quest'ultima forma di conoscenza si trae dietro. Però va qui notata una restrizione: ciò che addurrò a questo riguardo, li concerne solo in quanto e mentre essi sono realmente immersi nella forma geniale di conoscenza, il che non accade affatto in ogni momento della loro vita,

dato che la grande, per quanto spontanea tensione, che è richiesta per afferrare le idee in modo libero da volontà, viene necessariamente a scemare e ha grandi intervalli in cui quelli, tanto per i pregi quanto per i difetti, vengono a rassomigliare agli uomini comuni. Per questo l'operare del genio è considerato da tempi immemorabili come un'ispirazione, anzi, come lo stesso nome dice, come l'operare di un essere sovrumano diverso dall'individuo stesso, che solo periodicamente s'impossessa di quest'ultimo. L'avversione degli individui geniali a rivolgere l'attenzione al contenuto del principio di ragione, si mostrerà innanzi tutto riguardo alla ragione dell'essere, come avversione alla matematica, il cui studio mette capo alle forme più generali del fenomeno, spazio e tempo, che sono esse stesse soltanto forme del principio di ragione, ed è quindi tutto il contrario di quello studio che ricerca proprio solo il contenuto del fenomeno, l'idea che si esprime in esso, prescindendo da ogni relazione. Al genio rupugnerà inoltre la trattazione logica della matematica, giacché questa, precludendo la vera e propria comprensione, non soddisfa, bensì, per il fatto di offrire una mera concatenazione di deduzioni, secondo il principio di ragione della conoscenza, impegna, di tutte le forze dello spirito, soprattutto la memoria, perché si abbiano cioè sempre presenti tutte le proposizioni precedenti a cui ci si richiama. L'esperienza, anche, ha confermato che i grandi geni dell'arte non hanno nessuna attitudine alla matematica: mai un uomo è stato eccellentissimo in entrambe le cose. Alfieri racconta di non aver addirittura mai potuto capire il quarto teorema di Euclide. A Goethe la mancanza di cognizioni matematiche è stata rimproverata fino alla nausea dagli inintelligenti avversari della sua teoria dei colori; e invero qui, dove non si trattava di calcolare e misurare in base a dati ipotetici, bensì di

conoscenza intuitiva immediata della causa e dell'effetto, quel rimprovero era così storto e fuori posto, che quelli hanno rivelato con ciò la loro totale mancanza di giudizio altrettanto che con gli altri loro giudizi di Mida.[1] Il fatto che ancor oggi, quasi mezzo secolo dopo l'apparire della teoria dei colori goethiani, proprio in Germania, le fandonie newtoniane rimangano indisturbate nel possesso delle cattedre, e che si continui a parlare con tutta serietà delle sette luci omogenee e della loro diversa rifrangibilità, sarà un giorno annoverato fra le grandi caratteristiche intellettuali dell'umanità in genere e della germanicità in particolare. Con la stessa ragione sopraindicata si spiega il fatto altrettanto noto che, inversamente, eccellenti matematici abbiano poca sensibilità per le opere d'arte. Ciò si esprime in modo particolarmente ingenuo nel noto aneddoto di quel matematico francese che, dopo aver letto l'*Ifigenia* di Racine domandò crollando le spalle: *Qu'est-ce-que cela prouve?* Poiché inoltre il cogliere acutamente i rapporti in conformità della legge di causalità e di motivazione costituisce propriamente l'accortezza, mentre la conoscenza geniale non è rivolta alle relazioni, un uomo accorto non sarà, in quanto e mentre è tale, geniale, e un uomo geniale non sarà, in quanto e mentre è tale, accorto. Infine la conoscenza intuitiva, nel cui campo si trova sempre l'idea, è in genere direttamente opposta a quella razionale o astratta, che è guidata dal principio di ragione del conoscere. È anche risaputo che è raro trovare grande genialità accoppiata a ragionevolezza predominante; al contrario, gli individui geniali sono spesso soggetti ad affetti veementi e a passioni irrazionali. La

[1] Il re Mida, chiamato a giudicare nella gara tra la zampogna di Pan e la lira di Apollo, si rivelò rozzo e stolto assegnando la vittoria a Pan. Apollo si vendicò facendogli crescere orecchie d'asino. [*N.d.C.*]

causa di ciò non è tuttavia una debolezza della ragione, bensì da un lato una straordinaria energia di tutto il fenomeno di volontà che l'individuo geniale è, e che si esterna con la veemenza di tutti gli atti di volontà, e dall'altro una preponderanza della conoscenza intuitiva mediante i sensi e l'intelletto su quella astratta, quindi una decisa tendenza all'intuizione, la cui impressione, presso costoro massimamente energica, eclissa gli incolori concetti a tal punto, che non più questi, bensì quella guida l'agire, il quale diviene appunto perciò irrazionale; in conseguenza, l'impressione del presente è su di loro molto potente, li trascina all'irriflessione, all'affetto, alla passione. Perciò anche, e in genere perché la loro conoscenza si è in parte sottratta al servizio della volontà, essi nella conversazione non penseranno tanto alla persona a cui parlano, quanto alla cosa di cui parlano, che è vivamente presente alla loro mente; perciò giudicheranno o racconteranno in modo troppo oggettivo per il loro interesse, e non taceranno ciò che sarebbe più prudente tacere ecc. Perciò infine sono inclini ai monologhi e possono mostrare in genere parecchie debolezze, che effettivamente si avvicinano alla pazzia. Che genialità e pazzia abbiano un lato in cui l'una confina con l'altra, anzi l'una trapassa nell'altra, è stato spesso notato, e si è perfino detta l'ispirazione poetica una specie di pazzia: *amabilis insania* la chiama Orazio (*Od.* III, 4) e «soave follia» Wieland nell'introduzione all'*Oberon*. Lo stesso Aristotele, secondo quanto riferisce Seneca (*de tranq. animi,* 15, 16), avrebbe detto: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*. Platone lo esprime, nel suddetto mito della caverna oscura (*de Rep.* 7), col dire: «Coloro che fuori della caverna hanno guardato la vera luce del sole e le cose dotate di vero essere (le idee), dopo non possono più vedere nella caverna, perché i loro occhi sono disabituati all'oscu-

rità; non possono più ben riconoscere le immagini d'ombra là sotto, e vengono perciò, per i loro sbagli, scherniti dagli altri, che mai si allontanarono da questa caverna e da queste ombre». Anche egli dice nel *Fedro* (p. 317) addirittura che non può esserci nessun vero poeta senza una certa follia, anzi (p. 327), che chiunque conosce nelle cose transitorie le idee eterne, appare folle. Anche Cicerone cita: *Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato* (*de divin.* I, 37). E infine dice Pope:

Great wits to madness sure are near allied,
*And thin partitions do their bounds divide.**

Particolarmente istruttivo è sotto questo aspetto il *Torquato Tasso* di Goethe, in cui egli ci pone davanti agli occhi non solo la sofferenza, l'essenziale martirio del genio in quanto tale, ma anche il suo continuo trapassare nella follia. Infine il fatto del diretto toccarsi di genialità e follia viene confermato dalle biografie di uomini genialissimi, come per esempio Rousseau, Byron e Alfieri, e da aneddoti tratti dalla vita di altri. Devo d'altronde menzionare di aver trovato, visitando di frequente i manicomi, singoli soggetti con disposizioni innegabilmente grandi: la loro genialità traspariva chiaramente attraverso la follia, che però qui aveva preso in pieno il sopravvento. Ora ciò non può essere ascritto al caso, perché da una parte il numero dei pazzi è relativamente piccolissimo, mentre d'altra parte un individuo geniale è un fenomeno raro oltre ogni valutazione ordinaria, e si presenta nella natura soltanto come la più grande eccezione. Di ciò ci si può convincere solo con-

* Il genio è sicuramente massimo alleato della follia,
E sottili pareti dividono i loro confini.

tando i geni veramente grandi, che tutta l'Europa civile ha prodotto in tutti i tempi antichi e moderni, e tra cui sono però da annoverare solo quelli che diedero opere che hanno conservato attraverso tutti i tempi un durevole valore per l'umanità, – solo contando, dico, questi singoli e confrontando il loro numero con i duecentocinquanta milioni di uomini che, rinnovandosi ogni trent'anni, vivono costantemente in Europa. Anzi, non voglio mancare di menzionare il fatto che ho conosciuto certe persone di decisa anche se non proprio eminente superiorità intellettuale, che avevano al tempo stesso una lieve aria di follia. Per questo può sembrare che ogni potenziamento dell'intelletto oltre la misura ordinaria disponga già, come abnormità, alla follia. Tuttavia, voglio esporre il più brevemente possibile la mia opinione sulla ragione puramente intellettuale di questa parentela fra genialità e follia, perché questo esame contribuirà comunque a chiarire la vera essenza della genialità, ossia di quella facoltà dello spirito, che sola può creare opere d'arte autentiche. Ma ciò rende necessario un breve esame della pazzia stessa.*

A una chiara e compiuta conoscenza dell'essenza della follia, a un giusto e chiaro concetto di ciò che distingue propriamente il pazzo dal sano, non si è ancora, per quanto io sappia, arrivati. Ai folli non si possono negare né ragione, né intelletto: giacché essi parlano e percepiscono, ragionano spesso molto correttamente; di regola anche intuiscono benissimo il presente e colgono il nesso tra causa ed effetto. Le visioni, come le fantasie febbrili, non sono un sintomo ordinario di follia; il delirio altera l'intuizione, la follia i pensieri. Generalmente cioè i pazzi non errano affatto nella cognizione di ciò che è immediatamente *presente*; il loro sragionare si riferisce sempre

* Ved. cap. 31 del secondo volume.

a ciò che è *assente e passato*, e solo per tal via al suo collegamento col presente. Perciò dunque mi sembra che la loro malattia concerna specialmente la *memoria*; non invero nel senso che essa manchi loro del tutto, giacché molti sanno molte cose a memoria e riconoscono talvolta persone che non vedevano da molto tempo; sì invece nel senso che il filo della memoria sia spezzato, la continuità del suo nesso sia interrotta e non sia possibile un risovvenirsi equilibrato e coerente del passato. Singole scene del passato si presentano nel modo giusto, al pari di singoli momenti del presente; ma nei loro ricordi ci sono lacune, che essi colmano allora con fantasie, le quali o, essendo sempre le stesse, divengono idee fisse: e allora si ha la monomania, la malinconia; oppure sono ogni volta diverse, idee che vengono in mente al momento: e allora si ha la stoltezza, la *fatuitas*. Per questo è così difficile far parlare un pazzo, al suo entrare in manicomio, della sua vita precedente. Nella sua memoria il vero si mescola sempre più col falso. Benché l'immediato presente sia rettamente conosciuto, esso viene alterato dalla connessione fittizia con un passato immaginario. I pazzi confondono quindi se stessi e gli altri con persone che esistono solo nel loro passato immaginario, non riconoscono affatto certi conoscenti e così, pur avendo una giusta percezione delle cose del presente, attribuiscono loro relazioni false con quelle del passato. Quando la follia raggiunge un grado elevato, si produce una completa smemoratezza, per cui il folle non è poi affatto capace di tener conto di qualcosa di assente o di passato, e viene determinato esclusivamente dall'umore del momento, in collegamento con le fantasie che nel suo capo riempiono il passato. Presso di lui non si è allora in nessun momento al sicuro da maltrattamenti o dall'assassinio, se non gli si tiene continuamente davanti agli occhi la propria superiorità. La conoscenza del folle ha in comune con

quella dell'animale il fatto che entrambe sono limitate al presente; ma ciò che le distingue è questo: l'animale non ha in realtà nessuna rappresentazione del passato in quanto tale, benché questo agisca sull'animale per il medium dell'abitudine, e quindi per esempio il cane riconosca il suo padrone di prima anche dopo anni, ossia riceva rivedendolo la consueta impressione; tuttavia esso non ha nessun ricordo del tempo trascorso da allora; invece il pazzo porta pur sempre nella sua ragione un passato *in abstracto*, però falso, che esiste solo per lui, e ciò o sempre o anche solo in particolari momenti. L'influsso di questo falso passato ostacola comunque anche l'uso del presente rettamente conosciuto, che invece ne fa l'animale. Il fatto che la follia sia spesso causata da una violenta sofferenza spirituale, da terribili avvenimenti inaspettati, io me lo spiego nel modo seguente. Ogni sofferenza simile è sempre, come avvenimento effettivo, limitata al presente, dunque è solo temporaneamente e in tanto anche non ancora eccessivamente grave. Esageratamente grande essa diviene solo in quanto sia dolore fisso; ma come tale, essa è di nuovo solo un pensiero e risiede quindi nella *memoria*. Se ora un tale affanno, un tale doloroso sapere o ricordare è tanto tormentoso da riuscire assolutamente insopportabile, e tale che ad esso l'individuo soccomberebbe, – allora la natura a tal segno impaurita ricorre alla *follia* come all'ultimo mezzo di salvezza per la vita: il tanto travagliato spirito spezza dunque, per così dire, il filo della memoria, colma le lacune con fantasie e si rifugia così, di fronte al dolore spirituale che sopravanza le sue forze, nella follia, – come si amputa un membro invaso dalla cancrena e lo si sostituisce con uno di legno. A mo' di esempio si considerino l'Ajace furioso, il re Lear e Ofelia: giacché le creature del vero genio, alle quali soltanto, come generalmente note, ci si può qui richiamare, sono da parificare per verità alle

persone reali; del resto anche l'esperienza quotidiana della vita mostra qui esattamente la stessa cosa. Qualcosa di debolmente analogo a quella forma di passaggio dal dolore alla follia è questo, che quando ci viene in mente all'improvviso un ricordo tormentoso, noi tutti cerchiamo spesso, quasi meccanicamente, di scacciarlo con qualche esclamazione ad alta voce o con qualche gesto, di stornarcene e distrarcene con forza.

Se ora vediamo che, nel modo indicato, il folle conosce rettamente le cose del presente e anche parecchie cose del passato, mentre ne misconosce la connessione, le relazioni, e quindi erra e sragiona, appunto questo è il suo punto di contatto con l'individuo geniale; giacché anche costui, tralasciando la conoscenza delle relazioni, che è quella conforme al principio di ragione, per vedere e cercare nelle cose solo le loro idee, per cogliere la loro vera essenza, che si manifesta all'intuizione e in riferimento alla quale *una* cosa rappresenta tutta la sua specie e quindi, come dice Goethe, un caso ne vale mille, – anche l'uomo geniale perde frattanto di vista la conoscenza del nesso delle cose: il particolare oggetto della sua contemplazione o il presente colto da lui in maniera eccessivamente viva appaiono in una luce così chiara, che per così dire i restanti anelli della catena, a cui essi appartengono, arretrano perciò nel buio, e ciò dà luogo appunto a fenomeni che hanno con quelli della pazzia una somiglianza da lungo tempo riconosciuta. Ciò che nella singola cosa presente esiste soltanto imperfettamente e indebolito dalle modificazioni, il modo di considerare del genio lo potenzia fino all'idea di quella cosa, fino alla perfezione; egli vede quindi dappertutto estremi, e appunto perciò il suo agire cade negli estremi; non sa tenere la giusta misura, gli manca la spassionatezza, e il risultato è quello detto. Conosce le idee perfettamente, ma non gli individui. Quindi un poeta può, come si è notato, conoscere *l'uomo* in modo profondo e

radicale, e *gli uomini* invece molto male, è facile da ingannare ed è un giocattolo nelle mani del furbo.*

§ 37

Benché dunque, in seguito a quanto siamo venuti dicendo, il genio consista nella capacità di conoscere indipendentemente dal principio di ragione e quindi, invece delle cose particolari, che hanno esistenza solo nella relazione, le idee di esse, e di essere egli stesso, di fronte a queste, il correlato dell'idea, dunque non più individuo, bensì puro soggetto del conoscere; questa capacità deve tuttavia inerire, in grado minore e diverso, anche agli altri uomini; altrimenti essi non sarebbero capaci di godere delle opere d'arte più che di produrle, e in genere non potrebbero possedere affatto una sensibilità per il bello e il sublime, anzi queste parole non potrebbero avere per loro nessun senso. Dobbiamo quindi ammettere come presente in tutti gli uomini, sempreché non ce ne siano per avventura che siano assolutamente incapaci del piacere estetico, quella facoltà di riconoscere nelle cose le loro idee, e di spogliarsi proprio con ciò momentaneamente della loro personalità. Il genio ha in più rispetto ad essi soltanto il grado molto maggiore e la maggiore durata di quel modo di conoscere, che gli consentono di mantenere in quello la riflessione occorrente per riprodurre le cose così conosciute in un'opera volontaria, riproduzione che è l'opera d'arte. Per mezzo di essa egli comunica l'idea còlta agli altri. Questa rimane quindi in essa immutata e identica; il piacere estetico è pertanto essenzialmente uno e identico, sia che sia prodotto da un'opera d'arte sia che sia provocato direttamente dalla contempla-

* Ved. cap. 32 del secondo volume.

zione della natura e della vita. L'opera d'arte è soltanto un mezzo per facilitare la conoscenza in cui quel piacere consiste. Che nell'opera d'arte l'idea ci venga incontro con maggior facilità che non direttamente nella natura e nella realtà, viene dal fatto che l'artista, che ha conosciuto solo l'idea, e non più la realtà, anche solo l'idea ha puramente riprodotto nella sua opera, l'ha separata dalla realtà, lasciandone fuori tutte le accidentalità disturbatrici. L'artista ci fa guardare il mondo coi suoi occhi. Che egli abbia questi occhi, che conosca l'essenziale delle cose, che si trova fuori da ogni relazione, è appunto la dote del genio, quel che esso ha d'innato; ma che egli sia in grado di comunicare anche a noi questa dote, di prestarci i suoi occhi: questo è quel che ha acquisito, è la tecnica dell'arte. Per questo dunque, dopo che io ho in quanto precede esposto nelle sue linee più generali l'intima essenza della conoscenza estetica, la più particolareggiata trattazione filosofica del bello e del sublime, che ora segue, considererà entrambi nella natura e nell'arte al tempo stesso, senza più separarli. Vedremo innanzi tutto che cosa avvenga nell'uomo, quando lo commuova il bello e quando il sublime. Il fatto che egli attinga questa commozione immediatamente dalla natura, dalla vita, o che ne divenga partecipe solo per la mediazione dell'arte, è cosa che non fonda una distinzione essenziale, ma solo una distinzione esteriore.

§ 38

Nel modo di considerare estetico abbiamo trovato *due parti inseparabili*: la conoscenza dell'oggetto, non come cosa particolare, bensì come *idea* platonica, ossia come forma permanente di tutto questo genere di cose; poi la coscienza che colui che conosce ha di sé, non come indi-

viduo, bensì come *puro soggetto della conoscenza privo di volontà*. La condizione alla quale le due parti si presentano sempre unite è l'abbandono del tipo di conoscenza legato al principio di ragione, che è invece il solo valido per il servizio della volontà, come pure per la scienza. Anche il *piacere* che viene suscitato dalla contemplazione del bello, lo vedremo scaturire da quelle due parti, e precisamente ora più dall'una ora più dall'altra, a seconda di com'è l'oggetto della contemplazione estetica.

Ogni *volere* scaturisce dal bisogno, quindi da mancanza, quindi da sofferenza. A questa pone fine l'appagamento. Tuttavia contro un desiderio che viene appagato ne rimangono almeno dieci insoddisfatti; inoltre la brama dura a lungo, le esigenze vanno all'infinito; l'appagamento è breve e misurato con spilorceria. Ma anche la stessa soddisfazione finale è solo apparente; il desiderio appagato fa subito posto a uno nuovo: quello è un errore conosciuto, questo un errore ancora sconosciuto. Nessun oggetto del volere conseguito può dare una soddisfazione durevole, che non venga più meno: esso è sempre e solo come l'elemosina, che, gettata al mendicante, prolunga oggi la sua vita per prolungare all'indomani la sua distretta. Perciò dunque, finché la nostra coscienza è riempita dalla nostra volontà, finché ci abbandoniamo all'impeto dei desideri, col suo continuo sperare e temere, finché siamo soggetti del volere, non abbiamo mai né felicità durevole né pace. Che diamo la caccia o fuggiamo, che temiamo la sventura o aneliamo al godimento, è nell'essenziale tutt'uno: la preoccupazione per la volontà che sempre esige, non importa in qual forma, riempie ed agita continuamente la coscienza; ma senza pace nessun vero benessere è mai possibile. Così il soggetto del volere giace costantemente sulla ruota volgente d'Issione, attinge sempre

con lo staccio delle Danaidi, è il Tantalo che si strugge eternamente.

Ma quando un'occasione esterna o una disposizione interiore ci solleva improvvisamente fuori della corrente senza fine del volere, strappa la conoscenza alla schiavitù della volontà, e l'attenzione non viene poi più rivolta ai motivi del volere, ma concepisce le cose libere dalla loro relazione con la volontà, dunque senza interesse, senza soggettività, contemplandole in modo puramente oggettivo, del tutto abbandonata ad esse, in quanto sono soltanto rappresentazioni, non in quanto sono motivi: ecco che subentra da sé di colpo quella pace, per quella prima via del volere sempre cercata ma mai raggiunta, e noi ci sentiamo perfettamente bene. È lo stato senza dolore che Epicuro esaltava come il bene supremo e come lo stato degli dèi; giacché noi siamo per quel momento sbarazzati della spregevole bramosia della volontà, celebriamo il «sabbath» dei lavori forzati del volere, la ruota d'Issione si ferma.

Ma questo stato è appunto quello che io ho sopra descritto come necessario per la conoscenza dell'idea, come pura contemplazione, dissolvimento nell'intuizione, smarrimento di sé nell'oggetto, oblio di ogni individualità, abolizione del modo di conoscere che segue il principio di ragione e che concepisce solo relazioni. Contemporaneamente e inseparabilmente la cosa particolare intuìta si innalza all'idea della sua specie, l'individuo conoscente si eleva a puro soggetto del conoscere privo di volontà, ed entrambi poi in quanto tali non stanno più nella corrente del tempo e di tutte le altre relazioni. Fa allora tutt'uno contemplare il tramonto del sole da un carcere o da un palazzo.

Disposizione interiore, preponderanza del conoscere sul volere, possono provocare questo stato in ogni ambiente. Ciò ci mostrano quegli eccellenti Olandesi

che rivolsero tale contemplazione puramente oggettiva agli oggetti più insignificanti, innalzando un monumento imperituro alla loro oggettività e serenità di spirito nella *natura morta*. Il contemplare estetico non osserva quest'ultima senza commozione, in quanto essa gli fa presente lo stato d'animo calmo, tranquillo e privo di volontà dell'artista, che fu necessario per contemplare così oggettivamente cose tanto insignificanti, per osservare con tanta attenzione e per riprodurre con tanta cura questa contemplazione; e poiché il quadro lo invita a prender parte anch'egli a tale stato, la sua commozione viene spesso ancora accresciuta dal contrasto con la disposizione inquieta, disturbata da tempestoso volere, in cui in quel momento si trova. Nello stesso spirito i paesaggisti, specialmente Ruysdael, hanno spesso dipinto soggetti paesistici massimamente insignificanti, producendo lo stesso effetto in modo ancor più allietante.

A tanto giunge soltanto la forza intima di un animo artistico; ma questa disposizione d'animo puramente oggettiva viene facilitata e favorita da fuori da oggetti rispondenti, dalla pienezza della bella natura, che invita, anzi che si impone alla contemplazione. Essa riesce, ogni volta che s'apre a un tratto al nostro sguardo, a strapparci quasi sempre, anche se solo per attimi, alla soggettività, alla schiavitù della volontà, e a trasportarci nello stato del puro conoscere. Per questo, anche, chi è tormentato da passioni o pene o preoccupazioni, viene così repentinamente ristorato, rasserenato e consolato anche da un unico libero sguardo gettato nella natura: la tempesta delle passioni, la stretta del desiderio e della paura e ogni tormento del volere sono allora subito, in maniera miracolosa, acquietati. Giacché nel momento in cui noi, strappati dal volere, ci siamo abbandonati al conoscere puro e privo di volontà, siamo per così dire entrati

in un altro mondo, dove tutto ciò che agita la nostra volontà e in tal modo ci scuote con tanta violenza non esiste più. Quella liberazione della conoscenza ci trae completamente fuori da tutto ciò altrettanto che il sonno e il sogno; felicità e infelicità sono sparite: noi non siamo più l'individuo, esso è dimenticato, ma soltanto puro soggetto di conoscenza; esistiamo ancora solo come l'*unico* occhio del mondo, che guarda da tutti gli esseri conoscenti, ma che solo nell'uomo può divenire pienamente libero dal servizio della volontà, per il che ogni distinzione di individualità sparisce così totalmente, che è poi tutt'uno che l'occhio che guarda appartenga a un potente re o a un afflitto mendico. Giacché né felicità né affanno ci accompagnano oltre quel confine. Così vicino a noi si trova costantemente questo dominio, in cui siamo interamente sottratti a tutta la nostra miseria; ma chi ha la forza di mantenervisi a lungo? Non appena si ripresenta alla coscienza qualche relazione di quegli oggetti appunto così puramente intuiti con la nostra volontà, con la nostra persona, l'incanto ha fine: ricadiamo nella conoscenza dominata dal principio di ragione, non conosciamo ora più l'idea, bensì la cosa particolare, l'anello di una catena, alla quale anche noi apparteniamo, e siamo restituiti a tutta la nostra miseria. La maggior parte degli uomini si trova, mancando totalmente di oggettività, ossia di genialità, quasi sempre in questa posizione. Quindi costoro non amano star soli con la natura: hanno bisogno di compagnia, o almeno di un libro. Giacché il loro conoscere rimane asservito alla volontà; cercano quindi negli oggetti solo l'eventuale rapporto con la loro volontà, e per tutto ciò che non ha un tale rapporto risuona nel loro intimo quasi come un basso continuo, un costante, sconsolato «Non mi serve a nulla»; perciò nella solitudine anche il più bel posto acquista per loro un aspetto desolato, tenebroso, estraneo e ostile.

È infine ancora questa beatitudine della contemplazione scevra di volontà, che diffonde un così meraviglioso incanto sul passato e sulla lontananza e, per una illusione spontanea, ce li fa vedere in una luce che tanto li abbellisce. Perché, quando ci sovveniamo dei giorni da tempo trascorsi, vissuti in un luogo lontano, sono soltanto gli oggetti, che la nostra fantasia rievoca, non il soggetto della volontà, che allora portava con sé i suoi dolori incurabili esattamente come adesso; ma questi sono dimenticati, perché hanno da allora già spesso fatto posto ad altri. Ora la contemplazione oggettiva agisce nel ricordo allo stesso modo in cui agirebbe quella presente, se noi avessimo il potere su noi stessi di abbandonarci ad essa liberi da volontà. Viene da ciò che, specialmente quando qualche affanno ci angoscia più del solito, l'improvviso ricordo di scene del passato e di cose lontane ci balena davanti come un paradiso perduto. La fantasia rievoca solo la parte oggettiva, non quella individuale-soggettiva, e noi ci immaginiamo che quella parte oggettiva ci sia stata allora davanti altrettanto pura, non disturbata da alcun rapporto con la volontà, come ora la sua immagine nella fantasia; mentre il rapporto degli oggetti col nostro volere ci creava allora tormento né più né meno di adesso. Noi possiamo sottrarci a tutti i dolori mediante gli oggetti presenti altrettanto che mediante quelli lontani, non appena ci eleviamo alla contemplazione puramente oggettiva di essi, potendo così produrre l'illusione che solo quegli oggetti siano presenti, e non noi stessi; allora, sbarazzati del nostro misero «io», diveniamo pienamente, come puri soggetti del conoscere, una cosa sola con quegli oggetti, e come il nostro affanno è estraneo ad essi, così estraneo esso è in tali momenti a noi stessi. Sopravvive allora solo il mondo come rappresentazione, e il mondo come volontà è sparito.

Con tutte queste considerazioni vorrei aver chiarito di che specie e quanto grande sia la parte che nel piacere estetico ha la sua condizione soggettiva, cioè la liberazione del conoscere dal servizio della volontà, l'oblio di se stessi come individui e l'elevazione della coscienza a soggetto del conoscere puro, senza volontà, senza tempo e indipendente da ogni relazione. Con questo lato soggettivo della contemplazione estetica si presenta sempre in pari tempo, come correlato necessario, il lato oggettivo di essa, la percezione intuitiva dell'idea platonica. Ma prima di volgerci a un più particolareggiato esame di quest'ultima e agli effetti dell'arte in rapporto ad essa, è opportuno indugiare ancora alquanto sul lato soggettivo del piacere estetico, per completarne la trattazione con l'esame del sentimento *del sublime*, che dipende solo da esso e che sorge da una sua modificazione. Poi la nostra indagine del piacere estetico raggiungerà, con l'esame del suo lato oggettivo, la sua compiutezza.

Ma prima bisogna ancora aggiungere a quanto finora detto le seguenti osservazioni. La luce è la più allietante delle cose: essa è divenuta il simbolo di ogni cosa buona e salutare. In tutte le religioni significa la salute eterna, e la tenebra la dannazione. Ormuzd dimora nella luce più pura, Ahriman nell'eterna notte. Nel Paradiso di Dante sembra di stare all'incirca come nel Wauxhall di Londra, perché tutti gli spiriti beati vi appaiono come punti luminosi che si dispongono in figure regolari. L'assenza della luce ci rende immediatamente tristi; il suo ritorno ci rende felici; i colori suscitano immediatamente un vivo diletto, che raggiunge il grado massimo quand'essi sono trasparenti. Tutto ciò viene solo dall'essere la luce il correlato e la condizione della conoscenza intuitiva più perfetta, l'unica che immediatamente non influisca affatto sulla volontà.

Giacché in sé la vista non è affatto, come l'affezione degli altri sensi, capace di produrre nell'organo, direttamente e con la sua azione sensitiva, una piacevolezza o spiacevolezza della *sensazione*, cioè non ha un collegamento immediato con la volontà; solo l'intuizione che ne scaturisce nell'intelletto può averne uno, che risiede allora nella relazione dell'oggetto con la volontà. Già per l'udito la cosa è diversa: i suoni possono suscitare direttamente dolore ed anche essere immediatamente piacevoli per il senso, senza riferimento ad armonia o melodia. Il tatto, in quanto è una cosa sola col sentimento di tutto il corpo, è ancor più soggetto a codesto influsso immediato sulla volontà; tuttavia c'è ancora un tastare scevro di dolore e di piacere. Invece gli odori sono sempre piacevoli o spiacevoli; e i sapori ancora di più. Questi ultimi due sensi sono dunque quelli più inquinati dalla volontà; quindi sono sempre i meno nobili, e da Kant sono stati detti i sensi soggettivi. La gioia per la luce è dunque in realtà solo la gioia per la possibilità oggettiva della più pura e perfetta conoscenza intuitiva, e in quanto tale può essere quindi dedotta dal fatto che il puro conoscere, liberato e sbarazzato da ogni volere, è sommamente allietante e ha già come tale una gran parte nel godimento estetico. Da questa concezione della luce si può poi dedurre la bellezza incredibilmente grande che noi attribuiamo al rispecchiamento degli oggetti nell'acqua. Quella lievissima, rapidissima e finissima maniera dei corpi di influire gli uni sugli altri, essa, a cui noi dobbiamo anche quella che è di gran lunga la più perfetta e pura delle nostre percezioni: l'azione per mezzo dei raggi riflessi; questa ci viene qui portata davanti agli occhi, e in grande, in modo del tutto chiaro, perspicuo e completo, come causa ed effetto: di qui la gioia estetica che ci procura e che è, per l'essenziale, radicata interamente nella ragione

soggettiva del piacere estetico, ed è gioia per il conoscere puro e i suoi modi.*

§ 39

Ora a tutte queste considerazioni, che sono intese a dar risalto alla parte soggettiva del piacere estetico, quindi di questo piacere in quanto è gioia per il puro conoscere intuitivo come tale in contrapposizione alla volontà, – viene a collegarsi, come immediatamente connessa con esse, la seguente spiegazione di quella disposizione che si è chiamata sentimento del *sublime*.

È stato già sopra notato che il trasporto nello stato del puro contemplare avviene nel modo più facile quando gli oggetti vengono ad esso incontro, quando essi cioè divengono facilmente, per la loro forma variata e insieme determinata e chiara, rappresentanti delle loro idee, nel che appunto consiste la bellezza, in senso oggettivo. Più di tutto ha questa proprietà la bella natura, che strappa perciò almeno un fugace piacere estetico anche all'uomo più insensibile; anzi è cosa che colpisce tanto vedere come specialmente il mondo vegetale inviti alla contemplazione estetica e quasi si imponga ad essa, che si potrebbe dire che questo venir incontro sia in collegamento col fatto che codesti esseri organici non sono essi stessi, come i corpi animali, oggetto immediato di conoscenza, e perciò abbisognano dell'individuo intelligente estraneo per entrare, dal mondo del cieco volere, in quello della rappresentazione, sicché essi bramerebbero per così dire entrarvi, per raggiungere almeno indirettamente ciò che direttamente è loro negato. Lascio del resto in tutto e per tutto da parte questo pensie-

* Ved. cap. 33 del secondo volume.

ro arrischiato, che rasenta forse il fanatismo, dato che solo un'approfondita e appassionata contemplazione della natura può suscitarlo o giustificarlo.* Ora, fin quando è questo venirci incontro della natura, fin quando sono la significatività e la perspicuità delle sue forme, da cui le idee in esse individualizzate ci parlano con facilità, che ci trasportano dalla conoscenza delle mere relazioni, asservita alla volontà, alla contemplazione estetica, appunto con ciò elevandoci a soggetti del conoscere liberi da volontà: fino allora è solo il *bello* che agisce su di noi, e solo il sentimento della bellezza che viene suscitato. Ma se invece proprio quegli oggetti, le cui forme significative ci invitano alla loro pura contemplazione, hanno con la volontà umana in genere, quale si presenta nella sua oggettità, il corpo umano, un rapporto ostile, sono ad essa contrari, la minacciano con la loro strapotenza che annulla ogni opposizione, o con la propria smisurata grandezza la rimpicciolisсono fino al nulla; e tuttavia il contemplatore non rivolge la sua attenzione all'urgere di questo rapporto ostile con la propria volontà e invece, pur constatandolo e riconoscendolo, se ne distoglie coscientemente, si strappa violentemente alla propria volontà e ai suoi rapporti e, soltanto alla conoscenza abbandonato, contempla tranquillamente, come soggetto del conoscere puro e scevro di volontà, appunto quegli oggetti terribili per la volontà, cogliendone soltanto l'idea, estranea ad ogni relazione, e quindi volentieri indugiando nella contemplazione di essa, sicché viene appunto in tal modo elevato sopra se stesso, la sua

* Tanto più mi fa piacere e mi sorprende ora, quaranta anni dopo aver scritto in modo così timido ed esitante il suddetto pensiero, la scoperta che già S. Agostino lo aveva espresso: *Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod* nosse *non possunt, quasi* innotescere *velle videantur.* (*De civ. Dei,* XI, 27.)

persona, il suo volere e ogni volere: allora lo riempie il sentimento del *sublime*, egli è nello stato dell'elevazione, e perciò si dice *sublime* anche l'oggetto che tale stato causa. Ciò che dunque distingue il sentimento del sublime da quello del bello è questo: per il bello il puro conoscere ha preso il sopravvento senza lotta, in quanto la bellezza dell'oggetto, cioè la sua conformazione, che facilita la conoscenza della sua idea, ha allontanato dalla coscienza senza opposizione, e perciò impercettibilmente, la volontà e la conoscenza delle relazioni, indulgente al servizio di quella, lasciando la coscienza come puro soggetto del conoscere, in modo che della volontà non è restato neanche un ricordo; invece per il sublime quello stato del puro conoscere è ottenuto solo mediante un conscio e violento distacco dai rapporti, riconosciuti sfavorevoli, del medesimo oggetto con la volontà, mediante un libero elevarsi, accompagnato da coscienza, sulla volontà e sulla conoscenza ad essa riferentesi. Questa elevazione deve essere non solo ottenuta, ma anche conservata con coscienza, ed è perciò accompagnata da un costante ricordo della volontà, ma non di un volere particolare, individuale, come paura o desiderio, bensì del volere umano in genere, in quanto è generalmente espresso dalla sua oggettità, il corpo umano. Se nella coscienza entrasse un reale, singolo atto di volontà, per un effettivo, personale assillo e pericolo provenienti dall'oggetto, subito la volontà individuale, così toccata nel vivo, prenderebbe il sopravvento, la calma della contemplazione diverrebbe impossibile e l'impressione del sublime andrebbe perduta, facendo posto all'angoscia, in cui l'ansia di salvarsi dell'individuo scaccerebbe ogni altro pensiero. Alcuni esempi contribuiranno non poco a chiarire e a porre fuori dubbio questa teoria del sublime estetico; nello stesso tempo, mostreranno la diversità dei gradi di questo sentimento del sublime. Giacché, dato

che nella determinazione principale, il conoscere puro e scevro di volontà e la conoscenza che con esso necessariamente sopravviene delle idee, che stanno fuori di ogni relazione determinata dal principio di ragione, detto sentimento è una cosa sola con quello del bello, e dal sentimento del bello si distingue solo per un'aggiunta, ossia per il suo elevarsi al di sopra del rapporto ostile conosciuto appunto dell'oggetto contemplato con la volontà in genere; sorgono, a seconda che quest'aggiunta sia forte, fragorosa, insistente, vicina, oppure solo debole, lontana, soltanto accennata, più gradi del sublime, anzi trapassi del bello nel sublime. Ritengo che ai fini dell'esposizione convenga mettere sotto gli occhi del lettore, con esempi, prima questi trapassi e in genere i gradi più deboli dell'impressione del sublime, sebbene coloro che non hanno in genere una grande sensibilità estetica e una vivace fantasia, comprenderanno solo gli esempi che verranno dopo dei gradi superiori e più evidenti di quell'impressione. A questi ultimi soltanto essi dovranno quindi attenersi, lasciando stare gli esempi dei gradi più deboli della suddetta impressione in primo luogo.

Come l'uomo è insieme un impetuoso e oscuro impulso del volere (contrassegnato dal polo dei genitali come suo fuoco) ed eterno, libero e sereno soggetto del puro conoscere (contrassegnato dal polo del cervello); così il sole è, in corrispondenza di questo contrasto, nello stesso tempo sorgente della *luce*, condizione della specie di conoscenza più perfetta e appunto perciò della più gioconda delle cose, – e sorgente del *calore*, condizione prima di ogni vita, cioè di ogni fenomeno della volontà nei suoi gradi superiori. Ciò che quindi il calore è per la volontà, la luce è per la conoscenza. La luce è appunto perciò il più grosso diamante nella corona della bellezza e ha il più deciso influsso sulla conoscenza di ogni oggetto bello: la sua presenza è in genere condizio-

ne indispensabile; la sua posizione favorevole accresce la bellezza anche di ciò che è più bello. Ma il bello dell'architettura viene più di ogni altro accresciuto dal suo favore, per il quale comunque anche la cosa più insignificante si trasforma nell'oggetto più bello. Se per esempio vediamo nel rigido inverno, quando la natura è tutta intirizzita, i raggi del sole basso all'orizzonte riflessi da massi rocciosi, dove essi illuminano senza riscaldare, e sono dunque favorevoli soltanto al più puro tipo di conoscenza e non alla volontà, la contemplazione del bell'effetto della luce su questi massi ci mette, come ogni bellezza, nello stato del conoscere puro, che tuttavia, per il tenue ricordo della mancanza dell'azione riscaldante di quei raggi appunto, dunque del principio vivificante, richiede qui già una certa elevazione al di sopra dell'interesse della volontà, contiene un sommesso invito a persistere nel puro conoscere, distogliendosi da ogni volere, ed è però proprio perciò un passaggio dal sentimento del bello a quello del sublime. È questo il più debole barlume del sublime nel bello, il quale ultimo compare qui anch'esso solo in piccolo grado. Un esempio quasi altrettanto debole è il seguente.

Trasportiamoci in una contrada molto solitaria dall'orizzonte illimitato, sotto un cielo completamente libero da nuvole, con alberi e piante in un'aria del tutto immota, senza animali, senza uomini, senza acque mosse, la pace più profonda; – un tale paesaggio è come un appello al raccoglimento, alla contemplazione, al distacco da ogni volere e dalle sue miserie; ma proprio ciò conferisce già a un tale paesaggio, per il solo fatto di essere solitario e immerso in una profonda pace, una sfumatura di sublime. Giacché, non offrendo esso alcun oggetto, né favorevole né sfavorevole, alla volontà bisognosa di un continuo anelare e conseguire, resta solo lo stato della pura contemplazione, e chi di questa non è capace,

viene con vergognoso abbassamento abbandonato al vuoto della volontà disoccupata, al tormento della noia. In tanto anche esso dà la misura del nostro personale valore intellettuale, per il quale in genere il grado della nostra capacità di sopportare o di amare la solitudine è un buon criterio. Il paesaggio descritto fornisce dunque un esempio del sublime di grado inferiore, in quanto in esso, allo stato del puro conoscere, nella sua pace e assoluta contenutezza, si mescola, come contrasto, un ricordo della dipendenza e miseria della volontà bisognosa di continua agitazione. È questa la specie di sublime che si dice ispiri la vista delle sconfinate praterie all'interno del Nord-America.

Ma se poi immaginiamo che una tale contrada sia spogliata anche delle piante e mostri solo nude rocce; allora, dall'assoluta mancanza della natura organica necessaria alla nostra sussistenza, la volontà viene già addirittura angosciata: la landa deserta acquista un carattere pauroso; la nostra disposizione si fa più tragica: l'elevazione al conoscere puro avviene con più deciso strappo dagli interessi della volontà, e se persisteremo nello stato del puro conoscere, il sentimento del sublime si presenterà con chiarezza.

In grado ancora più alto esso può essere provocato dalla seguente scena. La natura in tempestosa agitazione; atmosfera chiaroscura, per la presenza di minacciose, nere nuvole temporalesche; enormi, nude rocce a picco, che chiudono la vista col loro incrociarsi; acque rumoreggianti e spumeggianti; solitudine assoluta; gemere del vento che soffia attraverso le gole. La nostra dipendenza, la nostra lotta con la natura ostile, la nostra volontà in essa infranta, ci stanno ora ben chiare davanti agli occhi; ma finché l'angoscia personale non prende il sopravvento, finché noi rimaniamo in contemplazione estetica, attraverso quella lotta della natura,

attraverso quell'immagine della volontà infranta, traguarda il puro soggetto del conoscere, cogliendo tranquillo, fermo e non coinvolto (*unconcerned*), appunto negli oggetti che sono per la volontà minacciosi e paurosi, le idee. Proprio in questo contrasto risiede il sentimento del sublime.

Ma ancor più potente si fa l'impressione quando abbiamo davanti agli occhi in grande la lotta delle forze scatenate della natura, quando in quello scenario la cascata di un fiume ci toglie, col suo fragore, la possibilità di sentire la nostra stessa voce; – o quando ci troviamo di fronte al vasto mare agitato dalla tempesta: onde alte come case si alzano e si abbassano, si infrangono con violenza contro scoscesi scogli, spruzzano la schiuma in alto nell'aria, la burrasca ulula, il mare mugghia, lampi guizzano da nuvole nere e scoppi di tuono sovrastano col loro fragore mare e burrasca. Allora, nell'imperturbato spettatore di questa scena, la duplicità della sua coscienza raggiunge la massima chiarezza: egli sente se stesso nello stesso tempo come individuo, come fragile fenomeno della volontà, che il più piccolo colpo di quelle forze può sfracellare, inerme contro la natura strapotente, dipendente, in balia del caso, un nulla evanescente di fronte a potenze enormi; e però insieme come eterno, calmo soggetto del conoscere, che, come condizione dell'oggetto, è il portatore appunto di tutto questo mondo; la terribile lotta della natura è solo una sua rappresentazione, mentre egli stesso è in tranquilla contemplazione delle idee, libero ed estraneo ad ogni volere e ad ogni necessità. È questa l'impressione piena del sublime. La provoca qui la vista di una forza minacciante distruzione all'individuo, essendo a lui senza confronto superiore.

In tutt'altro modo essa può nascere per il fatto di rappresentarsi una mera grandezza nello spazio e nel

tempo, la cui incommensurabilità rimpicciolisca l'individuo fino al nulla. Possiamo chiamare la prima specie il sublime dinamico e la seconda il sublime matematico, conservando la terminologia di Kant e la sua giusta suddivisione, sebbene nell'interpretazione dell'essenza intima di quell'impressione noi ci discostiamo del tutto da lui e non vi riconosciamo alcuna parte né a riflessioni morali né ad ipostasi tratte dalla filosofia scolastica.

Quando noi ci perdiamo nella contemplazione dell'infinita grandezza del mondo nello spazio e nel tempo, quando meditiamo sui millenni trascorsi e sui futuri, – o anche quando il cielo notturno discopre effettivamente alla nostra vista innumerevoli mondi, e così l'incommensurabilità del mondo invade la coscienza, – sentiamo noi stessi rimpiccioliti fino al nulla, ci sentiamo, in quanto individui, in quanto corpi animati, in quanto fenomeni transeunti della volontà, sparire come gocce nell'oceano, volatilizzarci nel nulla. Ma in pari tempo si leva, contro tale spettro della nostra nullità, contro tale menzognera impossibilità, la coscienza immediata che tutti questi mondi esistono invero solo nella nostra rappresentazione, solo come modificazioni dell'eterno soggetto del puro conoscere, come il quale troviamo noi stessi non appena dimentichiamo l'individualità, e che è il portatore necessario, la condizione di tutti i mondi e di tutti i tempi. La grandezza del mondo, che prima ci inquietava, ora riposa in noi: la nostra dipendenza da essa viene annullata dalla sua dipendenza da noi. Comunque tutto ciò non viene subito nella riflessione, ma si manifesta come una coscienza solo sentita del fatto che, in un certo senso (che solo la filosofia fa chiaro), siamo una sola cosa col mondo, e quindi dalla sua incommensurabilità non siamo abbassati, bensì sollevati. È la coscienza sentita di ciò che le *Upanishad* dei *Veda* esprimono ripetutamente in tanti modi diversi, specialmente

nella sentenza già sopra citata: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (*Oupnek'hat*, vol. I, p. 122). È elevazione sulla propria individualità, sentimento del sublime.

In un modo del tutto immediato noi riceviamo quest'impressione del sublime matematico già contemplando uno spazio, che è bensì piccolo confrontato con l'universo, ma che, per il fatto di poter essere da noi abbracciato immediatamente e interamente con lo sguardo, agisce su di noi in tutte e tre le dimensioni con tutta la sua grandezza, la quale basta a rendere quasi infinitamente piccole le dimensioni del nostro corpo. Questo effetto non potrà mai essere prodotto da uno spazio vuoto per la percezione, quindi mai da uno spazio aperto, ma solo da uno spazio reso immediatamente percepibile dalla delimitazione in tutte le sue dimensioni, dunque da una volta altissima e spaziosissima, come quella di S. Pietro a Roma o di S. Paolo a Londra. Il sentimento del sublime nasce qui dal rendersi conto del nulla evanescente del nostro corpo di fronte a una grandezza, che è d'altra parte essa stessa a sua volta solo nella nostra rappresentazione, e di cui noi siamo portatori come soggetti conoscenti, ossia nasce qui come dappertutto dal contrasto fra la nessuna importanza e la dipendenza del nostro «io» in quanto individuo, in quanto fenomeno della volontà, e la coscienza di noi stessi in quanto puro soggetto del conoscere. Anche la volta del cielo stellato agisce, quando viene contemplata senza riflessione, soltanto allo stesso modo di quella volta di pietra, e non con la sua grandezza vera, ma solo con quella apparente. Vari oggetti della nostra intuizione suscitano l'impressione del sublime per ciò, che, tanto in virtù della loro grandezza spaziale, quanto della loro grande età, quindi della loro durata temporale, di fronte ad essi noi ci sentiamo annichiliti, e tuttavia ci inebria-

mo di gioia alla loro vista: di questa specie sono le montagne molto alte, le piramidi egiziane, le rovine colossali di grande antichità.

Anzi la nostra spiegazione del sublime si può trasportare anche al campo etico, vale a dire a ciò che si designa come il carattere sublime. Anche quest'ultimo cioè scaturisce dal fatto che la volontà non viene eccitata da oggetti che in realtà sarebbero appropriati ad eccitarla, bensì anche allora il conoscere mantiene il predominio. Un tale carattere osserverà quindi gli uomini in modo puramente oggettivo, non secondo i rapporti che essi potrebbero avere con la sua volontà; noterà per esempio i loro difetti e persino il loro odio e la loro ingiustizia verso lui stesso, senza essere perciò, da parte sua, spinto all'odio: considererà la loro felicità senza sentirne invidia; riconoscerà le loro buone qualità senza desiderare tuttavia più stretti legami con loro; percepirà la bellezza delle donne senza desiderarle. La sua personale felicità o infelicità non lo muterà molto, egli sarà piuttosto come Amleto descrive Orazio:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks, etc.
(A. 3, sc. 2)*

Giacché, nella propria vita e nelle sue traversie, scorgerà meno la sua sorte individuale che quella dell'umanità tutta, e pertanto si comporterà in esse più da essere conoscente che da essere sofferente.

poiché tu sei stato
Come uno che, nel soffrir tutto, non soffra niente;
Un uomo, che gli schiaffi e le ricompense della fortuna
Ha preso con ugual ringraziamento ecc.

§ 40

Poiché i contrari si chiariscono tra loro, può qui trovar posto l'osservazione che il vero contrario del sublime è qualcosa che al primo sguardo non si riconosce certo per tale: l'*eccitante*. Ma intendo con ciò quello che, prospettando immediatamente alla volontà l'esaudimento, l'appagamento, la eccita. Se il sentimento del sublime nasce dal fatto che un oggetto direttamente sfavorevole alla volontà diviene oggetto di pura contemplazione, che viene poi mantenuta mediante un costante distogliersi dalla volontà ed elevarsi al di sopra del suo interesse, il che costituisce appunto la sublimità della disposizione; l'eccitante invece trae giù lo spettatore dalla pura contemplazione, che è richiesta per ogni percezione del bello, eccitando necessariamente, con oggetti di suo immediato gradimento, la sua volontà, ragion per cui lo spettatore non rimane più puro soggetto del conoscere e si trasforma invece in bisognoso e dipendente soggetto del volere. Che di solito si dica eccitante ogni bello di natura amena, è un concetto preso in senso troppo lato per mancanza di giusta distinzione, che io devo mettere del tutto da parte, anzi disapprovare. Ma nel senso indicato e spiegato, trovo nel dominio dell'arte solo due specie dell'eccitante ed entrambe indegne di essa. L'una, veramente bassa, nella natura morta degli Olandesi, quando suscita l'impressione che gli oggetti rappresentati siano commestibili, sicché essi, per la loro ingannevole rappresentazione, suscitano necessariamente l'appetito, provocando appunto un'eccitazione della volontà che pone fine a ogni contemplazione estetica dell'oggetto. La frutta dipinta è ancora ammissibile, presentandosi essa come ulteriore sviluppo del fiore e, per forma e colore, come un bel prodotto di natura, senza che si sia senz'altro costretti a pensare alla sua commestibilità; ma purtroppo troviamo spesso, con inganne-

vole naturalezza, vivande servite e apparecchiate in tavola, ostriche, aringhe, granchi di mare, pane imburrato, birra, vino ecc., il che è affatto riprovevole. Nella pittura di storie e nella scultura l'eccitante consiste nelle figure nude, la posizione, la seminudità e tutto il trattamento delle quali mirano a suscitare lascivia in chi guarda. Ma con ciò si sopprime subito la contemplazione puramente estetica, ossia si opera contro il fine dell'arte. Questo errore corrisponde in tutto e per tutto a quello or ora biasimato negli Olandesi. Gli antichi ne sono, nonostante tutta la bellezza e la piena nudità delle figure, quasi sempre liberi, perché l'artista le creava egli stesso con spirito puramente oggettivo, pervaso dalla bellezza ideale, non nello spirito di una soggettiva e bassa brama. L'eccitante è dunque in arte sempre da evitare.

C'è anche un eccitante negativo, che è ancor più riprovevole dell'eccitante positivo di cui si è appena parlato, e questo è il nauseabondo. Esattamente come il vero e proprio eccitante, esso risveglia la volontà dello spettatore, distruggendo così la contemplazione puramente estetica. Ma ciò che in tal modo viene eccitato è un violento non-volere, un recalcitrare: esso risveglia la volontà col tenerle davanti oggetti che suscitano il suo ribrezzo. Si è quindi sempre saputo che esso è assolutamente inammissibile in arte, dove tuttavia anche il brutto, in quanto non sia nauseante, può al giusto luogo essere tollerato, come vedremo in seguito.

§ 41

Il corso della nostra trattazione ha reso necessario inserire qui l'esame del sublime, dove quello del bello era compiuto solo a metà, meramente per una delle sue parti, quella soggettiva. Giacché è appunto solo una parti-

colare modificazione di questa parte soggettiva che distingue il sublime dal bello. Se cioè lo stato del conoscere puro e scevro di volontà, che ogni contemplazione estetica presuppone ed esige, si produce come di per sé, a ciò l'oggetto invitando e attirando, senza resistenza, per il semplice dileguarsi della volontà dalla coscienza; o se esso è invece conquistato con un libero e cosciente elevarsi al di sopra della volontà, con cui l'oggetto contemplato stesso ha una relazione sfavorevole e ostile, abbandonarsi alla quale sopprimerebbe la contemplazione: questa è la differenza fra il bello e il sublime. Nell'oggetto le due cose non sono diverse essenzialmente, giacché in ogni caso l'oggetto della contemplazione estetica non è la cosa singola, bensì l'idea che tende a rivelarsi in essa, ossia adeguata oggettità della volontà in un grado determinato: il suo correlato necessario, sottratto, com'essa stessa, al principio di ragione, è il puro soggetto del conoscere, come il correlato della cosa singola è l'individuo conoscente, che si trova con essa nel dominio del principio di ragione.

Quando chiamiamo *bella* una cosa, diciamo con ciò che essa è oggetto della nostra contemplazione estetica, e ciò ha due implicazioni, cioè da una parte che la sua vista ci rende *oggettivi*, ossia che nel contemplarla noi siamo consci di noi stessi non più come individui, bensì come puro soggetto del conoscere scevro di volontà; e dall'altra che noi nell'oggetto non conosciamo la cosa singola, bensì un'idea, il che può accadere solo in quanto la nostra contemplazione dell'oggetto non sia dominata dal principio di ragione, non segua il suo rapporto con qualcosa fuori di esso (che si riallaccia alla fine sempre a rapporti col nostro volere), ma riposi nell'oggetto stesso. Giacché l'idea e il puro soggetto del conoscere entrano sempre insieme nella coscienza come correlati necessari. Al loro affacciarsi svanisce subito ogni distin-

zione temporale, dato che sia l'una che l'altro sono completamente estranei al principio di ragione in tutte le sue forme e si trovano fuori delle relazioni da esso poste, paragonabili in ciò all'arcobaleno e al sole, che non hanno nessuna parte nel continuo muoversi e succedersi delle gocce che cadono. Quindi se io contemplo esteticamente, cioè con occhio d'artista, per esempio un albero, cioè se conosco non esso, ma la sua idea, è subito senza significato che si tratti di quest'albero o del suo antenato che fioriva mille anni fa, e così anche che chi guarda sia questo o qualche altro individuo, vivente in un certo tempo o in un certo luogo; col principio di ragione la cosa singola e l'individuo conoscente sono annullati, e non resta nient'altro che l'idea e il puro soggetto del conoscere, che costituiscono insieme l'adeguata oggettità della volontà in questo grado. E l'idea è sottratta non solo al tempo, ma anche allo spazio, giacché l'idea è propriamente non la forma spaziale che mi sta davanti, bensì l'espressione, il puro significato di essa, la sua intima essenza, che mi si apre e mi parla, e può essere assolutamente la stessa anche con una gran differenza delle relazioni spaziali della forma.

Ma poiché da un lato ogni cosa esistente può essere contemplata in modo puramente oggettivo e fuori da ogni relazione; poiché poi anche d'altro lato la volontà si manifesta in ogni cosa in qualche grado della sua oggettità, e la cosa stessa è quindi espressione di un'idea; ogni cosa è anche *bella*. Che anche ciò che è più insignificante ammetta la contemplazione puramente oggettiva e priva di volontà, confermandosi in tal modo bello, lo prova la natura morta degli Olandesi, già sopra (§ 38) citata a questo riguardo. Ma una cosa è più bella dell'altra per ciò, che essa faciliti quella contemplazione puramente oggettiva, le venga incontro, anzi per così dire costringa a farla, e allora la diciamo bellissima. Ciò avviene da un lato per

il fatto che essa, come cosa singola, con la correlazione molto chiara, puramente determinata e sempre significativa delle sue parti, esprima in modo puro l'idea della sua specie e, con la completezza in essa riunita di tutte le manifestazioni possibili alla sua specie, riveli perfettamente l'idea della specie stessa, agevolando così di molto allo spettatore il passaggio dalla cosa singola all'idea e appunto con ciò anche lo stato della pura contemplazione; dall'altro il suddetto pregio della particolare bellezza di un oggetto risiede nel fatto che l'idea stessa, che ci parla attraverso di esso, sia un alto grado di oggettità della volontà e quindi in ogni modo significativa ed espressiva. Perciò l'uomo è bello più di ogni altra cosa e la rivelazione della sua essenza è il più alto fine dell'arte. Figura umana ed espressione umana sono l'oggetto principale dell'arte figurativa, così come l'agire umano è l'oggetto principale della poesia. Comunque ogni cosa ha la sua particolare bellezza: non solo ogni essere organico e che si presenti nell'unità di un'individualità; ma anche ogni cosa inorganica, priva di forma, e persino ogni artefatto. Giacché tutti questi rivelano le idee attraverso le quali la volontà si oggettiva nei gradi più bassi, danno per così dire le più profonde, morenti note di basso della natura. Gravità, solidità, fluidità, luce ecc. sono le idee che si esprimono nelle rocce, negli edifici, nelle acque. La bella architettura dei giardini e delle costruzioni non può altro che aiutarle a dispiegare in maniera chiara, multilaterale e completa quelle loro proprietà, che dar loro occasione di esprimersi in modo puro, per la qual cosa esse spingono appunto alla contemplazione estetica e la facilitano. Ciò fanno invece poco o niente affatto edifici e siti brutti, che la natura trascurò o l'arte guastò; tuttavia anche in essi quelle idee fondamentali universali della natura non possono scomparire del tutto. Anche qui esse parlano allo spettatore che le cerca, e anche brutti edifici e simili

sono ancora atti ad essere contemplati esteticamente: in essi sono ancora conoscibili le idee delle proprietà più universali della loro materia, solo che la forma loro artificialmente data non è un mezzo che faciliti, ma piuttosto un ostacolo che rende più difficile la contemplazione estetica. Anche gli artefatti servono quindi all'espressione delle idee; soltanto non è l'idea dell'artefatto che parla in loro, bensì l'idea del materiale a cui si diede questa forma artificiale. Nel linguaggio degli scolastici ciò si può esprimere molto comodamente con due espressioni, cioè nell'artefatto si esprime l'idea della sua *forma substantialis*, non quella della sua *forma accidentalis*, la quale ultima non porta a un'idea, ma solo a un concetto umano da cui essa ha preso le mosse. Si capisce che qui con artefatto non si intende nessuna opera d'arte figurativa. Del resto gli scolastici intesero in realtà per *forma substantialis* quello che io chiamo il grado di oggettivazione della volontà in una cosa. Nel trattare della bella architettura torneremo subito sull'espressione dell'idea del materiale. In conseguenza della nostra teoria non possiamo però consentire con Platone quando (*De Rep.*, X. pp. 284, 285, *et Parmen.*, p. 79, *ed. Bip.*) afferma che tavola e sedia esprimono le idee di tavola e di sedia; noi diciamo invece che esse esprimono le idee che già si esprimono meramente nel loro materiale in quanto tale. Secondo Aristotele (*Metaph.*, XI, cap. 3) Platone avrebbe tuttavia ammesso le idee solo per gli esseri naturali: ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἔστιν ὁπόσα φύσει (*Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt*); e nel cap. 5 si dice che, secondo i platonici, non ci sono idee di casa e di anello. Comunque già i primi discepoli di Platone negavano, come ci riferisce Alcinoo (*introductio in Platonicam philosophiam,* cap. 9) che si dessero idee di cose fatte dall'uomo. Questi dice cioè: 'Ορίξονται δὲ τὴν *ἰδέαν*, παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτω-

νος ἀρέσκει, τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κάτα μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ'οὔτε τῶν εὐτελῶν τινός, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος· εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς (*Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, seu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas*). In quest'occasione si può ricordare ancora un altro punto, in cui la nostra dottrina delle idee si discosta non poco da quella di Platone. Egli insegna cioè (*De Rep.*, X, p. 288) che l'oggetto che l'arte bella si propone di rappresentare, il modello della pittura e della poesia, non è l'idea, ma la cosa particolare. Tutta la trattazione da noi fin qui svolta sostiene esattamente il contrario, e l'opinione di Platone ci svierà in ciò tanto meno, in quanto essa è la fonte di uno dei maggiori e riconosciuti errori di quel grande uomo, cioè del suo disprezzo e rigetto dell'arte, in particolare della poesia: egli ricollega il suo erroneo giudizio su quest'ultima direttamente al luogo citato.

§ 42

Faccio ritorno alla nostra trattazione dell'impressione estetica. La conoscenza del bello pone invero sempre, contemporaneamente e indivisibilmente, un puro sog-

getto della conoscenza e un'idea conosciuta come oggetto. Tuttavia la fonte del godimento estetico risiederà ora più nella percezione dell'idea conosciuta, ora più nella beatitudine e pace spirituale del conoscere puro, liberato da ogni volere e perciò da ogni individualità e dalla pena che ne scaturisce; e precisamente questo predominare dell'una o dell'altra parte del godimento estetico dipenderà dal fatto che l'idea còlta intuitivamente rappresenti un grado superiore o inferiore di oggettità della volontà. Così, nella contemplazione estetica (nella realtà o per il tramite dell'arte) della bella natura nel regno inorganico e vegetale e delle opere di architettura d'arte, prevarrà il godimento del conoscere puro e privo di volontà, perché le idee qui còlte sono soltanto gradi inferiori di oggettità della volontà, quindi non fenomeni di significato profondo e di contenuto espressivo. Invece, quando oggetto della contemplazione o rappresentazione estetica sono gli animali e gli uomini, il godimento consisterà più nell'oggettiva percezione di queste idee, che sono le più chiare rivelazioni della volontà; perché mostrano la più grande varietà delle forme, ricchezza e profondità di significato dei fenomeni, e ci rivelano nel modo più perfetto l'essenza della volontà, sia nella sua veemenza, terribilità e soddisfazione, sia nel suo spezzarsi (quest'ultima cosa nelle rappresentazioni tragiche), e infine anche nella sua conversione e annullamento di sé, che costituiscono particolarmente il tema della pittura cristiana; come in genere la pittura di storie e il dramma hanno per oggetto l'idea della volontà illuminata dal pieno conoscere. Esamineremo ora le arti una per una, dal che appunto la teoria del bello esposta riceverà compiutezza e chiarezza.

§ 43

La materia in quanto tale non può essere rappresentazione di un'idea. Giacché essa è, come abbiamo visto nel primo libro, in tutto e per tutto causalità: il suo essere è mero agire; ma la causalità è configurazione del principio di ragione; invece la conoscenza dell'idea esclude sostanzialmente il contenuto di quel principio. Nel secondo libro abbiamo anche trovato la materia come il substrato comune di tutti i singoli fenomeni delle idee, e quindi come l'anello di congiunzione fra l'idea e il fenomeno o cosa singola. Dunque tanto per l'una quanto per l'altra ragione, la materia non può di per sé rappresentare alcuna idea. Ma *a posteriori* ciò è confermato dal fatto che, della materia in quanto tale, non è possibile nessuna rappresentazione intuitiva, sibbene solo un concetto astratto: in quella cioè si rappresentano solo le forme e qualità, di cui la materia è portatrice e nelle quali tutte si rivelano le idee. Ciò corrisponde anche al fatto che la causalità (tutta l'essenza della materia) non è di per sé rappresentabile intuitivamente, e che solo lo è una determinata concatenazione causale. D'altra parte invece ogni fenomeno di un'idea, essendo in quanto tale entrato nella forma del principio di ragione o *principium individuationis*, deve presentarsi nella materia come qualità di essa. In tal senso dunque la materia è, come si è detto, l'anello di congiunzione fra l'idea e il *principium individuationis*, che è la forma di conoscenza dell'individuo, ovvero il principio di ragione. Platone ha perciò del tutto giustamente collocato, accanto all'idea e al suo fenomeno, la cosa singola, che insieme comprendono in sé altrimenti tutte le cose del mondo, soltanto ancora la materia, come una terza cosa, diversa dalle altre due (*Timaeus*, p. 345). L'individuo è, come fenomeno dell'idea, sempre materia. Anche ogni qualità della materia è sem-

pre fenomeno di un'idea, e come tale anche atta ad essere oggetto di contemplazione estetica, ossia di conoscenza dell'idea che in essa si rappresenta. Ciò vale poi anche delle qualità più generali della materia, senza di cui essa non è mai, e le idee delle quali sono la più debole oggettità della volontà. Tali sono: la gravità, la coesione, la solidità, la fluidità, la reazione alla luce ecc.

Se ora consideriamo l'*architettura*, meramente in quanto arte bella, prescindendo dalla sua destinazione a fini pratici, nei quali essa serve la volontà e non la conoscenza pura, e dunque non è più arte nel nostro senso; non possiamo attribuirle nessun'altra finalità se non quella di portare a chiara evidenza alcune di quelle idee, che sono gli infimi gradi di oggettità della volontà: vale a dire la gravità, la coesione, la solidità, la durezza, queste proprietà generali della pietra, queste prime, più semplici e più opache qualità visibili della volontà, note di basso continuo della natura; e poi accanto ad esse la luce, che per molti versi è un contrapposto di quelle. Anche in questo bassissimo grado di oggettità della volontà vediamo già la sua essenza rivelarsi in discordia, giacché la lotta fra gravità e solidità è in realtà la sola materia estetica dell'architettura come arte: farla risaltare in maniera molteplice e perfettamente chiara, è il suo compito. Essa lo assolve precludendo a queste forze inestirpabili la via più breve verso la loro soddisfazione e trattenendole con una deviazione, per cui la lotta viene prolungata e l'inesauribile contendere delle due forze diviene visibile in svariati modi. Abbandonata alla sua tendenza originaria, tutta la massa dell'edificio formerebbe un mero ammasso, congiunto il più saldamente possibile al corpo terrestre, verso cui la gravità, come la quale qui la volontà appare, preme incessantemente, mentre la solidità, anch'essa oggettità della volontà, fa resistenza. Ma proprio questa tendenza, questo conten-

dere, viene dall'architettura ostacolato nel suo soddisfacimento immediato, e gliene viene consentito solo uno mediato, per vie indirette. Qui per esempio la travatura può premere la terra solo per mezzo della colonna; la volta deve reggere se stessa, e solo con la mediazione dei pilastri può soddisfare il suo tendere verso la massa terrestre ecc. Ma appunto in questi giri forzati, appunto a causa di questi impedimenti, si dispiegano nel modo più chiaro e vario quelle forze latenti nella pietra grezza: e più in là lo scopo puramente estetico dell'architettura non può andare. Quindi la bellezza di un edificio risiede in realtà nell'evidente adeguatezza di ogni parte, non al fine esteriore e arbitrario dell'uomo (in questo senso l'opera appartiene all'architettura funzionale), bensì immediatamente alla stabilità del tutto, con cui la posizione, la grandezza e la forma di ogni parte deve avere un rapporto così necessario che, se fosse possibile, a sottrarne una parte, il tutto dovrebbe crollare. Giacché solo in quanto ogni parte porti quanto ragionevolmente può e ciascuna sia sorretta proprio qui e proprio tanto quanto deve, si dispiega quel contrasto, quella lotta fra solidità e gravità, che costituisce la vita, le manifestazioni di volontà della pietra, fino alla più perfetta perspicuità, e si rivelano chiaramente questi infimi gradi di oggettità della volontà. Del pari la forma di ogni parte deve essere determinata dal suo scopo e dal suo rapporto col tutto, e non dall'arbitrio. La colonna è la più semplice forma di sostegno, determinata soltanto dallo scopo; la colonna ritorta è insipida; il pilastro quadrato è in realtà meno semplice, benché magari più facile a farsi della colonna rotonda. Ugualmente le forme del fregio, della trave, dell'arco, della cupola sono determinate in tutto e per tutto dal loro scopo immediato e si spiegano con esso. Gli ornamenti dei capitelli ecc. appartengono alla scultura, non all'architettura, da cui essi, come orna-

menti aggiunti, vengono solo tollerati e potrebbero anche essere tralasciati. In conformità di quanto detto, è assolutamente necessario, per la comprensione e il godimento estetico di un'opera di architettura, avere una conoscenza immediata, intuitiva della sua materia, quanto al suo peso, alla sua solidità e coesione, e la nostra gioia per una tale opera sarebbe improvvisamente ridotta di molto dal sapere che il materiale di costruzione è la pietra pomice; perché allora essa ci apparirebbe come una specie di edificio finto. Quasi lo stesso effetto produrrebbe la notizia che essa è solo di legno, mentre noi presupponevamo la pietra; appunto perché ciò finirebbe col cambiare e spostare il rapporto fra solidità e gravità, e con esso il significato e la necessità di tutte le parti, dato che quelle forze naturali si palesano molto più debolmente negli edifici di legno. Col legno quindi anche non si può propriamente fare nessun'opera di bella architettura, per quanto esso accolga tutte le forme; ciò è spiegabile esclusivamente con la nostra teoria. Se infine ci si dicesse che l'edificio, la cui vista ci rallegra, è fatto di materiali del tutto diversi, di assai disuguale peso specifico e consistenza, che però non si possono distinguere con l'occhio, tutto l'edificio ci diverrebbe perciò tanto poco godibile, quanto una poesia in una lingua a noi sconosciuta. Tutto ciò dimostra appunto che l'architettura non agisce in modo meramente matematico, bensì in modo dinamico, e che ciò che attraverso di essa ci parla, non sono magari la mera forma e simmetria, ma piuttosto le suddette forze fondamentali della natura, quelle idee prime, quegli infimi gradi di oggettità della volontà. La regolarità dell'edificio e delle sue parti da un lato viene prodotta dalla diretta adeguatezza di ogni membro alla stabilità del tutto, da un altro serve ad agevolare la vista d'insieme e la comprensione del tutto, e da un altro infine le figure regolari, rivelando le leggi dello

spazio come tale, contribuiscono alla bellezza. Ma tutto ciò ha solo un valore e una necessità subordinati e in nessun modo è la cosa principale, dato che neanche la simmetria è assolutamente richiesta, essendo infatti belle anche le rovine.

Un rapporto affatto speciale hanno poi le opere di architettura con la luce; in pieno sole e con il cielo azzurro come sfondo, esse divengono doppiamente belle, producendo ancora un effetto del tutto diverso al chiaro di luna. Perciò anche nel costruire una bell'opera di architettura si tiene sempre particolarmente conto degli effetti di luce e della sua esposizione. Tutto ciò ha bensì la sua ragione per la maggior parte nel fatto che solo un'illuminazione chiara e netta rende veramente visibili tutte le parti e le loro relazioni; ma io sono inoltre dell'opinione che l'architettura sia destinata a rivelare, oltre alla gravità e alla solidità, in pari tempo anche l'essenza, a queste del tutto opposta, della luce. In quanto cioè viene intercettata, ostacolata e riflessa dalle grandi masse opache, nettamente delineate e variamente conformate, la luce dispiega la sua natura e le sue proprietà nel modo più puro e più chiaro, con grande godimento di chi guarda, dato che la luce è la più lieta delle cose, come condizione e correlato oggettivo del più perfetto modo intuitivo di conoscere.

Poiché dunque le idee, che vengono dall'architettura portate a chiara intuizione, sono i più bassi gradi di oggettità della volontà, e quindi il significato oggettivo di ciò che l'architettura ci rivela è relativamente piccolo; il godimento estetico, derivante dalla vista di un edificio bello e favorevolmente illuminato, non risiederà tanto nella percezione dell'idea, quanto nel correlato soggettivo posto con questa percezione, cioè consisterà prevalentemente nel fatto che, a questa vista, lo spettatore viene strappato dal modo di conoscere dell'individuo

che serve la volontà e segue il principio di ragione, e innalzato a quello del soggetto del conoscere puro e privo di volontà; ossia consisterà nella stessa contemplazione pura, liberata da ogni sofferenza del volere e dell'individualità. Sotto questo aspetto il contrario dell'architettura e l'altro estremo nella serie delle arti belle è il dramma, che fa conoscere le idee più significative, e quindi nel godimento estetico di esso la parte oggettiva è assolutamente prevalente.

Ciò che distingue l'architettura dalle arti figurative e dalla poesia è che essa non dà un'immagine della cosa, bensì la cosa stessa: non riproduce, come quelle, l'idea conosciuta, con il che l'artista presta i suoi occhi allo spettatore; bensì l'artista si limita qui a disporre l'oggetto in modo appropriato per lo spettatore, gli agevola la percezione dell'idea portando alla chiara e completa espressione della sua essenza l'oggetto reale e individuale.

Rarissimamente le opere di architettura, come le altre opere delle arti belle, vengono eseguite per fini puramente estetici: più spesso questi vengono subordinati ad altri fini, pratici ed estranei all'arte, e allora il grande merito dell'architetto consiste nel far valere e raggiungere tuttavia, in quella loro subordinazione a fini eterogenei, i fini puramente estetici, adattandoli ogni volta con garbo e in vario modo al fine arbitrario e giudicando rettamente quale bellezza estetico-architettonica si accordi e si possa conciliare con un tempio, quale con un palazzo, quale con un arsenale ecc. Quanto più un clima crudo accresce quelle esigenze del fine pratico, dell'utilità, quanto più saldamente le determina e inderogabilmente le prescrive, tanto meno campo ha il bello nell'architettura. Nel clima mite dell'India, dell'Egitto, della Grecia e di Roma, dove le esigenze pratiche erano minori e determinate con più larghezza, l'architettura poté perseguire i suoi fini estetici nel modo più libero; sotto il

cielo nordico essi le vennero molto pregiudicati: qui, dove si richiedevano casermoni, tetti a punta e torri, l'architettura, potendo sviluppare la propria bellezza solo entro limiti molto ristretti, dové in compenso adornarsi tanto più con gli ornamenti presi a prestito dalla scultura, come si può vedere dalla bella architettura gotica.

Ma se in questo modo l'architettura deve soffrire, per le esigenze e necessità della pratica, grandi restrizioni, essa possiede d'altra parte proprio in queste un forte appoggio, dato che, per il volume e il costo delle sue opere e la stretta sfera dei suoi effetti estetici, non potrebbe affatto mantenersi solo come arte bella, se non avesse contemporaneamente, come professione utile e necessaria, un posto saldo e onorevole fra le occupazioni umane. È proprio la mancanza di quest'ultimo che impedisce a un'altra arte di starle a fianco come sorella, benché, sotto l'aspetto estetico, sia con pieno diritto da porre al suo fianco come un ramo collaterale: intendo l'idraulica artistica. Giacché ciò che l'architettura fa per l'idea della gravità, dove questa appare collegata con la solidità, lo stesso fa quella per la stessa idea, là dove ad essa si accompagna la fluidità, cioè la mancanza di forma, l'assoluta scorrevolezza e la trasparenza. Le cascate che precipitano spumeggiando e mugghiando sulle rocce, le cateratte che si polverizzano in silenzio, le fontane che innalzano i loro getti come alte colonne d'acqua e i laghi chiarospecchianti rivelano le idee della materia grave liquida esattamente come le opere di architettura dispiegano le idee della materia solida. Nessun sostegno trova nell'idraulica pratica quella artistica, giacché i fini di questa non si possono di regola conciliare coi suoi; ciò ha luogo solo eccezionalmente, come ad esempio nella Cascata di Trevi[1] a Roma.*

[1] In italiano nel testo. [*N.d.C.*]

* Ved. cap. 35 del secondo volume.

§ 44

Quello che le due arti ricordate fanno per gli infimi gradi di oggettità della volontà, lo fa in certo qual modo per il grado superiore della natura vegetale l'architettura dei giardini. La bellezza paesaggistica di un luogo dipende in massima parte dalla varietà degli oggetti naturali che vi si trovano riuniti, e poi dal fatto che questi si distinguano nettamente, spicchino chiaramente e si presentino tuttavia in conveniente combinazione e alternanza. Sono queste le due condizioni, che l'arte dei giardini favorisce, tuttavia questa è di gran lunga meno padrona della sua materia di come l'architettura è padrona della sua, e quindi la sua efficacia è limitata. Ciò che essa presenta di bello appartiene quasi tutto alla natura: di per sé essa vi ha contribuito poco; e d'altra parte può fare pochissimo contro lo sfavore della natura, e dove quest'ultima non le prepara il campo, ma opera contro di essa, i suoi risultati sono scarsi.

In quanto dunque il mondo vegetale, che si offre dappertutto al godimento estetico senza la mediazione dell'arte, è oggetto dell'arte, appartiene principalmente alla pittura paesaggistica. Nel dominio di questa rientra con quello anche tutto il resto della natura priva di conoscenza. Nella natura morta e nella mera architettura dipinta, rovine, interni di chiese e simili, prevale il lato soggettivo del godimento estetico: cioè il piacere che vi prendiamo non risiede principalmente nella percezione delle idee rappresentate direttamente, ma più nel correlato soggettivo di questa percezione, nel conoscere puro e privo di volontà; giacché, mentre il pittore ci fa vedere le cose con i suoi occhi, noi proviamo qui contemporaneamente un identico sentimento e in noi si riflette la profonda pace spirituale e l'assoluto silenzio della volontà, che furono necessari per far sprofondare così in-

teramente la conoscenza in quegli oggetti inanimati e per sentirli con tale amore, cioè qui con tale grado di oggettità. Dunque l'effetto della pittura di paesaggio vera e propria è bensì in complesso ancora di questa specie, ma, poiché le idee rappresentate, come gradi superiori di oggettivazione della volontà, sono già più significative ed espressive, la parte oggettiva del piacere estetico viene fuori già di più, controbilanciando quella soggettiva. L'essenziale non è più da solo il puro conoscere in quanto tale: con ugual forza agisce, in un grado importante di oggettivazione della volontà, l'idea conosciuta, il mondo come rappresentazione.

Ma un grado ancora superiore rivelano la pittura e la scultura di animali, della quale ultima possediamo importanti avanzi antichi, per esempio cavalli, a Venezia, a Monte Cavallo, nei rilievi di Elgin, e anche a Firenze, in bronzo e marmo, ivi appunto il cinghiale antico, i lupi ululanti, e inoltre i leoni all'Arsenale di Venezia, e anche in Vaticano tutta una sala piena di animali per lo più antichi ecc. Di fronte a queste rappresentazioni, la parte oggettiva del piacere estetico viene ora nettamente a prevalere sulla soggettiva. La calma del soggetto che conosce queste idee, e che ha tacitato la propria volontà, sussiste bensì anche qui, come in ogni contemplazione estetica; ma non se ne avverte l'effetto, perché siamo occupati con l'inquietudine e la violenza della volontà rappresentata. È quel volere che costituisce anche il nostro essere, che ci sta qui davanti agli occhi, in figure in cui il suo manifestarsi non è, come in noi, dominato e attenuato dalla riflessione, bensì si presenta con tratti più forti e con una chiarezza che confina con il grottesco e il mostruoso; in compenso però anche senza dissimulazione, in modo ingenuo e aperto, esposto in piena luce, sul che si basa appunto il nostro interesse per gli animali. La caratteristica delle specie compariva già nella raffigura-

zione delle piante, mostrandosi tuttavia solo nelle forme; qui essa diviene molto più importante e si esprime non solo nella forma, ma anche negli atti, nelle posizioni e negli atteggiamenti, benché ancora solo come carattere della specie e non dell'individuo. Di questa conoscenza delle idee di gradi superiori, che nella pittura acquistiamo con mediazione estranea, possiamo divenir partecipi anche direttamente, attraverso l'intuizione puramente contemplativa delle piante e l'osservazione degli animali, degli animali nel loro stato libero, naturale e normale. L'oggettiva contemplazione delle loro molteplici e mirabili forme e dei loro atti e comportamenti è un'istruttiva lezione dal gran libro della natura, è una decifrazione della vera *signatura rerum*:* noi vediamo in essa i vari gradi e modi di manifestarsi della volontà, che, una e identica in tutti gli esseri, vuole dappertutto la stessa cosa, che si oggettiva appunto come vita, come esistenza, in così sconfinata varietà, in forme così diverse, che sono tutte adattamenti alle diverse condizioni esterne, paragonabili a molte variazioni dello stesso tema. Ma se dovessimo spiegare allo spettatore quale sia la loro intima essenza anche per la riflessione e in una parola, la cosa migliore sarebbe di adoperare a tal fine quella formula sanscrita, che così spesso ricorre nei libri sacri degli Indù e viene detta *Mahavakya*, ossia la grande parola: «Tat twam asi», vale a dire: «questo vivente sei tu».

* Jakob Böhme, nel suo libro *de Signatura rerum*, cap. 1, §§ 15, 16, 17, dice: «E non è cosa nella natura, che non riveli anche esteriormente la sua forma interiore; giacché ciò che è interiore opera continuamente per rivelarsi. – Ogni cosa ha la sua bocca per rivelarsi. – E questa è la lingua naturale, nella quale ogni cosa per qualità propria parla e sempre rivela e rappresenta se stessa. – Giacché ogni cosa rivela la propria madre, che dà dunque l'*essenza e la volontà* di una forma particolare».

§ 45

Rappresentare in modo immediato e intuitivo l'idea in cui la volontà raggiunge il suo più alto grado di oggettivazione, è infine il grande compito della pittura di storie e della scultura. La parte oggettiva del piacere per il bello prevale qui nettamente, mentre quella soggettiva passa nello sfondo. È inoltre da notare che, nel grado immediatamente inferiore a questo, nella pittura di animali, il caratteristico è ancora tutt'uno col bello: il leone, il lupo, il cavallo, il montone, il toro più caratteristico è stato anche ognora il più bello. La ragione di ciò è che gli animali hanno solo il carattere della specie e non un carattere individuale. Nella rappresentazione dell'uomo, invece, il carattere della specie si distacca dal carattere dell'individuo; e quello si chiama poi bellezza (in senso affatto oggettivo), mentre questo conserva il nome di carattere o di espressione, e subentra la nuova difficoltà di rappresentarli ambedue perfettamente nello stesso tempo nel medesimo individuo.

Bellezza umana è un'espressione oggettiva che designa la più perfetta oggettivazione della volontà nel più alto grado della sua conoscibilità, l'idea dell'uomo in genere, completamente espressa nella forma intuita. Ma per quanto qui si faccia avanti il lato oggettivo del bello, quello soggettivo rimane il suo costante accompagnatore, e appunto perché nessun oggetto ci trasporta tanto rapidamente nella contemplazione puramente estetica quanto il più bel volto e la più bella forma umana, alla cui vista un'inesprimibile gioia ci prende istantaneamente, innalzandoci su noi stessi e su tutto ciò che ci tormenta, ciò è possibile solo per il fatto che questa chiarissima e purissima conoscibilità della volontà ci mette anche con la massima facilità e rapidità nello stato del puro conoscere, nel quale la nostra personalità, il

nostro volere con la sua continua afflizione scompare, finché dura la gioia puramente estetica; perciò Goethe dice: «Chi contempla la bellezza umana, non può essere sfiorato da niente di male: egli si sente in armonia con se stesso e col mondo». Che poi alla natura riesca una bella forma umana, dobbiamo spiegarlo col fatto che la volontà, oggettivandosi in questo grado supremo in un individuo, vince perfettamente, per le circostanze felici e per la propria forza, tutti gli ostacoli e le resistenze che le oppongono le manifestazioni di volontà dei gradi inferiori, quali sono le forze naturali, a cui essa deve sempre prima sottrarre e strappare la materia appartenente a tutte. Inoltre il manifestarsi della volontà nei gradi superiori ha sempre nella sua forma la complessità: già l'albero non è che un aggregato sistematico delle fibre germoglianti ripetute innumerevoli volte; questa complessità cresce sempre di più a mano a mano che si sale, e il corpo umano è un sistema sommamente composito di parti diversissime, ciascuna delle quali ha una vita subordinata al tutto, ma anche una vita individuale, una *vita propria*. Che poi tutte queste parti siano proprio nella giusta maniera subordinate al tutto e coordinate fra loro, che cospirino armonicamente a rappresentare il tutto, che niente sia eccessivo, niente manchevole; – tutte queste sono le rare condizioni, il cui risultato è la bellezza, il carattere della specie perfettamente improntato. Così opera la natura. Ma come opera l'arte? Si crede, con l'imitazione della natura. Ma da che cosa l'artista riconoscerebbe l'opera di quella riuscita e da imitare e la rintraccerebbe fra le non riuscite, se non avesse del bello una nozione *anteriore all'esperienza*? Ha inoltre mai la natura prodotto un essere umano perfettamente bello in tutte le parti? Allora si è ritenuto che l'artista dovesse trascegliere le parti belle distribuite singolarmente tra molti uomini e com-

porne un essere perfetto: opinione assurda e insensata. Giacché la questione è di nuovo: da che cosa riconoscerebbe egli che proprio queste forme e non quelle sono le belle? E anche possiamo vedere a che punto sono giunti nella bellezza gli antichi pittori tedeschi imitando la natura. Si guardino le loro figure nude. Puramente *a posteriori* e in base alla sola esperienza, una conoscenza del bello non è affatto possibile; essa è sempre, almeno in parte, *a priori*, benché di tutt'altra specie che le forme a noi note *a priori* del principio di ragione. Queste concernono la forma universale del fenomeno in quanto tale, che fonda la possibilità della conoscenza in genere, il *come* universale e senza eccezione dell'apparire, e da questa conoscenza originano matematica e scienza naturale pura; quell'altra forma di conoscenza *a priori* invece, che rende possibile la rappresentazione del bello, concerne, in luogo della forma, il contenuto dei fenomeni, in luogo del *come*, il *che cosa* dell'apparire. Il fatto che noi tutti riconosciamo la bellezza umana quando la vediamo, ma che questo avvenga nel vero artista con tale chiarezza che egli la mostra come non l'ha mai vista, superando nella sua raffigurazione la natura: ciò è possibile solo in quanto la volontà, di cui si tratta qui di giudicare e trovare l'oggettivazione adeguata nel suo più alto grado, siamo in realtà *noi stessi*. Solo per questo abbiamo in effetti un'anticipazione di ciò che la natura (che è appunto la volontà che costituisce la nostra essenza) si sforza di rappresentare; anticipazione che nel vero genio è accompagnata da un tale grado di riflessione che egli, conoscendo nella cosa singola l'*idea* di essa, *comprende* per così dire la *natura da mezze parole* ed esprime poi in maniera pura ciò che essa soltanto balbetta, imprime nel duro marmo la bellezza della forma che ad essa fallisce in mille tentativi, e la contrappone alla natura, gridandole quasi: «Era questo,

quel che volevi dire!» e «Sì, era questo!» fa eco l'intenditore. Solo così il Greco geniale poté trovare il prototipo della forma umana e porlo come canone della scuola di scultura; e anche solo in virtù di una tale anticipazione è possibile a tutti noi riconoscere il bello là dove esso nel particolare è effettivamente riuscito alla natura. Questa anticipazione è l'*ideale*: esso è l'*idea* in quanto, almeno per metà, è conosciuta *a priori* e, venendo in quanto tale incontro in senso integrativo a quanto è dalla natura dato *a posteriori*, diviene pratica per l'arte. La possibilità di tale anticipazione del bello *a priori* nell'artista, come del suo riconoscimento *a posteriori* nell'intenditore, risiede nel fatto che artista e intenditore sono essi stessi l'«in sé» della natura, la volontà oggettivantesi. Giacché solo dal simile, come diceva Empedocle, viene conosciuto il simile; solo la natura può capire se stessa; solo la natura scandaglierà se stessa. Ma anche solo dallo spirito viene percepito lo spirito.*

L'opinione assurda, anche se espressa dal Socrate di Senofonte (*Stobaei Floril.* vol. 2, p. 384), che i Greci avrebbero trovato l'ideale della bellezza umana da essi affermato in maniera del tutto empirica, col mettere insieme singole parti belle, qui scoprendo e notando un ginocchio, lì un braccio, è del resto del tutto analoga a un'altra che riguarda l'arte poetica, cioè all'ipotesi che per esempio Shakespeare abbia ricavato e poi ricalcato dalla propria esperienza di vita esterna i caratteri infini-

* L'ultima frase è la traduzione tedesca dell'*il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit* di Helvétius, cosa che non ebbi bisogno di far notare nella prima edizione. Ma da allora, per l'influsso istupidente della pseudosapienza hegeliana, l'epoca è stata portata così in basso ed è divenuta così rozza, che più d'uno potrebbe ben farneticare che anche qui si alluda al contrasto fra «spirito e natura»: e quindi sono costretto a premunirmi espressamente contro l'imputazione di tali filosofemi plebei.

tamente vari dei suoi drammi, così veri, così sostenuti, così attinti dal profondo. L'impossibilità e assurdità di tale ipotesi non abbisognano di alcuna dimostrazione: è evidente che il genio, come produce le opere di arte figurativa solo per una presaga anticipazione del bello, così produce le opere di poesia solo per un'altrettale anticipazione del caratteristico, benché in entrambi i casi ci sia bisogno dell'esperienza come di uno schema nel quale soltanto quello che nell'artista era oscuramente conscio *a priori*, viene portato a piena chiarezza, determinando infine la possibilità di una rappresentazione meditata.

La bellezza umana è stata sopra definita come la più perfetta oggettivazione della volontà nel più alto grado della sua conoscibilità. Essa si esprime attraverso la forma: e questa si trova solo nello spazio e non ha nessun rapporto necessario con il tempo, come per esempio lo ha il movimento. Possiamo in tal senso dire: l'adeguata oggettivazione della volontà per mezzo di un fenomeno meramente spaziale è la bellezza, in senso oggettivo. La pianta non è nient'altro che un tale fenomeno meramente spaziale della volontà; poiché nessun movimento e quindi nessun rapporto col tempo (a prescindere dal suo sviluppo) appartiene all'espressione della sua essenza; la sua forma esprime da sola tutta la sua essenza, esponendola apertamente. Animale ed uomo abbisognano invece, per la completa rivelazione della volontà che si manifesta in loro, ancora di una serie di atti, per i quali quella manifestazione acquista in loro un riferimento diretto al tempo. Di tutto ciò si è già parlato nel libro precedente; alla nostra trattazione presente esso si allaccia con ciò che segue. Come la manifestazione meramente spaziale della volontà può oggettivare quest'ultima in ogni determinato grado perfettamente o imperfettamente, il che costituisce ap-

punto la bellezza o la bruttezza; così, anche l'oggettivazione temporale della volontà, ossia l'azione, e precisamente l'azione immediata, quindi il movimento, può corrispondere alla volontà che in essa si oggettiva in modo puro e perfetto, senza mescolanze estranee, senza superfluità, senza manchevolezze, esprimendo solo ed esattamente il determinato atto di volontà di ogni volta; – oppure tutto ciò può accadere in modo inverso. Nel primo caso il movimento è fatto con *grazia*; nell'altro senza di questa. Come dunque la bellezza è la fedele rappresentazione della volontà in genere attraverso la sua manifestazione meramente spaziale, così la *grazia* è la rappresentazione fedele della volontà attraverso la sua manifestazione temporale, cioè l'espressione perfettamente giusta e appropriata di ogni atto di volontà attraverso il movimento e la posizione che lo oggettivano. Poiché movimento e posizione presuppongono già il corpo, è molto giusta e calzante l'espressione di Winckelmann quando dice: «La grazia è il particolare rapporto della persona agente con l'azione» (*Opere*, vol. 1, p. 258). Ne risulta da sé che alle piante si può bensì attribuire bellezza, ma non grazia, tranne che in senso figurato; ad animali e uomini invece sia l'una che l'altra cosa, bellezza e grazia. La grazia consiste, in conseguenza di quanto si è detto, nel fatto che ogni movimento e atteggiamento venga eseguito nella maniera più agevole, appropriata e comoda, e sia quindi la pura e fedele espressione del suo intento o atto di volontà, senza alcunché di superfluo, che si configura come affaccendarsi inopportuno e privo di senso o come posizione stravolta, o alcunché di manchevole, che si configura come legnosa rigidezza. La grazia presuppone, come sua condizione, un giusto equilibrio di tutte le membra, una corporatura regolare e armoniosa; giacché solo per mezzo di questa è possibile la

perfetta disinvoltura e l'evidente opportunità in tutti gli atteggiamenti e i movimenti; quindi la grazia non va mai senza un certo grado di bellezza del corpo. Entrambe, perfette e in unione, costituiscono il più chiaro fenomeno della volontà nel grado supremo della sua oggettivazione.

È uno dei contrassegni dell'umanità, come è stato sopra ricordato, che in essa il carattere della specie e quello dell'individuo divergano, sicché, come abbiamo detto nel libro precedente, ogni uomo rappresenta in certo modo un'idea tutta particolare. Le arti quindi, il cui fine è la rappresentazione dell'idea dell'umanità, hanno come compito di esprimere, accanto alla bellezza come carattere della specie, anche il carattere dell'individuo, che viene detto *carattere* per antonomasia, e questo tuttavia solo in quanto sia da considerare non come qualcosa di casuale, in tutto e per tutto particolare all'individuo nella sua singolarità, bensì come un aspetto, che spicchi specialmente proprio in questo individuo, dell'idea dell'umanità, alla cui rivelazione la rappresentazione dell'individuo è perciò utile. Dunque il carattere dev'essere colto e rappresentato, benché come tale individualmente, tuttavia in modo ideale, cioè facendo risaltare il suo significato in relazione all'idea dell'umanità in genere (alla cui oggettivazione esso a suo modo contribuisce); altrimenti la rappresentazione è ritratto, riproduzione del singolo in quanto tale, con tutte le sue accidentalità. Ma anche il ritratto deve, come dice Winckelmann, essere l'idealizzazione dell'individuo.

Questo *carattere* da cogliersi idealmente, che è l'evidenziazione di un lato particolare dell'idea dell'umanità, si manifesta poi visibilmente da una parte nella fisionomia e corporatura ormai acquisite e dall'altra negli affetti e nelle passioni transitori, modificazioni del conoscere e del volere l'uno da parte dell'altro, cose tutte che si ma-

nifestano come espressioni del volto e come movimenti. Poiché l'individuo appartiene sempre all'umanità e d'altro canto l'umanità si rivela sempre nell'individuo, e addirittura con il particolare significato ideale di esso; né la bellezza può essere soppressa dal carattere, né questo può essere soppresso da quella, perché la soppressione del carattere della specie da parte di quello dell'individuo darebbe caricatura, e la soppressione di quello individuale ad opera del carattere della specie darebbe insignificanza. Quindi la rappresentazione, mirando alla bellezza, cosa che principalmente fa la scultura, modificherà però sempre questa (cioè il carattere della specie) in qualcosa mediante il carattere individuale, ed esprimerà sempre l'idea dell'umanità in una maniera determinata, individuale, facendone risaltare un lato particolare; giacché l'individuo umano in quanto tale ha in certo senso la dignità di una propria idea, e per l'idea dell'umanità è appunto essenziale che essa sia rappresentata in individui particolarmente significativi. Perciò nelle opere degli antichi troviamo la bellezza, da essi chiaramente colta, espressa non in un'unica forma, bensì in molte figure recanti diverso carattere, per così dire vista sempre da un altro lato, e in conseguenza rappresentata diversamente in Apollo, diversamente in Bacco, diversamente in Ercole, diversamente in Antinoo; anzi il caratteristico può limitare il bello e giungere da ultimo fino alla bruttezza, nel Sileno ebbro, nel fauno ecc. Ma se il caratteristico arriva a sopprimere realmente il carattere della specie, dunque va fino all'innaturale, allora diventa caricatura. Ma ancor meno della bellezza deve dal caratteristico essere pregiudicata la grazia. Quale che sia l'atteggiamento e il movimento che l'espressione del carattere richiede, essi devono essere eseguiti nella maniera più conveniente, opportuna e agevole per la persona. Ciò osserverà non solo lo scultore e il pittore, ma anche ogni buon

attore: altrimenti nascerà anche qui una caricatura, come smorfia e contorcimento.

Nella scultura bellezza e grazia rimangono la cosa principale. Il vero e proprio carattere dello spirito, che si manifesta come affetto, passione, alternarsi del conoscere e del volere, rappresentabile solo mediante l'espressione del viso e del gesto, è principalmente prerogativa della *pittura*. Giacché, per quanto occhi e colorito, che sono fuori del dominio della scultura, contribuiscano molto alla bellezza, essi sono per il carattere ancora più essenziali. Inoltre la bellezza si dispiega alla contemplazione più completamente se osservata da più lati; invece l'espressione, il carattere, possono essere colti perfettamente anche da un solo punto di vista.

Dato che la bellezza è manifestamente il fine principale della scultura, Lessing ha cercato di spiegare il fatto che *Laocoonte non grida* con la ragione che il gridare non è compatibile con la bellezza. Poiché per Lessing questo argomento divenne il tema, o almeno il punto di partenza di un libro speciale, e anche prima e dopo di esso tanto vi si è scritto sopra, mi sia consentito di esporre qui incidentalmente la mia opinione al riguardo, benché una discussione così speciale non rientri propriamente nell'ambito della nostra trattazione, orientata esclusivamente verso i principi generali.

§ 46

Che Laocoonte, nel celebre gruppo, non gridi, è palese, e la sorpresa generale e sempre rinnovantesi per la cosa deve provenire dal fatto che noi tutti, al suo posto, grideremmo: e così anche esige la natura; giacché, nel più veemente dolore fisico e nella più grande angoscia, subitamente sopravvenuta, ogni riflessione, che potreb-

be forse indurci a soffrire in silenzio, viene completamente scacciata dalla coscienza e la natura si sfoga col gridare, con cui esprime insieme il dolore e la paura, invoca il salvatore e spaventa l'assalitore. Già Winckelmann notò quindi la mancanza dell'espressione del gridare; ma siccome cercava di giustificare l'artista, fece in realtà del Laocoonte uno stoico che non riteneva conforme alla propria dignità il gridare *secundum naturam*, e in aggiunta al suo dolore si imponeva ancora l'inutile costrizione di contenerne le manifestazioni. Winckelmann vede quindi in lui «lo spirito provato di un grand'uomo che lotta con i martìri e che cerca di reprimere e chiudere in sé l'espressione del sentimento: egli non prorompe in alte grida, come in Virgilio, ma solo gli sfuggono sospiri d'angoscia» ecc. (*Opere*, vol. 7, p. 98 – La stessa cosa più ampiamente in vol. 6, p. 104 sg.). Questa opinione di Winckelmann fu poi criticata da Lessing nel suo *Laocoonte* e corretta nel modo sopraindicato: al posto del motivo psicologico Lessing mette quello puramente estetico che la bellezza, principio dell'arte antica, non ammette l'espressione del gridare. Un altro argomento che aggiunge, cioè che in un'opera d'arte immobile non debba rappresentarsi uno stato tutto transitorio e incapace di ogni durata, ha contro di sé cento esempi di eccellenti figure che sono fermate in movimenti fuggevolissimi, mentre danzano, lottano, inseguono ecc. Anzi Goethe, nell'articolo sul Laocoonte che apre i *Propilei* (p. 8) ritiene addirittura necessaria la scelta di un tale momento del tutto transitorio. Ai nostri giorni invece Hirt (*Horen*, 1797, n° 10), riconducendo tutto alla massima verità dell'espressione, ha deciso la cosa nel senso che Laocoonte non grida perché, essendo già sul punto di morire soffocato, non può più gridare. Infine Fernow (*Studi romani*, vol. I, p. 426 sg.) ha discusso e ponderato tutt'e tre quelle opinioni, ma

non ne ha aggiunto una nuova, limitandosi a mediare e unificare quelle tre.

Non posso a meno di meravigliarmi del fatto che uomini così riflessivi e perspicaci si siano affannati a addurre, da lontano, motivi insufficienti e si appiglino ad argomenti psicologici e perfin fisiologici per spiegare una cosa, la cui ragione è a portata di mano ed è subito chiara a uno spirito spregiudicato – e in particolare del fatto che Lessing, che tanto si è avvicinato all'interpretazione giusta, non abbia poi colto affatto il punto decisivo.

Prima di ogni indagine psicologica e fisiologica, diretta a stabilire se, nella sua situazione, Laocoonte debba gridare o no, cosa che del resto affermerei senz'altro, bisogna stabilire, riguardo al gruppo, che il gridare non doveva esservi rappresentato, per il semplice motivo che la sua rappresentazione esorbita completamente dal campo della scultura. Non si poteva trarre fuori dal marmo un Laocoonte che gridasse, ma solo uno che spalancasse la bocca e si sforzasse infruttuosamente di gridare, un Laocoonte a cui la voce fosse rimasta serrata in gola, *vox faucibus haesit*.[1] L'essenza, e per conseguenza anche l'effetto del gridare sullo spettatore, risiede esclusivamente nel suono, non nello spalancare la bocca. Quest'ultimo fenomeno, che necessariamente accompagna il gridare, dev'essere prima motivato e giustificato dal suono in tal modo prodotto: allora, in quanto caratteristico dell'azione, esso è ammissibile, anzi necessario, per pregiudizio che rechi alla bellezza. Ma nelle arti figurative, a cui la rappresentazione del gridare è in sé del tutto estranea e impossibile, rappresentare il mezzo violento del gridare, lo spalancar la bocca, che disturba tutti i tratti e il resto del-

[1] Virgilio, *Eneide*, II, 774. [*N.d.C.*]

l'espressione, non sarebbe in realtà intelligente, perché allora si metterebbe sotto gli occhi di chi guarda il mezzo, che richiede nel resto molti sacrifici, mentre il suo fine, il gridare stesso, insieme al suo effetto sull'animo, verrebbe a mancare. Anzi, ciò che è ancor più, si produrrebbe in tal modo lo spettacolo sempre ridicolo di uno sforzo non seguito da effetto, paragonabile in realtà a quello che si procurò un burlone, il quale otturò con la cera il corno del guardiano notturno,[1] mentre questi dormiva, e poi lo svegliò gridando all'incendio e scompisciandosi dalle risa per i suoi vani sforzi di suonare il corno. Dove invece la rappresentazione del gridare rientra nei mezzi espressivi dell'arte, essa è senz'altro ammissibile, perché serve alla verità, cioè alla compiuta rappresentazione dell'idea. Così nella poesia, che per la chiara rappresentazione fa appello alla fantasia del lettore; perciò in Virgilio Laocoonte grida come un toro che si sia sciolto dopo essere stato colpito dalla scure;[2] perciò Omero (*Il.*, XX, 48-53) fa gridare orribilmente Marte e Minerva, senza pregiudizio né della loro dignità né della loro bellezza di dèi. Così anche nell'arte scenica: sulla scena Laocoonte deve assolutamente gridare; anche Sofocle fa gridare Filottete, e sulla scena antica egli avrà comunque gridato realmente. Come caso del tutto simile, ricordo di aver visto a Londra il celebre attore Kemble interpretare, in un dramma tradotto dal tedesco, Pizarro, l'americano Rolla, un semiselvaggio, però di nobilissimo carattere; tuttavia, quando fu ferito, egli cacciò un urlo alto e veemente, cosa che fu di grande ed eccellente effetto in

[1] Questo personaggio, che girava di notte armato di picca e annunziava le ore col suono del corno, affascinò gli scrittori dell'epoca romantica. [*N.d.C.*]

[2] Virgilio, *Eneide*, II, 222-224. [*N.d.C.*]

quanto, come cosa altamente caratteristica, contribuiva molto alla verità della sua parte. Per contro un urlatore muto dipinto o di pietra sarebbe ancor più ridicolo della musica dipinta, che viene già biasimata nei *Propilei* di Goethe; giacché il gridare fa molto più danno alla rimanente espressione e alla bellezza che non la musica, che per lo più occupa solo mani e braccia ed è da considerare un'azione caratteristica della persona, anzi in tal senso può essere molto bene dipinta, purché non richieda nessun movimento violento del corpo o storcimento della bocca. Così ad esempio Santa Cecilia all'organo, il suonatore di violino di Raffaello, nella galleria Sciarra di Roma, e così via. Poiché dunque, per i limiti dell'arte, il dolore di Laocoonte non poteva essere espresso col gridare, l'artista dové mettere in opera ogni altra espressione di esso: ciò egli ha fatto con la massima compiutezza, come tanto magistralmente mostra Winckelmann (*Opere*, vol. 6, p. 104 e sg.), la cui eccellente descrizione perciò conserva tutto il suo valore e la sua verità, purché si astragga dall'attribuzione dei sentimenti stoici.*

§ 47

Poiché la bellezza insieme alla grazia è l'oggetto principale della scultura, questa ama il nudo e tollera l'abbigliamento solo in quanto non celi le forme. Si serve del drappeggio non come di un mezzo per nascondere, bensì come di un mezzo per rivelare indirettamente le forme. Questa maniera di rappresentare occupa molto l'intelletto, in quanto esso non perviene all'intuizione della

* Anche questo episodio trova integrazione nel cap. 36 del secondo volume.

causa, cioè della forma del corpo, se non attraverso l'effetto che soltanto è dato direttamente, la disposizione delle pieghe. Quindi il drappeggio è nella scultura in certo senso quello che lo scorcio è nella pittura. Entrambi sono allusioni, non però simboliche, bensì tali che, quando sono riuscite, costringono immediatamente l'intelletto a contemplare quello a cui si allude così come se fosse realmente dato.

Mi sia permesso di inserire qui incidentalmente un paragone concernente l'arte oratoria. Cioè, come la bellezza corporea si offre allo sguardo nel modo più vantaggioso quando è abbigliata nella maniera più leggera o quando non è abbigliata affatto, e quindi una persona bellissima, se insieme avesse gusto ed anche potesse seguirlo, andrebbe di preferenza quasi nuda, o abbigliata soltanto alla maniera degli antichi; – così del pari ogni spirito bello e ricco di pensiero si esprimerà sempre nel modo più naturale, lineare e semplice, aspirando, se appena è possibile, a comunicare agli altri i suoi pensieri, per alleviarsi la solitudine a cui è condannato in un mondo come questo; mentre, per contro, la povertà spirituale, la confusione e la stravaganza si vestiranno delle espressioni più ricercate e delle locuzioni più oscure, per nascondere così in frasi difficili e pompose pensieri piccoli, sparuti, freddi o banali, come colui che, mancandogli la maestà della bellezza, voglia compensare questa mancanza con l'abito e cerchi di nascondere la piccolezza o bruttezza della sua persona sotto barbari orpelli, lustrini, pennacchi, collari, sbuffi e mantello. Altrettanto imbarazzato di costui, se dovesse andar nudo, sarebbe più d'un autore, qualora lo si costringesse a tradurre il proprio libro tanto pomposo e oscuro nel suo piccolo e chiaro contenuto.

§ 48

La *pittura di storie* ha poi come oggetto principale, oltre alla bellezza e alla grazia, anche il carattere, per cui bisogna intendere in genere la rappresentazione della volontà nel grado più alto della sua oggettivazione, dove l'individuo, come accentuazione di un lato particolare dell'idea dell'umanità, ha un proprio significato e lo fa conoscere, visibile come espressione e gesto, non soltanto con la mera forma, ma anche con l'azione di ogni specie e le modificazioni del conoscere e del volere che la causano e l'accompagnano. Dovendo l'idea dell'umanità essere rappresentata in questa estensione, lo spiegamento della sua multilateralità dev'essere mostrato negli individui significativi, e questi ultimi a loro volta possono essere resi visibili nel loro essere significativi solo mediante molteplici scene, fatti ed azioni. Questo suo compito infinito assolve dunque la pittura di storie col metter davanti agli occhi di chi guarda scene di vita di ogni specie, di grande e piccolo significato. Né alcun individuo, né alcuna azione possono essere senza significato: in tutte e attraverso tutte si dispiega sempre più l'idea dell'umanità. Per questo nessun fatto della vita umana può essere mai escluso dalla pittura. Si fa quindi un grande torto agli eccellenti pittori della scuola olandese, se se ne apprezza soltanto la perizia tecnica, guardandoli invece per il resto sprezzantemente dall'alto in basso perché rappresentano per lo più oggetti della vita ordinaria, mentre si ritengono significativi solo i fatti della storia universale e della storia biblica. Si dovrebbe innanzi tutto considerare che il valore interiore di un'azione è del tutto diverso da quello esteriore, e che i due procedono spesso separati l'uno dall'altro. Il valore esteriore è l'importanza di un'azione in rapporto alle sue conseguenze per e nel mondo reale, cioè secondo il principio di ragione. Il valore interiore è

la profondità di penetrazione nell'idea dell'umanità che l'azione comunica traendo alla luce i lati di questa idea che appaiono più raramente, col far sì che individualità esprimentisi in modo chiaro e netto dispieghino, grazie a circostanze opportunamente disposte, le loro caratteristiche. Nell'arte vale solo la significanza interiore; quella esteriore vale nella storia. Entrambe sono pienamente indipendenti l'una dall'altra, possono comparire insieme, ma possono anche apparire ciascuna per conto suo. Un'azione di grandissima importanza per la storia può essere, per significato interiore, molto banale e volgare; e viceversa una scena della vita ordinaria può essere di grande significato interiore, quando in essa individui umani e umano agire e volere appaiono, fin nelle pieghe più riposte, in una luce chiara e distinta. Anche può, malgrado la diversissima rilevanza esteriore, quella interiore rimanere uguale e identica, così ad esempio per questa è uguale che i ministri si azzuffino sulla carta geografica per paesi e popoli, o che i contadini all'osteria vogliano reciprocamente far valere le loro ragioni sulle carte da gioco e sui dadi; com'è indifferente che si giochi a scacchi con figure d'oro o di legno. Inoltre, le scene e i fatti che costituiscono la vita di tanti milioni di uomini, il loro fare e faticare, le loro pene e le loro gioie, sono già per questo abbastanza importanti da formare oggetto dell'arte, e devono, con la loro ricca varietà, fornire materia sufficiente per il dispiegamento dell'idea multilaterale dell'umanità. La fuggevolezza dell'attimo che l'arte ha fissato in un tale quadro (detto oggigiorno quadro di genere) suscita anzi una lieve, caratteristica commozione, giacché il fermare in una immagine durevole il mondo fuggevole che incessantemente si trasforma, in fatti singoli, che però rappresentano il tutto, è una virtù della pittura, per la quale essa sembra fermare il tempo stesso, in quanto eleva il particolare all'idea della sua specie. Infine i soggetti storici e

significativi verso l'esterno della pittura presentano spesso lo svantaggio che proprio ciò che in essi è significativo non è rappresentabile plasticamente, ma deve essere aggiunto col pensiero. A questo riguardo bisogna in genere distinguere il significato nominale del quadro da quello reale: quello è il significato esteriore, ma che si aggiunge solo come concetto; questo il lato dell'idea dell'umanità che attraverso il quadro è rivelato all'intuizione. Per esempio sia quello Mosé ritrovato dalla principessa egizia: un momento massimamente importante per la storia; il significato reale invece, ciò che è realmente dato all'intuizione, è un trovatello salvato nella sua culla galleggiante da una nobildonna: un fatto che può essere accaduto più volte. Solo i costumi possono rendere qui riconoscibile allo studioso quel determinato fatto storico; ma i costumi hanno valore solo per il significato nominale, mentre per quello reale sono indifferenti; giacché quest'ultimo conosce solo l'uomo come tale, non le forme arbitrarie. I soggetti presi dalla storia non hanno nulla in più rispetto a quelli presi dal regno della possibilità, e quindi non denominabili individualmente ma solo generalmente; perché ciò che in essi c'è di veramente significativo non è l'individuale, non il fatto singolo in quanto tale, bensì ciò che in essi è universale, il lato dell'idea dell'umanità che si esprime attraverso di essi. Ma d'altra parte proprio perciò non sono neanche in alcun modo da rifiutare determinati soggetti storici; solo che la visione propriamente artistica di essi, tanto nel pittore quanto nello spettatore, non mira mai a ciò che in loro è individuale e particolare, il che costituisce propriamente l'elemento storico, bensì a ciò che vi si esprime di universale, all'idea. Tali soggetti storici sono anche da scegliere solo dove l'essenziale sia realmente rappresentabile e non debba essere meramente aggiunto col pensiero, altrimenti il significato nominale si allontana troppo da quello reale; ciò che nel quadro è

solamente pensato diventa la cosa più importante e fa torto a ciò che è intuìto. Se già sulla scena non giova che (come nella tragedia francese) l'azione principale si svolga dietro le quinte, ciò costituisce chiaramente per il quadro un errore ancora maggiore. In senso decisamente svantaggioso i soggetti storici operano solo quando limitano il pittore a un campo scelto arbitrariamente e non in base a fini artistici, bensì in base ad altri fini, ma specialmente quando questo campo è povero di soggetti pittorici e significanti, quando ad esempio si tratta della storia di un popolastro piccolo, isolato, ostinato, gerarchico, cioè dominato dalla follia, disprezzato dai grandi popoli contemporanei dell'Oriente e dell'Occidente, come gli Ebrei. Poiché fra noi e tutti i popoli antichi stanno le invasioni barbariche,[1] così come fra l'attuale superficie terrestre e quella i cui organismi sono per noi solo dei fossili sta la mutazione sopravvenuta del letto marino; è da considerarsi in genere come una grande sventura che il popolo, la cui passata cultura dovrebbe servire principalmente di base alla nostra, non siano magari gli Indiani o i Greci o anche solo i Romani, ma proprio codesti Ebrei. Ma in particolare fu una cattiva stella per i geniali pittori d'Italia, nel XV e XVI secolo, che dovessero, nella stretta cerchia in cui erano arbitrariamente ridotti per la scelta dei soggetti, appigliarsi a miserie di ogni sorta; giacché il Nuovo Testamento, per la sua parte storica, è per la pittura quasi ancor più sfavorevole dell'Antico, e la storia che ad esso segue dei martiri e dottori della Chiesa è un soggetto addirittura infelice. Tuttavia bisogna distinguere nel modo più netto dai quadri, il cui soggetto è la storia o la mitologia dell'ebraismo e del cristianesimo, quelli in cui lo spirito vero, ossia etico del cristianesimo viene rivelato all'intuizione dalla rappresentazione degli uomini che da

[1] In tedesco *Völkerwanderung*, cioè «migrazioni di popoli». [*N.d.C.*]

questo spirito sono penetrati. Queste rappresentazioni sono in effetti le opere più alte e ammirevoli dell'arte pittorica: ed esse sono anche riuscite solo ai maggiori maestri di quest'arte, specialmente a Raffaello e al Correggio, a quest'ultimo in particolare nei suoi primi quadri. Dipinti di questa specie non sono affatto da annoverare propriamente fra quelli storici, giacché per lo più non rappresentano nessun avvenimento, nessuna azione, ma sono semplici raggruppamenti di santi, del Redentore stesso, spesso ancora da bambino, con sua madre, con angeli ecc. Nei loro volti, specialmente negli occhi, vediamo l'espressione, il riflesso della conoscenza più perfetta, di quella cioè che non è rivolta alle cose singole, ma ha abbracciato perfettamente le idee, cioè tutta l'essenza del mondo e della vita. Questa conoscenza, reagendo in essi sulla volontà, non fornisce, come quell'altra, *motivi* per quest'ultima, ma è diventata, al contrario, un *quietivo* di ogni volere, e da questo è sorta la perfetta rassegnazione, che è lo spirito più profondo del cristianesimo come della saggezza indiana, l'abbandono di ogni volere, la rinuncia, l'annullamento della volontà e con essa di tutta l'essenza di questo mondo, dunque la redenzione. Così quei maestri dell'arte eternamente encomiabili espressero plasticamente nelle loro opere la suprema sapienza. E questo è il vertice di ogni arte, che, dopo aver seguito la volontà nella sua adeguata oggettità, le idee, per tutti i gradi, dai più bassi ai più alti, dove così variamente la muovono e ne dispiegano l'essenza prima le cause, poi gli stimoli e infine i motivi, termina da ultimo con la rappresentazione dello spontaneo annullamento di sé mediante l'unico grande quietivo, che gli proviene dalla più perfetta conoscenza della propria essenza.*

* Questo punto presuppone in tutto e per tutto, per la sua comprensione, il libro seguente.

§ 49

A fondamento di tutte le considerazioni da noi finora svolte sull'arte sta ogni volta la verità che oggetto dell'arte, la rappresentazione del quale è il fine dell'artista, e la conoscenza del quale deve quindi precedere la sua opera come germe ed origine, – è un'*idea*, nel senso di Platone, e assolutamente nient'altro. Non è la cosa singola, oggetto della comune percezione, e neanche il concetto, oggetto del pensiero razionale e della scienza. Benché idea e concetto abbiano qualcosa in comune in ciò, che entrambi rappresentano come unità una pluralità di cose reali, sarà tuttavia divenuta abbastanza chiara ed evidente, da ciò che nel primo libro si è detto del concetto e nel presente dell'idea, la grande diversità dell'uno dall'altra. Che però anche Platone abbia già inteso correttamente questa differenza, non lo affermerò affatto; al contrario, vari suoi esempi di idee e varie sue analisi di esse sono applicabili solamente ai concetti. Lasciamo stare intanto questa cosa così com'è e procediamo per la nostra strada, lieti ogni volta che ci troveremo a ricalcare le orme di un grande e nobile spirito, ma seguendo non le sue tracce, bensì la nostra meta. Il *concetto* è astratto, discorsivo, assolutamente indeterminato nella sua sfera, determinato solo quanto al limite di essa, attingibile e comprensibile a chiunque possegga la ragione, comunicabile con le parole senza ulteriore mediazione, interamente esaurito dalla sua definizione. L'*idea* invece, che si può definire al caso come adeguata rappresentante del concetto, è affatto intuitiva e, pur rappresentando un'infinita quantità di cose singole, è tuttavia sempre determinata; non viene mai conosciuta dall'individuo in quanto tale, ma solo da colui che si sia elevato, al di sopra di ogni volere e di ogni individualità, a puro soggetto del conoscere: cioè può essere attinta solo dal genio, e inoltre da colui che, per l'accrescimento della sua pura for-

za conoscitiva, prodotto per lo più dalle opere del genio, sia in una disposizione geniale; perciò non è comunicabile senz'altro, ma solo condizionatamente, in quanto l'idea colta e riprodotta nell'opera d'arte parla a ognuno solo in ragione del suo valore intellettuale; per questo proprio le opere più eccellenti di ogni arte, i prodotti più nobili del genio, sono destinati a rimanere per l'ottusa maggioranza degli uomini libri eternamente chiusi, e sono ad essa inaccessibili, da essa separati da un profondo abisso, né più né meno di come è inaccessibile alla plebe il commercio con i prìncipi. È vero che anche i più insulsi lasciano vigere, per la forza dell'autorità, le opere riconosciutamente grandi, per non tradire cioè la propria debolezza; ma in cuor loro essi rimangono sempre pronti ad esprimere su di esse il loro verdetto di condanna, non appena si lasci loro sperare di poterlo fare senza compromettersi, e in ciò poi gioiosamente si sfoga il loro odio a lungo trattenuto per ogni cosa grande e bella, che mai parlò a loro e che appunto perciò li umiliò, e per gli autori di esse. Giacché in genere per riconoscere e far valere volontariamente e liberamente il valore altrui, bisogna possederne di proprio. Su ciò si fonda la necessità della modestia nonostante ogni merito, come pure l'esaltazione sproporzionatamente grande di questa virtù, che sola, di tutte le sue sorelle, viene ogni volta aggiunta, da chiunque ardisca elogiare un uomo che si sia distinto in un qualsiasi modo, al suo elogio, per conciliare e placare la collera dei mediocri. Che altro mai è infatti la modestia se non finta umiltà, per mezzo della quale, in un mondo traboccante di bassa invidia, si vuol mendicare, per pregi e meriti, il perdono di coloro che non ne hanno? Giacché chi non se ne arroga, perché veramente non ne ha, non è modesto, ma soltanto onesto.

L'*idea* è l'unità frammentata nella pluralità in forza della forma temporale-spaziale della nostra apprensione intuitiva; invece il *concetto* è l'unità ristabilita dalla plura-

lità per mezzo dell'astrazione operata dalla nostra ragione: essa può essere definita *unitas post rem*, quella *unitas ante rem*. Infine la distinzione fra concetto e idea si può esprimere ancora per via di paragone dicendo: *il concetto* è come un serbatoio morto in cui, quel che vi si è posto, si trova realmente tutto insieme, ma da cui anche non si può riprendere (con giudizi analitici) più di quanto vi si è posto (con riflessione sintetica); *l'idea* invece sviluppa in colui che l'ha afferrata rappresentazioni che, rispetto al concetto suo omonimo, sono nuove; è come un organismo vivente, sviluppantesi e dotato di forza generativa, che produce ciò che non vi si trovava inscatolato.

In conseguenza di tutto ciò che si è detto, il concetto, pur essendo utile per la vita, e idoneo, necessario e fecondo per la scienza, è eternamente infruttuoso per l'arte. Invece l'idea còlta è la vera ed unica fonte di ogni opera d'arte autentica. Nella sua robusta originalità, essa viene attinta solo dalla vita stessa, dalla natura, dal mondo, e anche solo dal vero genio, o da chi sia per quel momento acceso fino alla genialità. Solo da tale diretto concepimento nascono opere pure, che portano in sé vita immortale. Appunto perché l'idea è e rimane intuitiva, l'artista non è consapevole *in abstracto* dell'intento e del fine della sua opera; davanti agli occhi egli non ha un concetto, bensì un'idea; quindi non sa rendere ragione del suo fare; lavora, come dice la gente, per mero sentimento e inconsapevolmente, anzi istintivamente. Invece imitatori, manieristi, *imitatores, servum pecus*, prendono le mosse in arte dal concetto: si notano ciò che in opere genuine piace ed è d'effetto, se lo fanno chiaro, lo afferrano nel suo concetto, cioè astrattamente, e poi lo imitano, apertamente o nascostamente, con abile studio. Succhiano, come piante parassite, il loro nutrimento dalle opere altrui e prendono, come i polpi, il colore del loro nutrimento. Anzi si potrebbe affermare, spingendosi ancor più in là nel

paragone, che essi sono come macchine che triturano bensì molto finemente e mescolano insieme ciò che vi si pone dentro, ma che non possono mai digerirlo, sicché le parti estranee si potrebbero sempre ritrovare, trascegliere dalla mescolanza e separare, mentre solo il genio è come il corpo organico, che assimila, trasforma e produce. Giacché viene sì educato e formato dai predecessori e dalle loro opere, ma fecondato viene solo dalla vita e dal mondo stesso direttamente, dall'impressione delle intuizioni; perciò anche la più alta cultura non danneggia mai la sua originalità. Tutti gli imitatori, tutti i manieristi afferrano l'essenza delle opere esemplari altrui nel loro concetto; ma i concetti non potranno mai infondere vita a un'opera. L'epoca, vale a dire la folla ottusa di ogni tempo, conosce solo concetti e si attacca ad essi, accogliendo perciò con rapido ed alto plauso le opere manierate; ma le medesime opere sono dopo pochi anni già indigeste, perché lo spirito del tempo, cioè i concetti dominanti, sono cambiati, quei concetti nei quali soltanto quelle potevano radicarsi. Solo le opere autentiche che sono attinte direttamente dalla natura, dalla vita, rimangono, come queste stesse, eternamente giovani e perpetuamente fresche. Giacché non appartengono a un'epoca, bensì all'umanità; e come esse appunto perciò furono accolte tiepidamente dalla loro epoca, a cui disdegnarono di conformarsi, e, rivelandone ogni volta in modo indiretto e negativo la confusione, furono riconosciute tardi e malvolentieri; così in compenso neanche possono invecchiare, e parlano con voce sempre fresca e sempre di nuovo giovane anche nei tempi più lontani: allora non sono neanche più esposte ad essere trascurate e misconosciute, essendo coronate e sanzionate dal plauso delle poche menti capaci di giudizio, che compaiono nei secoli isolate e rare* e

* *Apparent rari, nantes in gurgite vasto.*

depongono i loro voti, la cui somma lentamente crescente fonda l'autorità. E questa costituisce essa sola quel tribunale, a cui ci si riferisce quando ci si appella alla posterità. Esclusivamente questi singoli, che compaiono successivamente, lo sono; giacché la massa e la moltitudine della posterità sarà e rimarrà tanto storta e ottusa, quanto sempre fu e sempre è la massa e la moltitudine dei contemporanei. Si leggano i lamenti dei grandi spiriti di ogni secolo sui loro contemporanei: essi suonano sempre come se fossero di oggi; perché la razza umana è sempre la stessa. In ogni tempo e in ogni arte la maniera occupa il posto dello spirito, che è sempre e solo proprietà di pochi, mentre la maniera è il vecchio abito smesso dello spirito nella sua ultima apparizione. In conformità di tutto ciò, il plauso dei posteri viene di regola acquistato non altrimenti che a spese del plauso dei contemporanei, e viceversa.*

§ 50

Se dunque lo scopo di ogni arte è di comunicare l'idea contemplata, che appunto in tale mediazione operatane dallo spirito dell'artista, nella quale appare depurata e isolata da ogni elemento eterogeneo, diviene ormai comprensibile anche per colui che ha più debole ricettività e nessuna creatività, se inoltre il muovere dal concetto è in arte riprovevole, non potremo approvare che si destini intenzionalmente e dichiaratamente un'opera d'arte all'espressione di un concetto. È ciò che avviene con l'*allegoria*. Un'allegoria è un'opera d'arte che vuol dire qualcosa di diverso da ciò che rappresenta. Ma l'intuizione, quindi anche l'idea, esprime se stessa in modo

* Ved. cap. 34 del secondo volume.

immediato e assolutamente perfetto, e non abbisogna della mediazione di un'altra cosa da cui venir richiamata. Ciò che dunque, in questa maniera, viene richiamato e rappresentato attraverso qualcosa di affatto diverso, per non poter esso stesso essere portato davanti all'intuizione, è sempre un concetto. Con l'allegoria si rappresenta perciò sempre un concetto e per conseguenza lo spirito dello spettatore viene allontanato dall'idea intuitiva rappresentata e condotto ad un'altra affatto diversa, astratta, non intuitiva, che è completamente fuori dell'opera d'arte. Qui quadro o statua devono dunque fare ciò che fa già, soltanto molto più perfettamente, lo scritto. Ma quel che noi riconosciamo come fine dell'arte, la rappresentazione dell'idea afferrabile solo intuitivamente, non è qui il fine. Comunque, per ciò che qui ci si propone, non è neanche necessaria una grande perfezione dell'opera d'arte; basta che si veda quale deve essere la cosa perché, non appena viene trovata, lo scopo sia raggiunto e lo spirito venga condotto a una rappresentazione di tutt'altra natura, a un concetto astratto, che era il fine ricercato. Nelle arti figurative quindi le allegorie non sono altro che geroglifici: il valore artistico che esse possono del resto avere come rappresentazioni intuitive, spetta loro non come allegorie, ma come altra cosa. Che *La notte* di Correggio, *Il genio della fama* di Annibale Carracci, *Le ore* di Poussin siano quadri bellissimi, è da separare nettamente dal fatto che sono allegorie. Come allegorie non valgono più di un'iscrizione, anzi magari meno. Siamo qui riportati alla distinzione sopra fatta tra il significato reale e quello nominale di un quadro. Quello nominale è qui appunto l'allegoria in quanto tale, per esempio il genio della fama; il reale ciò che effettivamente è rappresentato: qui un bel giovinetto alato, con bei putti che gli volano intorno. Ciò esprime un'idea, ma questo si-

gnificato reale ha effetto solo in quanto si dimentichi quello nominale, allegorico; se si pensa a quest'ultimo, si abbandona l'intuizione e un concetto astratto occupa lo spirito; ma il passaggio dall'idea al concetto è sempre una caduta. Anzi quel significato nominale, quell'intento allegorico, arreca spesso danno al significato reale, alla verità intuitiva. Così ad esempio l'innaturale illuminazione nella *Notte* del Correggio, che, per bene che sia eseguita, è solo allegoricamente motivata e nella realtà impossibile. Anche se dunque un quadro allegorico ha valore artistico, quest'ultimo è del tutto staccato e indipendente da ciò che il quadro significa come allegoria. Una tale opera d'arte serve a due fini contemporaneamente, cioè all'espressione di un concetto e all'espressione di un'idea. Solo quest'ultimo può essere un fine artistico; l'altro è un fine estraneo, è il giocoso diletto di far tenere contemporaneamente a un quadro ufficio di iscrizione, come geroglifico, inventato a favore di coloro a cui la vera e propria essenza dell'arte non potrà mai dir nulla. In tal modo è come se un'opera d'arte fosse insieme un utile strumento, nel qual caso anche serve a due fini: come per esempio una statua che sia insieme candelabro o cariatide, o un bassorilievo che sia insieme lo scudo d'Achille. I puri amanti dell'arte non approveranno né l'una né l'altra cosa. Per la verità un quadro allegorico può anche proprio in tale qualità produrre sull'animo viva impressione, ma la stessa cosa farebbe allora anche, nelle stesse condizioni, un'iscrizione. Per esempio se nell'animo di un uomo è radicato in modo durevole e saldo il desiderio della fama, in quanto egli considera senz'altro la fama sua legittima proprietà, che gli viene negata solo finché egli non abbia prodotto i documenti del suo possesso, e questi viene poi davanti al *Genio della fama* con le sue corone di alloro: tutto il suo animo ne sarà infervorato e la sua

energia chiamata all'attività. Ma la stessa cosa accadrebbe anche se egli scorgesse improvvisamente la parola «fama» grande e chiara sulla parete. Oppure se un uomo ha reso nota una verità che è importante o come massima per la vita pratica o come scoperta per la scienza, senza però trovare credito. Allora un quadro allegorico, che rappresenti il tempo e mostri come esso sollevi il velo e faccia vedere la verità nuda, avrà grande effetto su di lui. Ma la stessa cosa farebbe anche il motto: *Le temps découvre la verité*. Giacché ciò che qui propriamente fa effetto è sempre e solo il pensiero astratto, non la cosa intuita.

Ma se, in conformità di quanto s'è detto, l'allegoria è nell'arte figurativa una tendenza viziosa, che serve uno scopo del tutto estraneo all'arte, essa diviene poi assolutamente insopportabile quando svia al punto che la rappresentazione di interpretazioni grette, forzate e introdotte arbitrariamente cade nella sciocchezza. Di tal genere è per esempio la tartaruga usata per alludere alla ritrosia femminile; il guardarsi in seno sotto il vestito della Nemesi, per significare che essa vede anche ciò che è celato; e l'interpretazione del Bellori, secondo cui Annibale Carracci ha vestito la Voluttà con un abito giallo, perché ha voluto significare che le sue gioie appassiscono subito e divengono gialle come la paglia. Quando infine tra la cosa rappresentata e il concetto con essa significato non c'è assolutamente nessun legame fondato sulla sussunzione sotto quel concetto, o sull'associazione di idee, e invece segno e cosa significata sono uniti in modo del tutto convenzionale, con assunzione positiva, prodotta a caso: allora chiamo questa sottospecie dell'allegoria *simbolo*. Così la rosa è simbolo della discrezione, l'alloro simbolo della gloria, la palma simbolo della vittoria, la conchiglia simbolo del pellegrinaggio, la croce simbolo della religione cristiana.

Vi rientrano direttamente anche tutte le significazioni dirette dei semplici colori, come il giallo quale colore della falsità e il blu quale colore della fedeltà. Simboli del genere possono riuscire spesso utili nella vita, ma il loro valore è estraneo all'arte; essi sono da considerarsi in tutto come i geroglifici o addirittura come la scrittura cinese, e stanno in realtà in una sola classe con gli stemmi, con la frasca che indica un'osteria, con la chiave da cui si riconoscono i ciambellani, o con il grembiule di cuoio da cui si riconoscono i minatori. Quando infine certi personaggi storici o mitici o certi concetti personificati vengono resi riconoscibili mediante simboli stabiliti una volta per tutte, questi simboli sarebbero da chiamarsi propriamente *emblemi*; tali sono gli animali degli evangelisti, la civetta di Minerva, il pomo di Paride, l'àncora della Speranza ecc. Tuttavia s'intendono per emblemi per lo più quelle rappresentazioni simboliche semplici e spiegate da un motto, che servono a illustrare una verità morale, e di cui esistono grandi raccolte, ad opera di J. Camerarius, Alciatus ed altri: esse attuano il passaggio all'allegoria poetica, di cui si parlerà in seguito. La scultura greca si rivolge all'intuizione, perciò è *estetica*; quella indostana si rivolge al concetto, quindi è meramente *simbolica*.

Questo giudizio sull'allegoria, fondato sulle considerazioni sull'intima essenza dell'arte da noi finora svolte e con esse perfettamente coerente, è proprio l'opposto della posizione di Winckelmann. Questi, lontanissimo dal dichiarare, come noi, l'allegoria qualcosa che è assolutamente estraneo allo scopo dell'arte e spesso lo disturba, ne sostiene dappertutto le parti, anzi pone addirittura (*Opere*, vol. I, p. 55 sg.) il supremo fine dell'arte nella «rappresentazione di concetti generali e di cose non percepibili coi sensi». Libero ciascuno di aderire all'una o all'altra concezione. Soltanto

che a me, davanti a questa e a simili vedute di Winckelmann concernenti la vera e propria metafisica del bello, si fece chiarissima la verità che si può avere la più grande sensibilità e il giudizio più giusto del bello artistico, senza tuttavia essere in grado di dar conto in modo astratto e propriamente filosofico dell'essenza del bello e dell'arte, appunto come si può essere nobilissimi e virtuosissimi ed avere una coscienza delicatissima, che decide nei singoli casi con l'esattezza di un saggiuolo, senza perciò essere in grado di approfondire filosoficamente e di esporre *in abstracto* il significato etico delle azioni.

In tutt'altro rapporto sta invece l'allegoria con la *poesia* che non con le arti figurative, e benché qui essa sia riprovevole, là essa è ammissibilissima e opportuna. Giacché nelle arti figurative conduce dall'intuizione data, oggetto proprio di ogni arte, a pensieri astratti, mentre nella poesia il rapporto è rovesciato: qui ciò che è dato direttamente con le parole è il concetto, e il fine prossimo è sempre di condurre da questo all'intuizione, la cui rappresentazione deve essere intrapresa dalla fantasia dell'ascoltatore. Se nelle arti figurative si è condotti da ciò che è immediatamente dato a un'altra cosa, questa dev'essere sempre un concetto, perché qui solo l'astratto non può essere dato immediatamente, mentre un concetto non può mai essere l'origine, e la sua comunicazione mai lo scopo, di un'opera d'arte. Invece nella poesia il concetto è il materiale, il dato immediato, che si può quindi benissimo lasciar stare per evocare un'intuizione totalmente diversa, in cui il fine venga raggiunto. Nel contesto di una poesia può essere indispensabile più d'un concetto o pensiero astratto, che nondimeno di per sé e immediatamente non sia affatto suscettibile di essere reso intuitivamente; viene allora spesso reso intuibile per mezzo di qualche esempio che possa essere

sussunto sotto di esso. Una tal cosa accade già in ogni espressione traslata, e accade in ogni metafora, similitudine, parabola e allegoria, che si distinguono tutte solo per la lunghezza ed ampiezza della loro descrizione. Per tale ragione nelle arti oratorie similitudini e allegorie sono di ottimo effetto. In che modo bello dice Cervantes del sonno, per significare che esso ci sottrae a tutti i dolori fisici e morali, che «esso è un mantello che ricopre tutto l'uomo». In che modo bello Kleist esprime allegoricamente il pensiero che i filosofi e gli scienziati illuminano il genere umano, nel verso:

> Quelli, la cui notturna lampada
> rischiara tutta la terra.[1]

Con che forza e chiarezza descrive Omero Ate apportatrice di sventura quando dice: «ella ha piedi delicati, perché non calpesta la dura terra, ma si aggira solo su per le teste degli uomini» (*Il.*, XIX, 91). Quanto fu efficace la favola di Menenio Agrippa dello stomaco e delle membra sul popolo romano fuoruscito. Con quanta bellezza esprime Platone la già ricordata allegoria della caverna, all'inizio del settimo libro della *Repubblica*, un dogma filosofico massimamente astratto. È del pari da considerare una profonda allegoria di tendenza filosofica la favola di Persefone, che, per aver assaggiato una melagrana nel mondo inferno, cade in balìa di esso. Questo diviene particolarmente evidente nella trattazione di questa favola, superiore ad ogni lode, che Goethe ha intrecciato come episodio nel *Trionfo della sensibilità*.[2] Tre ampie opere allegori-

[1] *Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet.*

[2] Goethe fece ciò per un capriccio «sacrilego», come lo chiama. Aveva già pubblicato il dramma *Proserpina* (nome latino di Persefone) a parte nel *Deutscher Merkur* (1778). [*N.d.C.*]

che mi sono note: una, apertamente e dichiaratamente tale, è l'incomparabile *Criticón* di Baldassar Gracían, che consiste in un grande e ricco tessuto di allegorie fra loro intrecciate e sommamente ingegnose, che servono qui a rivestire gaiamente delle verità morali; a queste egli conferisce appunto in tal modo la più grande evidenza, facendoci stupire con la ricchezza delle sue invenzioni. Due allegorie mascherate sono invece il *Don Chisciotte* e il *Gulliver a Lilliput*. Il primo allegorizza la vita di ogni uomo che non voglia solo preoccuparsi del proprio benessere personale come gli altri, ma persegua un fine oggettivo, ideale, che si è impadronito del suo pensiero e della sua volontà; per il che poi certo viene guardato in questo mondo come un essere strano. Nel *Gulliver* bisogna solo prendere in senso spirituale tutto ciò che è materiale, per vedere che cosa il *satirical rogue*,[1] come lo chiamerebbe Amleto, abbia con esso voluto dire. Essendo dunque sempre il concetto, per l'allegoria poetica, il dato che questa vuol rendere intuitivo con un'immagine, essa può benissimo, talvolta, venir espressa o sostenuta con un'immagine dipinta. Non per questo però quest'ultima viene considerata opera d'arte figurativa, bensì solo un geroglifico indicativo, né accampa pretese di valore pittorico, ma solo di valore poetico. Di tale specie è quella bella vignetta allegorica di Lavater, che è destinata ad avere un effetto così rincuorante su ogni nobile propugnatore di verità: una mano che, sorreggendo una fiaccola, viene punta da una vespa, mentre su nella fiamma bruciano dei moscerini; con in basso il motto:

[1] «Briccone satirico». Amleto usa questa espressione parlando con Polonio, *Amleto*, II, 2. [*N.d.C.*]

E benché abbruciacchi l'ala al moscerino,
Faccia scoppiare il capo e tutto il suo cervellino,
La luce rimane la luce!
E sebbene la vespa più rabbiosa mi punga,
Non lascio lo stesso la luce.[1]

Qui va ricordata inoltre quella lapide con il lume spento dal soffio e fumigante, con sotto la scritta:

Quando è spenta divien palese se era
Di sego una candela oppur di cera.[2]

Di questa specie è infine un albero genealogico tedesco antico, su cui l'ultimo rampollo di una ramificatissima famiglia espresse la risoluzione di condurre a termine la propria vita in assoluta continenza e castità e quindi di far estinguere la propria stirpe, col ritrarre se stesso accanto alla radice dell'albero dai molti rami, nell'atto di recidere con le forbici l'albero sopra di sé. Vi appartengono in genere i simboli sopra menzionati, detti di solito emblemi, che si potrebbero anche definire brevi favole dipinte con morale espressa. Le allegorie di questa specie sono sempre da annoverare fra quelle poetiche, non fra quelle pittoriche, e proprio per questo sono giustificate; la rappresentazione figurata anche rimane qui sempre un accessorio, e da essa non si richiede se non che presenti la cosa in modo riconoscibile. Ma come nelle arti figurative, così anche nella poesia l'allegoria trapassa nel simbolo

[1] *Und ob's auch der Mücke den Flügel versengt,*
Den Schädel und all sein Gehirnchen zersprengt;
Licht bleibet doch Licht!
Und wenn auch die grimmigste Wespe mich sticht,
Ich lass' es doch nicht.
[2] *Wann's aus ist, wird es offenbar,*
Ob's Talglicht, oder Wachslicht war.

quando fra quello che è rappresentato intuitivamente e l'astrazione da ciò significata non c'è nesso che non sia arbitrario. Poiché appunto ogni simbolismo poggia in fondo su una convenzione, il simbolo ha, fra gli altri svantaggi, anche questo, che col tempo il suo significato viene dimenticato ed esso ammutolisce del tutto. Chi indovinerebbe mai, se non lo si sapesse, perché il pesce è simbolo del cristianesimo? Solo uno Champollion, giacché esso è in tutto e per tutto un geroglifico fonetico. E perciò ora l'Apocalisse di Giovanni ci sta innanzi, come allegoria poetica, all'incirca come i rilievi con l'iscrizione *magnus deus sol Mithra*, su cui si continua a interpretare.*

§ 51

Se ora, con le considerazioni finora svolte sull'arte in generale, ci volgiamo dalle arti figurative alla *Poesia*, non dubiteremo che anch'essa abbia il fine di manifestare le idee, i gradi di oggettivazione della volontà, e di comunicarle all'ascoltatore con la chiarezza e vivacità con cui le colse l'animo poetico. Le idee sono essenzialmente intuitive: se quindi nella poesia ciò che viene immediatamente comunicato con le parole sono soltanto concetti astratti, è tuttavia palese l'intento di far intuire all'ascoltatore, nelle parole che rappresentano questi concetti, le idee della vita, il che può avvenire solo con l'ausilio della sua stessa fantasia. Ma per mettere in moto quest'ultima in conformità dello scopo, i concetti astratti, che sono il materiale immediato della poesia come della più arida prosa, devono venire così combinati che le loro sfere si intersechino in maniera che nessuno di essi possa persistere nella sua astratta generalità; e in luogo di essa si

* Ved. cap. 36 del secondo volume.

presenti invece alla fantasia un'immagine che li rappresenti intuitivamente, e che poi le parole del poeta modifichino sempre più secondo il suo intento. Come il chimico ottiene da liquidi pienamente chiari e trasparenti, con l'unirli, precipitati solidi, così il poeta sa per così dire far precipitare dall'astratta, trasparente generalità dei concetti, con la maniera in cui li combina, il concreto, l'individuale, la rappresentazione intuitiva. Perché solo intuitivamente l'idea viene conosciuta; ma la conoscenza dell'idea è lo scopo di tutta l'arte. La maestria nella poesia, come nella chimica, rende capaci di ottenere ogni volta proprio il precipitato che ci si ripromette. A questo scopo servono i molti epiteti nella poesia, con i quali la generalità di ogni concetto viene ristretta, sempre più, fino all'intuibilità. Omero unisce quasi ad ogni sostantivo un aggettivo, il cui concetto interseca la sfera del primo concetto, restringendola subito considerevolmente, per il che già tanto più si accosta all'intuizione. Per esempio:

Ἐν δ'ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελιοιο,
Ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.

(*Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,*
Trahens noctem nigram super almam terram.)[1]

E

Dal cielo azzurro spira un dolce vento,
Tacito il mirto ed alto sta l'alloro.[2]

[1] La luce risplendente del sole calò nell'Oceano,
Traendo la nera notte sull'alma terra.
Omero, *Iliade*, VIII, 485-486 [*N.d.C.*]

[2] *Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht,*
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht,
Goethe, *Mignon*, 3-4, in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (Gli anni di apprendistato di Guglielmo Meister), libro III, cap. I. [*N.d.C.*]

fa precipitare davanti alla fantasia, da pochi concetti, tutta la delizia del clima meridionale.

Ausiliari del tutto particolari della poesia sono il ritmo e la rima. Del loro effetto incredibilmente potente non so dare nessun'altra spiegazione se non che, attraverso di essi, le forze della nostra immaginazione, essenzialmente legate al tempo, hanno acquistato una particolarità, in virtù della quale noi seguiamo e per così dire consoniamo intimamente con ogni rumore regolarmente ritornante. In tal modo dunque ritmo e rima divengono da un lato un mezzo per vincolare la nostra attenzione, in quanto seguiamo più volentieri la recitazione, e dall'altro nasce in noi, per essi, una consonanza cieca, precedente ad ogni giudizio, con ciò che viene recitato, per cui esso acquista una certa enfatica forza di convinzione, indipendente da qualsiasi ragionamento.

In virtù dell'universalità della materia, di cui la poesia si serve per comunicare le idee, e quindi dei concetti, l'estensione del suo dominio è grandissima. Con essa si possono rappresentare tutta la natura, le idee di tutti i gradi, giacché essa, a seconda dell'idea da comunicare, procede ora descrivendo, ora raccontando, ora rappresentando direttamente in forma drammatica. E se, nella rappresentazione dei gradi inferiori di oggettità della volontà, l'arte figurativa per lo più la supera, poiché la natura priva di conoscenza e anche la natura meramente animale rivelano, in un unico momento ben colto, quasi tutta la loro essenza; per contro l'uomo, in quanto si esprime non solamente attraverso la sua figura e l'espressione del suo volto, ma anche attraverso una catena di azioni e di pensieri e affetti che le accompagnano, è l'oggetto principale della poesia, che non è in ciò eguagliata da nessun'altra arte, perché qui giova ad essa la progressione, che manca alle arti figurative.

La rivelazione di quell'idea che è il massimo grado

di oggettità della volontà, la rappresentazione dell'uomo nella serie coerente delle sue aspirazioni ed azioni, è dunque il grande soggetto della poesia. Certo anche l'esperienza, anche la storia insegnano a conoscere l'uomo; tuttavia più spesso *gli uomini* che non *l'uomo*: cioè dànno ragguagli empirici sul comportamento reciproco degli uomini, donde scaturiscono regole per la propria condotta, più che non facciano penetrare sguardi profondi nell'intima essenza dell'uomo. Ciò nonostante, neanche quest'ultima rimane affatto da esse esclusa. Ma ogni volta che è la stessa essenza dell'umanità che ci si dischiude nella storia o nella propria esperienza, noi avremo colto questa e lo storico quella già con occhi di artisti, già poeticamente, ossia secondo l'idea e non secondo il fenomeno, secondo l'essenza intima e non secondo le relazioni. L'esperienza propria è condizione imprescindibile per la comprensione della poesia come della storia; perché è per così dire il vocabolario della lingua che entrambe parlano. Ma la storia sta alla poesia come la ritrattistica alla pittura di storie: quella rende il vero nel particolare, questa il vero nell'universale; quella ha la verità del fenomeno, e la può documentare in base ad esso, questa ha la verità dell'idea, che non si può trovare in nessun fenomeno singolo, ma che parla in tutti. Il poeta rappresenta con scelta e intenzione caratteri significativi in situazioni significative; lo storico prende entrambi come vengono. Anzi egli non deve considerare e trascegliere i fatti e le persone in base alla loro importanza intima, genuina, esprimente l'idea, bensì in base all'importanza esterna, apparente, relativa, rilevante in rapporto alle concatenazioni, alle conseguenze. Non deve considerare niente in sé e per sé, per il suo carattere e la sua espressione essenziali, ma deve considerare tutto secondo la relazione, nella concatenazione e nell'influsso su ciò che

segue, anzi particolarmente sulla propria epoca. Per questo non trascurerà un'azione poco importante, anzi in sé comune, di un re: perché ha conseguenze e influsso. Non vanno invece da lui menzionate azioni altamente significative di singoli individui eccellentissimi, se non hanno conseguenze, se non hanno influsso. Giacché la sua trattazione segue il principio di ragione e coglie il fenomeno, di cui quello è la forma. Il poeta invece coglie l'idea, l'essenza dell'umanità, fuori di ogni relazione, fuori di ogni tempo, l'adeguata oggettità della cosa in sé nel suo grado più alto. Benché dunque neanche nel suddetto modo di considerare necessario allo storico l'essenza intima, la significatività dei fenomeni, il nocciolo di tutte quelle bucce, possano mai andare del tutto perduti e si lascino ancora trovare e conoscere almeno da colui che li cerca; tuttavia, quello che è significativo in sé e non nella relazione, il vero e proprio spiegamento dell'idea, si troverà di gran lunga più esattamente e chiaramente nella poesia che nella storia, e a quella perciò sarà da attribuire, per paradossale che suoni, molta più schietta, autentica, interiore verità che non a questa. Lo storico, infatti, deve seguire gli avvenimenti individuali esattamente secondo la vita, quale si svolge nel tempo per le catene variamente intrecciate delle cause e degli effetti; ma non può a tal fine possedere tutti i dati, aver tutto visto o tutto esplorato: viene in ogni momento abbandonato dall'originale del suo quadro, oppure uno falso si sostituisce a quello vero, e ciò tanto spesso, che io credo di poter supporre che in ogni storia vi sia molto più di falso che di vero. Invece il poeta ha colto l'idea dell'umanità da qualche lato determinato, che vuole appunto rappresentare, è l'essenza del suo stesso «io» ciò che in essa gli si oggettiva; la sua conoscenza è, come sopra ho spiegato in occasione della scultura, metà *a priori*: il

suo modello gli sta davanti alla mente saldo, distinto, chiaramente illuminato, e non lo può abbandonare; quindi egli ci mostra nello specchio del suo spirito l'idea pura e distinta, e la sua descrizione è, fin nei minimi particolari, vera come la vita stessa.* I grandi storici antichi sono perciò nei particolari, dove i dati li abbandonano, per esempio nei discorsi dei loro eroi, poeti; anzi tutto il loro modo di trattare la materia si avvicina all'epica; ma ciò appunto conferisce unità alle loro rappresentazioni e fa sì che essi serbino l'intima verità anche là dove quella esterna non era loro accessibile o era addirittura falsificata; e se prima abbiamo parago-

* S'intende che io parlo sempre ed esclusivamente del tanto raro, grande, autentico poeta e a nessuno mi riferisco meno che a quell'insulsa frotta di poeti mediocri, facitori di rime ed escogitatori di fole, che specie oggigiorno tanto lussureggia in Germania, ma a cui bisognerebbe gridare incessantemente nelle orecchie da tutte le parti:

Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Di, non concessere columnae.[1]

È addirittura degno di seria considerazione quale quantità di tempo e di carta propri ed altrui venga sciupata da questo sciame di poeti mediocri e quanto sia dannoso il loro influsso, in quanto il pubblico da una parte sempre è proteso al nuovo e dall'altra addirittura ha da natura più inclinazione a ciò che è falso e triviale, come ciò che gli è più congeniale; quindi quelle opere dei mediocri lo distolgono e lo tengono lontano dai veri capolavori e dalla cultura che con essi acquisterebbero, e per conseguenza, operando proprio contro il favorevole influsso dei genî, rovinano sempre più il gusto e impediscono all'epoca di progredire. Perciò critica e satira dovrebbero, senza alcuna indulgenza e pietà, frustare i poeti mediocri, finché essi non fossero condotti, per il loro stesso bene, a impiegare il loro ozio leggendo cose buone piuttosto che scrivendone di cattive. Giacché se l'acciarpamento dei poetastri mandò persino il mite dio delle muse in un furore tale da fargli scorticare Marsia, non vedo su che cosa la poesia mediocre possa fondare le sue pretese alla tolleranza.

[1] D'esser mediocri ai poeti
Non lo concessero né gli uomini, né gli dèi, né le colonne.
Orazio, *Ars poetica*, 372-373. [*N.d.C.*]

nato la storia alla ritrattistica, in contrapposizione alla poesia, che corrisponderebbe alla pittura di storie, troviamo che il detto di Winckelmann, che il ritratto dev'essere l'ideale dell'individuo, è seguito anche dagli storici antichi, dato che essi rappresentano il particolare in modo da farne risultare il lato dell'idea dell'umanità che si esprime in esso; i moderni invece, pochi eccettuati, danno per lo più solo «un cesto di immondizie e un ripostiglio, e al massimo un'azione capitale e di stato».* Chi dunque vuol conoscere l'umanità, nella sua intima essenza identica in tutti i fenomeni e gli sviluppi, nella sua idea, a costui le opere dei poeti grandi e immortali mostreranno un'immagine molto più fedele e chiara di quel che possano mai fare gli storici: giacché anche i migliori fra questi, come poeti non sono di gran lunga i primi e nemmeno hanno mano libera. La relazione fra gli uni e gli altri, a questo riguardo, la si può illustrare anche con la seguente similitudine. Il mero, puro storico, che lavora soltanto in base ai dati, è come uno che, senza alcuna cognizione di matematica e in base a figure fortuitamente rinvenute, ne indaghi le relazioni con misurazioni, il cui dato empiricamente trovato è quindi affetto da tutti gli errori della figura disegnata; il poeta invece è come il matematico, che quelle relazioni le costruisce *a priori*, in pura intuizione, enunciandole non come la figura disegnata le ha realmente, bensì come esse sono nell'idea che il disegno deve rendere sensibile. Per questo dice Schiller:

Ciò che non è stato mai e in nessun luogo,
Ciò soltanto non invecchia mai.[1]

* Goethe, *Faust*, I, 582-583. [*N.d.C.*]

[1] *Was sich nie und nirgends hat begeben,*
Das allein veraltet nie.

Devo anzi, riguardo alla conoscenza dell'essenza dell'umanità, attribuire alle biografie, specialmente alle autobiografie, un valore maggiore che non alla storia vera e propria, almeno com'essa viene di solito trattata. Da un lato cioè in quelle i dati si possono raccogliere con maggiore esattezza e completezza che non in questa; dall'altro agiscono, nella storia vera e propria, non tanto uomini quanto popoli ed eserciti, e gli individui che tuttavia vi figurano appaiono a tanta distanza, con tanti altri personaggi e così gran seguito, per di più avvolti in rigidi abiti di Stato o in pesanti, flessibili corazze, che è davvero difficile riconoscere, attraverso tutto ciò, il moto umano. Invece la vita di un individuo descritta fedelmente mostra, in una sfera ristretta, il modo di agire degli uomini in tutte le sue sfumature e forme, l'eccellenza, la virtù e perfino la santità di alcuni, l'insensatezza, la bassezza e la malizia dei più e la scelleratezza di molti. In ciò è infatti del tutto indifferente, sotto l'aspetto qui unicamente considerato, cioè in rapporto al significato intimo dei fatti, che gli oggetti, intorno ai quali si aggira l'azione, siano, considerati relativamente, piccolezze o cose di grande importanza, masserie o regni; giacché tutte queste cose, di per sé senza importanza, ne acquistano solo in quanto e per il fatto che la volontà venga da esse mossa. Solo per la sua relazione con la volontà il motivo ha significato; mentre la relazione che essa ha come cosa con altre cose simili non viene affatto in considerazione. Come un cerchio di un pollice di diametro e uno di quaranta milioni di miglia di diametro hanno esattamente le stesse proprietà geometriche, così i fatti e la storia di un villaggio e quelli di un regno sono, nell'essenziale, gli stessi; e dall'uno come dall'altro si può studiare e conoscere l'umanità. Anche si ha torto di credere che le autobiografie siano piene di inganni e di finzioni. Anzi il mentire (sebbene dappertutto possibile) vi è forse più

difficile che altrove. La finzione è facile al massimo nella semplice conversazione; anzi essa è in fondo già più difficile, per paradossale che suoni, in una lettera, perché qui l'uomo, abbandonato a se stesso, guarda in sé e non all'esterno, accosta a sé con difficoltà ciò che gli è estraneo e lontano e non ha davanti agli occhi il criterio dell'impressione sull'altro; quest'altro per contro, con calma, in una disposizione estranea allo scrivente, scorre la lettera, la legge ripetute volte e in tempi diversi, e così scopre facilmente l'intenzione nascosta. Un autore lo si conosce anche come uomo nel modo più facile dal suo libro, perché tutte queste condizioni agiscono qui in modo ancora più forte e durevole, e dissimularsi in una autobiografia è tanto difficile, che non ce n'è forse una sola che non sia in complesso più vera di qualsiasi altra storia scritta. L'uomo che annota la sua vita la domina con lo sguardo in lungo e in largo, ciò che è particolare si rimpicciolisce, ciò che è vicino si allontana, ciò che è lontano ritorna vicino, i riguardi vengono meno: egli siede in confessione con se stesso e vi si è posto liberamente; lo spirito della menzogna non lo ghermisce qui tanto facilmente, perché c'è in ogni uomo anche un'inclinazione alla verità, che dev'essere sempre vinta per ogni menzogna, e che appunto qui ha assunto una posizione straordinariamente forte. La relazione fra biografia e storia può essere resa evidente dal seguente paragone. La storia ci mostra l'umanità come la vista da un alto monte ci mostra la natura: vediamo molte cose tutte in una volta, ampie distese, grandi masse; ma niente si fa distinto né riconoscibile in tutta la sua vera e propria essenza. Invece il racconto della vita del singolo ci mostra l'uomo così come noi conosciamo la natura passeggiando fra i suoi alberi, le sue piante, le sue rocce e le sue acque. Ma come dalla pittura di paesaggio, in cui l'artista ci fa vedere la natura coi suoi occhi, ci viene molto facilitata la cono-

scenza delle idee di essa e lo stato, richiesto per tale conoscenza, del conoscere puro e privo di volontà; così, per la rappresentazione delle idee che possiamo cercare nella storia e nella biografia, l'arte poetica ha moltissimo in più rispetto ad entrambe; giacché anche qui il genio ci tiene davanti lo specchio chiarificatore, in cui tutto ciò che è essenziale e significativo ci viene incontro raccolto insieme e messo nella luce più chiara, mentre ciò che è casuale ed eterogeneo è scartato.*

La rappresentazione dell'idea dell'umanità che incombe al poeta, egli la può poi eseguire o in modo che colui che viene rappresentato sia a un tempo anche colui che rappresenta: e questo avviene nella poesia lirica, nella canzone vera e propria, dove il poeta vivamente fissa e descrive solo il proprio stato, e dove perciò, dato l'argomento, è essenziale a questo genere una certa soggettività; – o invece colui che rappresenta è del tutto diverso da colui che viene rappresentato, come in tutti gli altri generi, dove più o meno colui che rappresenta si nasconde, e da ultimo sparisce del tutto, dietro colui che viene rappresentato. Nella romanza colui che rappresenta esprime in qualcosa il proprio stato anche con il tono e l'andamento dell'insieme: molto più oggettiva della canzone, essa ha dunque ancora qualcosa di soggettivo, mentre questo sparisce già di più nell'idillio, ancor più nel romanzo, quasi del tutto nella vera e propria epica, e fino alla sua ultima traccia infine nel dramma, che è il genere di poesia più oggettivo e in più d'un riguardo più perfetto, oltre che più difficile. Il genere lirico è appunto perciò il più facile, e sebbene l'arte appartenga normalmente al così raro genio verace, anche un uomo in complesso non eminentissimo può, se in effetti per un forte stimolo esterno un qualche entusiasmo accresca le sue

* Ved. cap. 38 del secondo volume.

forze spirituali, mettere insieme una bella canzone: giacché a tal uopo non occorre se non una viva intuizione del proprio stato in un momento esagitato. Ciò dimostrano molte canzoni isolate di individui rimasti per il resto sconosciuti, in particolare le canzoni popolari tedesche, di cui abbiamo un'eccellente raccolta nel *Corno magico*,* e così pure innumerevoli canzoni popolari d'amore e d'altro in tutte le lingue. Infatti cogliere e dar corpo nella canzone alla disposizione del momento è tutto ciò che questo genere poetico può fare. Tuttavia nella poesia lirica dei veri poeti si riflette l'intima essenza di tutta l'umanità, e tutto ciò che milioni di uomini passati, presenti e futuri hanno sentito e sentiranno nelle stesse situazioni, perché sempre ritornanti, trova in essa la sua espressione adeguata. Poiché quelle situazioni, per il loro costante ritornare, appunto come l'umanità stessa, si presentano sempre di nuovo, suscitando sempre gli stessi sentimenti, le creazioni liriche dei veri poeti rimangono per millenni giuste, efficaci e fresche. Ma se il poeta è in genere l'uomo universale, tutto ciò che ha mosso il cuore di un qualsiasi uomo, e ciò che la natura umana, in una qualsiasi situazione, produce da sé, ciò che in un qualsiasi luogo abita e cova in un petto umano, – è il suo tema e la sua materia; come inoltre tutto il resto della natura. Il poeta può quindi cantare la voluttà altrettanto che il misticismo, essere Anacreonte o Angelo Silesio, scrivere tragedie o commedie, rappresentare i sentimenti sublimi oppure quelli ordinari, – a capriccio e talento. Quindi nessuno può prescrivere al poeta di essere nobile ed elevato, moralmente pio, cristiano, o questo o quello, e ancor meno rim-

* *Des Knaben Wunderhorn* (Il corno magico del fanciullo), una raccolta di canti popolari tedeschi composti nel periodo che va dal Basso Medioevo al XVIII secolo, a cura di Achim von Arnim e Clemens Brentano (1804-1808). [*N.d.C.*]

proverargli di essere questo e non quello. Egli è lo specchio dell'umanità, e porta alla sua coscienza ciò che essa sente e fa.

Ma se ora osserviamo più da vicino l'essenza della canzone vera e propria, prendendo insieme ad esempi modelli eccellenti e in pari tempo puri, e non quelli che in qualche modo si avvicinano già a un altro genere, per esempio alla romanza, all'elegia, all'inno, all'epigramma ecc., troveremo che la particolare essenza della canzone in senso stretto è la seguente. È il soggetto della volontà, cioè il proprio volere, ciò che riempie la coscienza di colui che canta, spesso come un volere sciolto, appagato (gioia), ma ancora più spesso come un volere impedito (duolo), sempre come affetto, passione, stato d'animo commosso. Ma oltre a ciò e insieme con ciò, il cantore diviene, alla vista della natura circostante, conscio di sé come soggetto del conoscere puro e privo di volontà, la cui imperturbabile, beata pace entra ora in contrasto con la foga del sempre limitato, sempre ancora bisognoso volere. Il sentimento di questo contrasto, di questo gioco alterno, è propriamente ciò che si esprime nell'insieme della canzone e ciò che costituisce in genere lo stato lirico. In questo per così dire il puro conoscere ci si fa accanto per liberarci dal volere e dalla sua stretta: noi lo seguiamo, ma solo per attimi: sempre di nuovo il volere, il ricordo dei nostri fini personali, ci strappa alla tranquilla contemplazione; ma sempre di nuovo anche ci strappa al volere il primo bel paesaggio, in cui ci si offre la conoscenza pura e scevra di volontà. Perciò nella canzone e nella disposizione lirica il volere (l'interesse personale per i fini) e la pura contemplazione della natura circostante vanno mirabilmente mescolati fra loro: si cercano e si immaginano relazioni fra l'uno e l'altra; la disposizione soggettiva, l'affezione della volontà comunica di rifles-

so il suo colore alla natura contemplata, e questa a sua volta a quella: la vera canzone è l'impronta di tutto questo stato d'animo così mescolato e diviso. Per rendersi comprensibile con esempi questa analisi astratta di uno stato lontanissimo da ogni astrazione, si può prendere in mano ciascuna delle immortali canzoni di Goethe: come particolarmente chiare a questo scopo ne raccomanderò solo alcune: *Il lamento del pastore*, *Benvenuto e commiato*, *Alla luna*, *Sul lago*, *Sentimento d'autunno*, e anche sono ottimi esempi le vere e proprie canzoni nel *Corno magico*, in modo affatto particolare quella che comincia: «O Brema, io ti dev'ora lasciare». Come parodia comica e calzante a puntino del carattere lirico mi sembra notevole una canzone di Voss, in cui egli descrive ciò che prova un copritetti ubriaco che cade da una torre, e che nel cadere fa l'osservazione molto estranea al suo stato, e quindi pertinente alla conoscenza libera da volontà, che l'orologio della torre segna le undici e mezzo in punto. Chi condivide con me l'esposta concezione dello stato lirico, concederà anche che esso rappresenta in realtà la conoscenza intuitiva e poetica di quella massima enunciata nel mio trattato sul principio di ragione, e anche già menzionata in quest'opera, che l'identità del soggetto del conoscere con quello del volere può esser detta il miracolo κατ'ἐξοχήν; sicché l'effetto poetico della canzone finisce col riposare in realtà sulla verità di quella massima. Nel corso della vita quei due soggetti, o, per parlare alla buona, la mente e il cuore, vanno sempre più distaccandosi: sempre più si separa il proprio sentimento soggettivo dalla propria conoscenza oggettiva. Nel bambino le due cose sono ancora del tutto confuse; egli quasi non sa distinguere sé dal suo ambiente, si confonde con esso. Nell'adolescente ogni percezione produce prima d'ogni cosa sentimento e stato d'animo,

anzi si mescola con questi; cosa che Byron ha espresso in maniera molto bella:

I live not in myself but I become
Portion of that around me; and to me
*High mountains are a feeling.**

Appunto perciò l'adolescente è tanto attaccato alla faccia intuitiva esterna delle cose; appunto perciò egli è buono solo per la poesia lirica, e solo l'uomo è buono per quella drammatica. Il vecchio lo si può al massimo immaginare come epico, come Ossian, Omero: giacché il raccontare appartiene al carattere del vecchio.

Nei generi poetici più oggettivi, specialmente nel romanzo, nell'epica e nel dramma, lo scopo: la rivelazione dell'idea dell'umanità, viene raggiunto in particolare con due mezzi: con la rappresentazione esatta e profonda di caratteri importanti e con l'invenzione di situazioni significative in cui essi si svolgono. Giacché come al chimico non solo incombe di rappresentare in modo puro e genuino gli elementi semplici e le loro principali combinazioni, ma anche di esporli all'influsso di quei reagenti per i quali le loro particolarità divengono chiaramente e cospicuamente visibili; così pure al poeta incombe non solo di presentarci con verità e fedeltà caratteri significativi, come la natura stessa, ma anche egli deve, affinché essi divengano per noi riconoscibili, portarli in quelle situazioni, in cui le loro particolarità si dispiegano completamente ed essi si presentano chiaramente, con contorni netti, e che si chiamano perciò situazioni significative. Nella vita reale e nella storia il caso produ-

* Io non vivo in me solo, ma divento
Parte di ciò che mi circonda; e per me
Alte montagne sono un sentimento.

ce solo di rado situazioni di questa qualità, ed esse vi stanno isolate, sperdute e coperte dalla moltitudine delle situazioni insignificanti. Il carattere costantemente significativo delle situazioni distingue il romanzo, l'epica e il dramma dalla vita reale, altrettanto che la combinazione e la scelta di caratteri significativi. In entrambe le cose la più rigorosa verità è però condizione indispensabile della loro efficacia, e la mancanza di unità nei caratteri, la loro contraddittorietà rispetto a se stessi o rispetto all'essenza dell'umanità in genere, come anche l'impossibilità o l'inverosimiglianza ad essa prossima nei fatti, sia pure solo in circostanze secondarie, offendono nella poesia altrettanto delle figure mal disegnate o delle prospettive false o della luce mal distribuita nella pittura; giacché noi esigiamo, là come qua, lo specchio fedele della vita, dell'umanità, del mondo, soltanto fatto limpido dalla rappresentazione e reso significativo dalla composizione. Poiché lo scopo di tutte le arti è solo uno, la rappresentazione delle idee, e la loro distinzione essenziale consiste solo nello stabilire quale grado di oggettivazione della volontà è l'idea da rappresentare, secondo la qual cosa si determina a sua volta il materiale della rappresentazione; anche le arti più lontane fra loro si illustrano le une con le altre per via di paragone. Così, ad esempio, per cogliere compiutamente le idee che si esprimono nell'acqua, non è sufficiente vederla nel placido stagno e nel fiume che scorre regolarmente; quelle idee si dispiegano del tutto solo quando l'acqua appare in tutte le circostanze e impedimenti che, agendo su di essa, fanno sì che essa manifesti appieno tutte le sue proprietà. Per questo noi la troviamo bella quando precipita, rumoreggia, spumeggia, salta ancora in alto, o quando nel cadere si polverizza, o infine, artificialmente costretta, s'innalza come un raggio. Così, in diverse circostanze diversamente mostrandosi, essa afferma

però sempre fedelmente il proprio carattere. Per essa è altrettanto naturale schizzare in alto che posare specchiando; è subito pronta all'una come all'altra cosa, solo che se ne presentino le circostanze. Ciò che dunque l'artista dell'idraulica fa in questo caso con la materia liquida, l'architetto lo fa con quella solida, e la stessa cosa fa il poeta epico o drammatico con l'idea dell'umanità. Lo svolgimento e la chiarificazione dell'idea che si esprime nell'oggetto di ogni arte, della volontà che si oggettiva in ogni grado, è questo lo scopo comune di tutte le arti. La vita dell'uomo, quale appare per lo più nella realtà, è come l'acqua quale appare per lo più nello stagno e nel fiume; ma nell'epica, nel romanzo e nella tragedia i caratteri scelti vengono messi in quelle situazioni in cui si dispiegano tutte le loro particolarità, le profondità del cuore umano si dischiudono e divengono visibili in azioni straordinarie e piene di significato. Così la poesia oggettiva l'idea dell'uomo, della quale è proprio il presentarsi con caratteri massimamente individuali.

Come il vertice dell'arte poetica, tanto per la grandezza dell'effetto quanto per la difficoltà dell'esecuzione, è da considerarsi ed è effettivamente considerata la tragedia. Per l'insieme di tutta quanta la nostra trattazione è molto significativo e ben da notare, che il fine di questa creazione altamente poetica è la rappresentazione della parte terribile della vita, che ci vengano qui presentati il dolore senza nome, lo strazio dell'umanità, il trionfo della cattiveria, lo schernevole dominio del caso e la caduta senza salvezza dei giusti e degli innocenti: giacché è in ciò un significativo avvertimento circa la natura del mondo e dell'esistenza. È il conflitto della volontà con se stessa che qui, nel grado più alto della sua oggettità e dispiegato nel modo più completo, si fa terribilmente avanti. Esso diviene visibile dal dolore dell'umanità. Questo in parte viene prodotto dal caso e dall'errore, che si pre-

sentano come dominatori del mondo e, per la loro perfidia spinta fino all'apparenza dell'intenzionalità, come personificazione del destino; e in parte nasce nell'umanità stessa, per l'incrociarsi delle aspirazioni della volontà degli individui, per la cattiveria e stortura dei più. È una sola e identica volontà che vive e si manifesta in tutti loro, e i cui fenomeni però si combattono fra loro, dilaniandosi a vicenda. In questo individuo essa si manifesta violentemente, in quello più debolmente, qui più, lì meno portata alla riflessione e mitigata dalla luce della conoscenza, finché da ultimo, nei singoli, questa conoscenza, purificata e potenziata dal dolore stesso, raggiunge il punto in cui l'apparenza, il velo di Maja, non l'inganna più, la forma dell'apparenza, il *principium individuationis*, viene da essa trapassato, e l'egoismo che riposa su di esso con ciò muore, per il che infine i *motivi*, prima così violenti, perdono la loro forza e in loro luogo la perfetta conoscenza dell'essenza del mondo, operando come *quietivo* della volontà, adduce la rassegnazione, la rinuncia, non semplicemente alla vita, bensì a tutta la stessa volontà di vivere. Così nella tragedia vediamo infine i più nobili rinunciare per sempre, dopo lunga lotta e sofferenza, agli scopi che avevano sino allora così ardentemente perseguito e a tutti i godimenti della vita, o rinunciare a questa stessa volentieri e con gioia: così il principe costante di Calderón;[1] così Margherita nel *Faust*;[2] così Amleto,[3] che il suo Orazio volentieri vorrebbe seguire, ma al quale il primo ordina di rimanere e di respirare con dolore ancora qualche tempo in questo basso mondo, per rischiarare il destino di Amleto e purificarne la memoria; – così anche la Pulzella d'Orléans,[4] la

[1] *El Principe constante*, atto III, scena VIII. [*N.d.C.*]
[2] *Faust*, I, 4520-4550. [*N.d.C.*]
[3] *Amleto*, atto V, scena II. [*N.d.C.*]
[4] *La Pulzella d'Orléans* di Fr. Schiller, atto V, scena IV. [*N.d.C.*]

fidanzata di Messina:[1] essi tutti muoiono purificati dal dolore, ossia dopo che la volontà di vivere è già spenta in loro. Nel *Maometto* di Voltaire ciò si esprime addirittura esplicitamente nelle parole finali che la morente Palmira grida a Maometto: «Il mondo è fatto per i tiranni: vivi tu!».[2] Invece la pretesa della cosiddetta giustizia poetica poggia sull'assoluto misconoscimento dell'essenza della tragedia, anzi addirittura dell'essenza del mondo. Con sfrontatezza essa compare in tutta la sua insulsaggine nelle critiche che il dottor Samuel Johnson ha fornito dei singoli drammi di Shakespeare, molto ingenuamente lamentando che essa sia stata costantemente trascurata; mentre veramente essa c'è: giacché, che cos'hanno fatto di male le Ofelie, le Desdemone e le Cordelie? – ma solo l'insulsa, ottimistica, protestante-razionalistica o propriamente giudaica concezione del mondo accamperà la pretesa della giustizia poetica, trovando nella soddisfazione di essa la soddisfazione propria. Il vero senso della tragedia è l'approfondimento della verità che ciò che l'eroe sconta non sono i suoi peccati personali, bensì il peccato originale, cioè la colpa dello stesso esistere:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.[3]

(Poiché il più gran delitto
Dell'uomo è di esser nato.)

Come Calderón esplicitamente dichiara.

Considerando più da vicino il modo di trattare la tragedia, mi permetterò solo un'osservazione. Essen-

[1] *Die Braut von Messina*, ballata di Goethe. [*N.d.C.*]

[2] *Le Fanatisme ou Mahomet*, atto V, scena IV. [*N.d.C.*]

[3] P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño* (La vita è sogno), atto I, scena I. [*N.d.C.*]

ziale per la tragedia è solo la rappresentazione di una grande sventura. Ma le molte e varie vie per cui essa viene dal poeta introdotta, si possono sussumere sotto tre specie di concetti. Essa può cioè accadere per la straordinaria cattiveria di un carattere, sfiorante gli estremi confini del possibile, che diviene l'artefice della sventura; esempi di questa specie sono: *Riccardo III*, Jago nell'*Otello*, Shylock nel *Mercante di Venezia*, Franz Moor,[1] la *Fedra* di Euripide, Creonte nell'*Antigone* e così via. Essa può inoltre accadere per cieco destino, ossia per caso ed errore: di questa specie è un vero modello l'*Edipo re* di Sofocle e anche le *Trachinie*, e vi appartiene in genere la maggior parte delle tragedie antiche. Fra le moderne ne sono esempi: *Romeo e Giulietta*, il *Tancredi* di Voltaire, *La fidanzata di Messina*. Ma la sventura può essere infine causata anche dalla semplice posizione reciproca dei personaggi, dai loro rapporti, sicché non ci sia bisogno né di un errore funesto o di un caso inaudito, né di un carattere che giunga a toccare nel male i confini dell'umanità. Caratteri quali, sotto l'aspetto morale, sono abituali, in circostanze quali si presentano sovente, si trovano gli uni rispetto agli altri in posizione tale, che la loro situazione li costringe ad arrecarsi a vicenda, sapendolo e vedendolo, il più grande male, senza che il torto sia allora esclusivamente da una parte. Quest'ultima specie mi sembra di gran lunga da preferire alle altre due, giacché ci mostra la più grande sventura non come una eccezione, non come qualcosa che sia cagionato da circostanze rare o da caratteri mostruosi, bensì come qualcosa che risulta facilmente e da sé, quasi come essenziale, dall'agire e dai caratteri degli uomini, portandolo appunto perciò terribilmente vicino a noi. E se nelle

[1] Il fratello cattivo in *I masnadieri* di Fr. Schiller. [*N.d.C.*]

altre due specie scorgiamo l'immane destino e la terrificante cattiveria come forze terribili, ma minaccianti solo a grande distanza da noi, e a cui noi stessi ben potremmo sfuggire, senza rifugiarci nella rinuncia, l'ultimo genere ci mostra quelle forze distruttrici della felicità e della vita come fatte in modo tale, che ad esse in ogni momento è aperta la via anche verso di noi, e la più grande sofferenza addotta da complicazioni, di cui anche il nostro destino potrebbe assumere la sostanza, e da azioni che anche noi saremmo forse capaci di commettere, e dunque non potremmo lamentarci di un torto; allora ci sentiamo, rabbrividendo, già in mezzo all'inferno. Ma la composizione di tragedie di quest'ultima specie è anche quella che comporta le maggiori difficoltà; perché bisogna in esse produrre, col minimo impiego di mezzi e di moventi, semplicemente in virtù della loro disposizione e distribuzione, il più grande effetto; perciò questa difficoltà, anche in molte delle tragedie migliori, è elusa. Come perfetto modello di questa specie è da indicare tuttavia un dramma, che per altri riguardi è di gran lunga sopravanzato da parecchi altri dello stesso grande maestro: si tratta di *Clavigo*. A tale specie appartiene in certo senso *Amleto*, se cioè si bada solo ai suoi rapporti con Laerte e con Ofelia; anche il *Wallenstein* ha questo pregio; il *Faust* è del tutto di questa specie, se si considera, come azione principale, soltanto ciò che accade a Margherita e a suo fratello; così pure il *Cid* di Corneille, solo che a quest'ultimo manca l'esito tragico, quale invece ha l'analogo rapporto fra Max e Tecla.*[1]

* Ved. cap. 37 del secondo volume.

[1] *Wallensteins Tod* (La morte di Wallenstein), atto IV, scena XII. [*N.d.C.*]

§ 52

Dopo avere fin qui considerato, in quella forma generale che è adeguata al nostro punto di vista, tutte le arti belle, a cominciare dall'architettura, il cui fine in quanto tale è di rendere chiara l'oggettivazione della volontà nel grado più basso della sua visibilità, dove essa appare come cupo premere della massa, automatico e privo di conoscenza e tuttavia rivela già un'interna divisione e lotta, ossia tra la gravità e la solidità; – per chiudere poi la nostra trattazione con la tragedia, che, nel più alto grado di oggettivazione della volontà, ci mette davanti agli occhi, con terribile grandezza e chiarezza, appunto quel suo dissidio con se stessa; – troviamo che un'arte bella è rimasta tuttavia, e doveva rimanere, esclusa dalla nostra trattazione, in quanto nell'ordine sistematico della nostra esposizione nessun luogo era ad essa adatto: è la *musica*. Essa se ne sta affatto isolata da tutte le altre. In essa noi non riconosciamo l'imitazione, la riproduzione di una qualche idea degli esseri del mondo; tuttavia essa è un'arte così grande e straordinariamente magnifica, agisce così potentemente sull'intimo dell'uomo, viene qui così completamente e così profondamente da lui compresa, come una lingua universalissima la cui chiarezza sorpassa finanche quella dello stesso mondo intuitivo; – che certamente noi dobbiamo cercarvi più di un *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*, quale Leibniz la dichiarò;* avendo tuttavia pienamente ragione in quanto non ne considerava che il significato immediato ed esteriore, il guscio. Ma se essa non fosse altro, la soddisfazione che ci dà sarebbe simile a quella che proviamo per l'esatta soluzione di un problema di calcolo, e non potrebbe essere quell'intima

* *Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.*

gioia, con la quale vediamo resa parlante la più profonda interiorità del nostro essere. Dal nostro punto di vista dunque, che è lo studio degli effetti estetici, dobbiamo riconoscerle un significato molto più serio e profondo, riferendosi esso all'essenza intima del mondo e del nostro «io», rispetto a cui le relazioni numeriche nelle quali essa si può scomporre, stanno non come la cosa designata, bensì addirittura solo come il segno. Che essa debba stare, rispetto al mondo, in un certo senso come la rappresentazione sta alla cosa rappresentata, come la copia sta al modello, lo possiamo concludere dall'analogia con le altre arti, alle quali tutte questo carattere è proprio, e con il cui effetto su di noi il suo è nel complesso omogeneo, solo più forte, più rapido, più necessario, più infallibile. Anche deve, quel suo rapporto imitativo col mondo, essere molto profondo, infinitamente vero e molto calzante, poiché viene da tutti istantaneamente compreso e dà a conoscere una certa infallibilità per ciò, che la sua forma si può ricondurre a regole affatto determinate, esprimibili in numeri, dalle quali non può affatto discostarsi senza cessare del tutto di essere musica. Tuttavia il punto di paragone fra la musica e il mondo, il rispetto in cui quella sta con questo nel rapporto dell'imitazione o riproduzione, rimane profondamente celato. Si è fatta musica in tutti i tempi, senza sapersi dar conto di ciò; contenti di intenderla in modo immediato, si rinuncia a una comprensione astratta di questo intendere immediato.

Mentre abbandonavo completamente il mio spirito all'impressione della musica nelle sue molteplici forme, e ritornavo poi ancora alla riflessione e al corso dei miei pensieri esposto nella presente opera, ebbi una illuminazione sulla sua essenza intima e sulla natura del suo rapporto imitativo col mondo, da presupporsi necessariamente per analogia, la quale è bensì per me stesso

pienamente bastevole e per la mia indagine soddisfacente, come anche sarà plausibile per colui che mi abbia fin qui seguito e si sia trovato d'accordo con la mia concezione del mondo; ma io riconosco come sostanzialmente impossibile dimostrare questa interpretazione, in quanto essa suppone e stabilisce un rapporto fra la musica, come rappresentazione, e ciò che essenzialmente non potrà mai essere rappresentazione, e vuole che la musica sia considerata come l'immagine di un modello, che esso stesso non potrà mai essere rappresentato immediatamente. Non posso perciò fare altro che esporre qui, alla fine di questo terzo libro dedicato principalmente alla trattazione delle arti, quella spiegazione a me bastante circa la meravigliosa arte dei suoni, e devo lasciare che l'accettazione o la negazione della mia concezione dipenda dall'effetto che su ogni lettore ha, in parte la musica, in parte tutto l'unico pensiero da me in quest'opera comunicato. Inoltre ritengo necessario, affinché si possa dare con vera convinzione il proprio assenso all'esposizione che qui darò del significato della musica, che si ascolti spesso la musica riflettendo costantemente su tale esposizione, e a ciò è ancora necessario che si abbia già molta familiarità con tutto il pensiero da me esposto.

L'adeguata oggettivazione della volontà sono le idee (platoniche); suscitarne la conoscenza con la rappresentazione di cose singole (ché tali sono pur sempre le stesse opere d'arte), il che è possibile solo per una modificazione corrispondente nel soggetto conoscente, è il fine di tutte le altre arti. Esse tutte oggettivano dunque la volontà solo mediatamente, vale a dire per mezzo delle idee; e siccome il nostro mondo non è altro che l'apparire delle idee nella pluralità, mediante il loro ingresso nel *principium individuationis* (la forma della conoscenza possibile all'individuo come tale), la musica, andando

oltre le idee, è anche del tutto indipendente dal mondo fenomenico, semplicemente lo ignora e potrebbe in certo modo sussistere anche se il mondo non fosse affatto: ciò che non si può dire delle altre arti. La musica è cioè una oggettivazione e immagine di tutta la *volontà*, tanto *immediata* quanto lo è il mondo stesso, anzi quanto lo sono le idee, la cui manifestazione moltiplicata costituisce il mondo delle cose particolari. La musica non è dunque affatto, come le altre arti, immagine delle idee, bensì *immagine della volontà stessa*, di cui anche le idee sono l'oggettità. Perciò appunto l'azione della musica è tanto più potente e penetrante di quella delle altre arti: queste, infatti, parlano solo dell'ombra, quella invece dell'essenza. Tuttavia, poiché è la stessa volontà che si oggettiva sia nelle idee sia nella musica, soltanto in ciascuna delle due cose in maniera del tutto diversa, dev'esserci certo non proprio una diretta somiglianza, ma ben invece un parallelismo, un'analogia, fra la musica e le idee, di cui il mondo visibile è la manifestazione nella pluralità e nell'imperfezione. La dimostrazione di questa analogia faciliterà come commento la comprensione di questa interpretazione, resa difficile dall'oscurità dell'argomento.

Io riconosco nei suoni più gravi dell'armonia, nel basso fondamentale, i gradi infimi dell'oggettivazione della volontà, la natura inorganica, la massa del pianeta. Tutti i suoni acuti, agili e veloci, sono, come è noto, da ritenersi sorti dalle vibrazioni che accompagnano il suono fondamentale grave, al cui risuonare sempre essi risuonano lievemente insieme, ed è legge dell'armonia che, con una nota di basso, si possono accordare solo quei suoni acuti che in realtà già di per sé risuonano insieme ad essa (i suoi *sons harmoniques*) per le sue vibrazioni. Ma ciò è analogo al fatto che tutti quanti i corpi e gli organismi della natura debbono essere considerati come

sorti per sviluppo graduale dalla massa del pianeta: quest'ultima è insieme la loro portatrice e la loro scaturigine; e la stessa relazione hanno i suoni acuti con il basso fondamentale. Le note gravi hanno un limite, al di sotto del quale nessun suono più è udibile; ciò corrisponde al fatto che nessuna materia è percepibile senza forma e qualità, cioè senza estrinsecazione di una forza non ulteriormente spiegabile, in cui appunto si esprime un'idea, e più generalmente al fatto che nessuna materia può essere del tutto priva di volontà: quindi, come dal suono in quanto tale è inseparabile un certo grado di altezza, così dalla materia è inseparabile un certo grado di estrinsecazione della volontà. Il basso fondamentale è per noi dunque nell'armonia ciò che nel mondo è la natura inorganica, la massa più grezza, su cui tutto posa e da cui tutto si solleva e si svolge. Poi ancora, in tutte le voci di ripieno che producono l'armonia, fra il basso e la voce-guida che canta la melodia, riconosco l'intera scala delle idee in cui la volontà si oggettiva. Quelle che stanno più vicino al basso sono gli inferiori tra quei gradi, i corpi ancora inorganici, ma che già si estrinsecano in più modi; quelle che si trovano più in alto rappresentano per me le piante e il mondo animale. I determinati intervalli della scala musicale sono paralleli ai determinati gradi di oggettivazione della volontà, alle determinate specie della natura. Il discostarsi dall'esattezza aritmetica degli intervalli, per qualche temperamento, o causato dalla tonalità scelta, è analogo al discostarsi dell'individuo dal tipo della specie, anzi le dissonanze impure, che non danno un intervallo determinato, si possono paragonare ai parti mostruosi fra due specie animali o fra uomo e animale. Ora però, a tutte queste voci di basso e di ripieno, che compongono l'*armonia*, manca quel nesso nella progressione, che solo la voce superiore, la voce che canta la melodia ha, e che è anche la sola a muover-

si con rapidità e leggerezza in modulazioni e passaggi, mentre tutte le altre hanno solo un movimento più lento, senza una connessione che sussista in ciascuna per sé. Nel modo più pesante si muove il basso profondo, che rappresenta la massa più grezza: il suo salire e scendere avviene solo per grandi gradi, per terze, quarte, quinte, e mai per un solo tono; sarebbe allora, per doppio contrappunto, un basso trasposto. Questo movimento lento è ad esso anche fisicamente necessario: un passaggio rapido o un trillo nelle note gravi non si può neanche immaginare. Più rapidamente, e tuttavia ancora senza nesso melodico e progressione articolata, si muovono le voci di ripieno più alte, che corrono parallele al mondo animale. L'andamento sconnesso e la determinazione regolata di tutto il ripieno sono analoghi al fatto che, in tutto il mondo irrazionale, dal cristallo fino all'animale più perfetto, nessun essere ha una coscienza veramente coerente, che faccia della sua vita un tutto con senso unitario, e nessuno, anche, sperimenta una successione di sviluppi intellettuali, nessuno si perfeziona con la cultura, bensì tutto esiste in ogni tempo uniformemente, così com'è per sua natura, determinato da una rigida legge. Infine nella *melodia*, nella voce principale, alta, cantante, che guida l'insieme e procede liberamente, a talento, con la connessione ininterrotta e significativa di un unico pensiero dal principio alla fine, che rappresenta un tutto unico, io riconosco il più alto grado di oggettivazione della volontà, il vivere e aspirare consapevole dell'uomo. Come egli solo, in quanto è dotato di ragione, guarda sempre avanti e indietro, sulla via della sua realtà e delle innumerevoli possibilità, così vivendo una vita consapevole e pertanto coerente come tutto: – in corrispondenza dunque di ciò, solo la *melodia* ha nesso significativo e intenzionato dal principio alla fine. Essa narra dunque la storia della volontà illuminata dal-

la riflessione, la cui impronta nella realtà è la serie dei suoi atti; ma essa dice di più, della volontà, la storia più segreta, ne dipinge ogni emozione, ogni sforzo, ogni movimento, tutto ciò che la ragione sintetizza nel largo e negativo concetto di sentimento e non può più accogliere nelle sue astrazioni. Perciò anche si è sempre detto che la musica è il linguaggio del sentimento e della passione, così come le parole sono il linguaggio della ragione. Già Platone la definisce: ἡ τῶν μελῶν κίνησις μεμιμημένη, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίνητα (*melodiarum motus, animi affectus imitans*), *De leg.* VII, e anche Aristotele dice: διὰ τι οἱ ῥυθμοι καὶ τὰ μέλη, φωνὴ οὖσα, ἤθεσιν ἔοικε; (*cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent*?), *Probl.* c. 19.

Come dunque l'essenza dell'uomo consiste nel fatto che la sua volontà brama, viene soddisfatta e torna a bramare, e così sempre, e anzi la sua felicità e il suo benessere sono soltanto in ciò, che quel passaggio dal desiderio alla soddisfazione e da questa al nuovo desiderio avvenga rapidamente, dato che il tardare della soddisfazione è sofferenza, e quello del nuovo desiderio è vuoto struggimento, *languor*, noia; così, corrispondentemente, l'essenza della melodia è un continuo discostarsi, aberrare dal tono fondamentale, per mille vie, non solo verso i gradi armonici, verso la terza e la dominante, bensì verso ogni tono, verso la settima dissonante e i gradi eccedenti; ma sempre segue un ritorno finale al tono fondamentale. Per tutte quelle vie la melodia esprime il multiforme tendere della volontà, ma sempre anche, col finale ritrovamento di un grado armonico e ancor più del tono fondamentale, l'appagamento. L'invenzione della melodia, il disvelamento in essa di tutti i più profondi segreti del volere e sentire umano, è l'opera del genio, la cui azione è qui più evidente che in qualsiasi altro luogo, lontana da ogni riflessione e conscia in-

tenzionalità e si potrebbe chiamare un'ispirazione. Il concetto è qui, come sempre in arte, sterile: il compositore rivela l'intima essenza del mondo ed esprime la più profonda sapienza in un linguaggio che la sua ragione non comprende, come una sonnambula magnetica dà ragguagli su cose di cui da sveglia non ha idea. Quindi in un compositore, più che in qualsiasi altro artista, l'uomo è del tutto separato e distinto dall'artista. Perfino nella delucidazione di quest'arte meravigliosa il concetto mostra la sua povertà e i suoi limiti. Cercherò comunque di completare la nostra analogia. Come dunque il rapido passaggio dal desiderio alla soddisfazione e da questa al nuovo desiderio è felicità e benessere, così le melodie veloci, senza grandi divagazioni, sono liete; quelle lente, che sfociano in dissonanze dolorose e solo dopo molte battute ritornano al tono fondamentale, sono, in quanto analoghe alla soddisfazione ritardata e ostacolata, tristi. Il ritardo del nuovo moto di volontà, il *languor*, non potrebbe avere nessun'altra espressione che il tono fondamentale fisso, il cui effetto diverrebbe tosto insopportabile. A questo si avvicinano già le melodie molto monotone, inespressive. Le frasi brevi, comprensibili della musica da ballo veloce sembrano parlare solo della felicità facile da raggiungersi, volgare; invece l'*allegro maestoso* designa, con grandi frasi, lunghi passaggi e ampie divagazioni, una più grande e nobile aspirazione a una meta lontana e il suo raggiungimento finale. L'*adagio* parla del dolore di una grande e nobile aspirazione, che disdegna ogni felicità meschina. Ma com'è meraviglioso l'effetto del *minore* e del *maggiore*! Come stupisce che il cambiamento di un semitono, il subentrare della terza minore, invece che della maggiore, ci ispiri subito e immancabilmente un sentimento di angoscia e di pena, di cui il tono maggiore altrettanto istantaneamente ci libera. L'*adagio* raggiunge, nel tono minore, l'espressione

del massimo dolore, diviene il lamento più sconvolgente. La musica da ballo in minore sembra indicare la mancanza di una felicità frivola, che si dovrebbe piuttosto disdegnare, sembra parlare del raggiungimento di uno scopo basso fra travagli e tribolazioni. L'inesauribilità delle melodie possibili corrisponde all'inesauribilità della natura nella varietà degli individui, delle fisionomie e delle vite. Il passaggio da una tonalità ad un'altra affatto diversa, sopprimendo del tutto il legame con quanto precede, è come la morte, in quanto in essa l'individuo ha fine; ma la volontà che vi si manifestava vive dopo come prima, manifestandosi in altri individui, la cui coscienza tuttavia non ha nessun nesso con quella del primo.

Nel considerare tutte queste analogie qui presentate non si deve tuttavia dimenticare mai che la musica non ha con esse un rapporto diretto, ma solo uno indiretto, perché non esprime mai il fenomeno, ma soltanto l'essenza intima, l'«in sé» di ogni fenomeno, la volontà stessa. Quindi non esprime questa o quella gioia particolare e determinata, questo o quell'affanno o dolore o terrore o giubilo o allegria o tranquillità d'animo; bensì *la* gioia, *l'*affanno, *il* dolore, *il* terrore, *il* giubilo, *l'*allegria, *la* tranquillità di spirito *stessi*, per così dire *in abstracto*, ciò che in essi è essenziale, senz'alcun accessorio, e dunque anche senza i relativi motivi. Tuttavia noi la comprendiamo, in questa quintessenza distillata, perfettamente. Da ciò scaturisce che la nostra fantasia venga da essa con tanta facilità eccitata e cerchi poi di dar forma a quel mondo di spiriti che ci parla con tanta immediatezza, invisibile e tuttavia così vivamente mosso, e di rivestirlo di carne e d'ossa, cioè di personificarlo in un esempio analogo. È questa l'origine del canto con le parole e infine dell'opera, – che appunto perciò non dovrebbe mai abbandonare questa posizione subordinata per far di sé la

cosa principale e della musica un mero mezzo della propria espressione, che è un grande sbaglio e una grave stortura. Giacché sempre la musica esprime solo la quintessenza della vita e dei suoi fatti, mai questi stessi, le cui differenze quindi non influiscono certo su di essa. Proprio questa universalità ad essa esclusivamente propria, nonostante la più esatta determinatezza, le conferisce l'alto valore che essa ha come panacea di tutte le nostre sofferenze. Se dunque la musica cerca troppo di unirsi alle parole e di modellarsi in base ai fatti, si sforza allora di parlare una lingua che non è la sua. Da questo errore nessuno si è tenuto così immune come Rossini: perciò la sua musica parla con tanta chiarezza e purezza la sua *propria* lingua, da non aver affatto bisogno delle parole, e da produrre quindi in pieno il suo effetto anche se eseguita dai soli strumenti.

In conseguenza di tutto ciò, possiamo ritenere il mondo fenomenico, o la natura, e la musica, due diverse espressioni della stessa cosa, la quale è dunque essa stessa la sola mediatrice dell'analogia fra l'uno e l'altra, e la cui conoscenza è richiesta per comprendere quest'analogia. La musica è pertanto, se considerata espressione del mondo, una lingua in massimo grado universale, che addirittura sta all'universalità dei concetti all'incirca come quest'ultima alle cose stesse. Ma la sua universalità non è affatto la vuota generalità dell'astrazione, bensì è di tutt'altra specie, ed è legata a una costante e chiara determinatezza. Somiglia in ciò alle figure geometriche e ai numeri, che come forme generali di tutti i possibili oggetti dell'esperienza e a tutti applicabili *a priori*, non sono tuttavia astratti, bensì intuitivi e sempre determinati. Tutte le possibili aspirazioni, eccitazioni e manifestazioni della volontà, tutti quei processi che si svolgono nel cuore dell'uomo, e che la ragione abbraccia nell'ampio concetto negativo di sentimento, possono essere

espressi con le infinite melodie possibili, sempre però nell'universalità della pura forma, senza la materia, sempre e solo quanto all'«in sé», non quanto al fenomeno, quasi la loro anima riposta, senza corpo. In base a questo rapporto intimo che la musica ha con la vera essenza di tutte le cose, è da spiegare anche il fatto che, quando in relazione a qualche scena, azione, evento, ambiente risuona una musica adatta, questa sembra dischiudercene il senso più segreto, fornircene il commento più giusto e chiaro; come anche il fatto che a colui che si abbandona completamente all'impressione di una sinfonia, sembra come di vedersi sfilare davanti tutti i fatti possibili della vita e del mondo; senza tuttavia che possa, riflettendovi, indicare alcuna somiglianza fra quella musica e le cose che gli passavano davanti alla mente. Giacché la musica è, come s'è detto, diversa da tutte le altre arti in ciò, che non è immagine del fenomeno, o più esattamente dell'adeguata oggettità della volontà, bensì direttamente immagine della volontà stessa, e quindi rispetto a tutto ciò che nel mondo è fisico, rappresenta il metafisico, e rispetto ad ogni fenomeno, la cosa in sé. Si potrebbe perciò dire il mondo altrettanto musica solidificata che volontà solidificata. Con questo si spiega cioè perché la musica faccia subito risaltare con accresciuta intensità ogni dipinto, anzi ogni scena della vita reale e del mondo; e tanto più, quanto più la sua melodia è analoga allo spirito intimo del fenomeno dato. Su questo si basa il fatto che si possano adattare alla musica una poesia come canto o una rappresentazione plastica come pantomima o entrambe le cose come opera. Questi quadri isolati della vita umana, adattati al linguaggio universale della musica, non sono mai ad essa legati o corrispondenti con necessità costante; stanno invece, rispetto ad essa, solo nel rapporto in cui un qualunque esempio sta con un concetto generale, rappre-

sentano nella determinatezza della realtà quello che la musica esprime nella generalità della mera forma. Infatti le melodie sono in certo senso, come i concetti generali, un'astrazione della realtà. Quest'ultima cioè, vale a dire il mondo delle cose singole, fornisce l'elemento intuitivo, particolare e individuale, il caso singolo, tanto alla generalità dei concetti, quanto alla generalità delle melodie, due generalità che però sotto un certo aspetto sono contrapposte fra loro; in quanto i concetti contengono solo le forme immediatamente astratte dall'intuizione, quasi il guscio esterno tratto dalle cose, e sono dunque in senso vero e proprio astrazioni, mentre la musica dà il nocciolo intimo, precedente ad ogni formazione, ovvero il cuore delle cose. Questo rapporto si potrebbe esprimere benissimo nel linguaggio degli scolastici dicendo: i concetti sono gli *universalia post rem*, mentre la musica dà gli *universalia ante rem* e la realtà gli *universalia in re*. Al senso universale della melodia associata a una poesia potrebbero corrispondere nello stesso grado ancora altri esempi, scelti del pari a piacere, dell'universale in essa espresso, perciò la stessa composizione si adatta a molte strofe, onde anche il *Vaudeville*. Ma che in genere una relazione fra una composizione e una rappresentazione intuitiva sia possibile, si basa, come s'è detto, sul fatto che entrambe sono soltanto espressioni del tutto diverse della stessa essenza intima del mondo. Quando poi nel singolo caso una tale relazione esiste effettivamente, cioè il compositore ha saputo tradurre nel linguaggio universale della musica i moti della volontà che costituiscono il nocciolo di un fatto, allora la melodia della canzone, la musica dell'opera sarà espressiva. Ma l'analogia trovata dal compositore fra quelle due cose dev'essere scaturita da una conoscenza immediata dell'essenza del mondo, all'insaputa della sua ragione, e non deve essere, con studio con-

sapevole, imitazione mediata da concetti: altrimenti la musica non esprime l'essenza intima, la volontà stessa, bensì imita insufficientemente solo il suo fenomeno: come fa ogni vera musica imitativa, quale ad esempio *Le stagioni* di Haydn, e anche la sua *Creazione* in molti punti, dove fenomeni del mondo intuitivo sono imitati direttamente; così pure in tutte le musiche che descrivono battaglie: il che è assolutamente da rigettare.

Ciò che è inesprimibilmente intimo ad ogni musica, in forza di cui essa ci passa davanti come un paradiso così completamente familiare e tuttavia eternamente lontano, è così completamente comprensibile e tuttavia così inspiegabile, si basa sul fatto che essa rende tutti i moti del nostro essere più profondo, ma senza affatto la loro realtà e lontano dal loro tormento. Parimenti la serietà ad essa essenziale, che esclude del tutto il ridicolo dal dominio immediatamente suo, è da spiegare col fatto che il suo oggetto non è la rappresentazione, riguardo a cui soltanto sono possibili l'illusione e il ridicolo; bensì il suo oggetto è immediatamente la volontà, e questa è in sostanza la cosa più seria di tutte, come quella da cui tutto dipende. Quanto sia ricco di contenuto e significativo il suo linguaggio, è testimoniato perfino dai segni di ripetizione, oltre che dai «da capo», che sarebbero insopportabili in opere composte nel linguaggio delle parole, mentre in quella sono molto opportuni e benefici; giacché per capirla bene bisogna sentirla due volte.

Se dunque in tutta questa trattazione della musica mi sono sforzato di far chiaro che essa esprime, in un linguaggio massimamente universale, l'intima essenza, l'«in sé» del mondo, che noi, in base alla sua manifestazione più chiara, pensiamo sotto il concetto di volontà; che lo esprime in una materia tutta sua, cioè in puri suoni, e con la massima determinatezza e chiarezza; se inol-

tre, com'è mia opinione e aspirazione, la filosofia non è niente altro che una completa ed esatta riproduzione ed espressione dell'essenza del mondo in concetti generalissimi, dato che solo per essi è possibile una sinossi complessiva dappertutto sufficiente e applicabile di tutta quell'essenza; chi mi ha seguito ed è penetrato nel mio modo di pensare non troverà tanto paradossale che io dica che, posto che si riuscisse a dare in concetti una spiegazione della musica perfettamente giusta, completa e particolareggiata, dunque una riproduzione esauriente di ciò che essa esprime, questa sarebbe subito anche una riproduzione e spiegazione sufficiente del mondo in concetti, assolutamente dello stesso tenore di essa, cioè la vera filosofia, e che conseguentemente noi possiamo parodiare il detto sopra ricordato di Leibniz, che da un punto di vista inferiore è del tutto giusto, nel senso della nostra concezione superiore della musica nel modo seguente: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi.*[1] Giacché *scire*, sapere, significa sempre aver calato in concetti astratti. Poiché però, inoltre, in forza della verità variamente confermata del detto leibniziano, la musica, prescindendo dal suo significato estetico o interiore e considerata in modo meramente esteriore e puramente empirico, non è nient'altro che il mezzo per afferrare direttamente e *in concreto* numeri più grandi e relazioni numeriche più complesse, che altrimenti possiamo conoscere solo indirettamente, concependoli in concetti; possiamo ora, riunendo entrambe queste concezioni della musica così diverse e tuttavia giuste, farci un'idea della possibilità di una filosofia basata sui numeri, quale fu quella di Pitagora e anche quella dei Cinesi nel Y-king, interpretando

[1] La musica è un esercizio occulto di metafisica dell'animo che non sa di filosofare. [*N.d.C.*]

poi in questo senso quel detto dei pitagorici, che è riferito da Sesto Empirico (*adv. Math.,* l. VII): τῷ ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ'ἐπέοικεν (*numero cuncta assimilantur*). E se infine applichiamo questa concezione all'interpretazione da noi sopra data dell'armonia e della melodia, troveremo che una semplice filosofia morale che non spieghi la natura, come la voleva introdurre Socrate, è del tutto analoga a una melodia senza armonia, come esclusivamente voleva Rousseau, e che, in contrapposizione a ciò, una mera fisica e metafisica senza etica corrisponderà a una mera armonia senza melodia. A queste considerazioni incidentali mi sia consentito di riannodare ancora alcune osservazioni riguardanti l'analogia fra la musica e il mondo fenomenico. Nel libro precedente abbiamo visto che il più alto grado di oggettivazione della volontà, l'uomo, non può apparire da solo e staccato dagli altri gradi, ma presuppone i gradi che stanno sotto di lui, e questi a loro volta quelli più bassi; ma così anche la musica, che, appunto come il mondo, oggettiva immediatamente la volontà, è perfetta solo nell'armonia completa. La voce acuta della melodia che fa da guida ha bisogno, per fare tutta la sua impressione, dell'accompagnamento di tutte le altre voci, fino al basso più grave, che è da considerare come l'origine di tutte: la melodia entra essa stessa nell'armonia come parte integrante, e così anche questa in quella; e come soltanto così, nell'insieme di tutte le voci, la musica esprime ciò che si propone di esprimere, così la volontà unica ed extratemporale trova la sua oggettivazione perfetta solo nella completa unione di tutti i gradi, che in innumerevoli gradazioni di crescente chiarezza manifestano la sua essenza. Molto notevole è ancora la seguente analogia. Nel libro precedente abbiamo visto che, nonostante il reciproco adattarsi, rispetto alle specie, di tutti i fenomeni della volontà, il che dà luogo al modo di considerare teleolo-

gico, un non eliminabile conflitto rimane tuttavia fra quei fenomeni come individui, è visibile in tutti i gradi di essi e fa del mondo un costante campo di battaglia di tutti quei fenomeni dell'unica e medesima volontà, di cui diviene in tal modo visibile l'interna contraddizione con se stessa. Anche a questo c'è qualcosa di corrispondente nella musica. Cioè un sistema armonico dei suoni perfettamente puro è, non solo fisicamente, ma anche già aritmeticamente, impossibile. I numeri stessi, con cui i suoni si possono esprimere, hanno irrazionalità irriducibili: nessuna scala si può neanche solo calcolare, entro la quale ogni quinta stia al tono fondamentale come 2 a 3, ogni terza maggiore come 4 a 5, ogni terza minore come 5 a 6 e così via. Giacché, se i toni sono giusti rispetto al tono fondamentale, non lo sono più fra loro, dato che per esempio la quinta dovrebbe essere la terza minore della terza ecc.; i toni della scala, infatti, si possono paragonare ad attori che debbano sostenere ora questo ora quel ruolo. Perciò dunque una musica perfettamente esatta non si può neanche pensare e ancor meno attuare; e per questo ogni musica possibile si discosta dalla perfetta purezza: essa può solo celare le dissonanze ad essa essenziali, distribuendole fra tutti i toni, cioè mediante il temperamento. Si veda al riguardo l'*Acustica* di Chladni, § 30, e il suo *Breve cenno sulla teoria dei suoni e dell'armonia*, p. 12.*

Avrei da aggiungere ancora parecchio circa il modo in cui la musica viene percepita, cioè unicamente e solo nel tempo e per il tempo, con assoluta esclusione dello spazio, e anche senza influsso della conoscenza della causalità, cioè dell'intelletto, giacché i suoni producono l'impressione estetica già come effetto e senza che noi risaliamo alla loro causa, come per l'intuizione. Non vo-

* Ved. cap. 39 del secondo volume.

glio tuttavia prolungare ancora queste considerazioni, dato che per qualcuno mi sono forse in questo terzo libro già così dilungato troppo o troppo addentrato nei particolari. Il mio fine lo rendeva tuttavia necessario, e tanto meno lo si disapproverà, se si terrà conto dell'importanza, di rado riconosciuta abbastanza, e dell'alto valore dell'arte, riflettendo che se, secondo il nostro modo di vedere, l'intero mondo visibile non è altro che l'oggettivazione, lo specchio della volontà, che l'accompagna per la sua conoscenza di sé, anzi, come presto vedremo, per la possibilità della sua redenzione; e insieme che il mondo come rappresentazione, quando lo si consideri isolatamente, essendo svincolati dalla volontà, e lo si lasci occupare tutto solo la coscienza, è il lato più gioioso e il solo innocente della vita; – dobbiamo ritenere l'arte il superiore potenziamento, il più perfetto sviluppo di tutto ciò, in quanto essa fa sostanzialmente la stessa cosa, solo in modo più concentrato e compiuto, con intenzione e meditazione, che fa lo stesso mondo visibile, e può essere quindi detta, nel pieno senso della parola, il fiore della vita. Se tutto il mondo come rappresentazione non è che la visibilità della volontà, l'arte è il rischiaramento di questa visibilità, la *camera obscura*, che mostra gli oggetti più puramente e li fa meglio vedere e abbracciare insieme, spettacolo nello spettacolo, scena sulla scena, come nell'*Amleto*.

Il godimento di tutto ciò che è bello, la consolazione che l'arte dà, l'entusiasmo dell'artista, che gli fa dimenticare i travagli della vita, questo privilegio unico che il genio ha rispetto agli altri, e che solo lo indennizza del dolore cresciuto in ugual misura con la chiarezza della coscienza e della desolata solitudine fra gente eterogenea, – tutto ciò riposa sul fatto che, come vedremo in seguito, l'«in sé» della vita, la volontà, l'esistenza stessa è una continua sofferenza, in parte miseranda e in parte

terribile, mentre essa, soltanto come rappresentazione, puramente intuita o riprodotta dall'arte, offre, libera da tormento, uno spettacolo pieno di significato. Questa parte puramente conoscibile del mondo e la riproduzione di essa in un'arte è l'elemento dell'artista. Egli viene incatenato dalla contemplazione dello spettacolo dell'oggettivazione della volontà: ad esso si ferma, senza stancarsi di guardarlo e di riprodurlo formalmente, sopportando frattanto personalmente le spese della rappresentazione di quello spettacolo, cioè essendo in realtà egli medesimo la volontà che così si oggettiva e rimane in continua sofferenza. Quella pura, vera e profonda conoscenza dell'essenza del mondo diviene ora per lui fine a se stessa: egli si arresta ad essa. Perciò essa non diviene per lui, come nel seguente libro la vedremo divenire per il santo giunto alla rassegnazione, quietivo della volontà; essa non lo redime per sempre dalla vita, ma solo per attimi, e quindi non è ancora per lui la via per uscire da essa, ma solo per il momento un conforto in essa; finché la sua forza in tal modo accresciuta, finalmente stanca del gioco, non si volga alla serietà. Come simbolo di questo passaggio si può considerare la *Santa Cecilia* di Raffaello. Alla serietà vogliamo dunque volgerci anche noi nel libro seguente.

Libro Quarto

Il mondo come volontà

Seconda Considerazione

Col raggiungimento della conoscenza di sé, affermazione e negazione della volontà di vivere

Tempore quo cognitio simul advenit,
amor e medio supersurrexit.

Oupnek' hat, *studio Anquetil Duperron*,
vol. II, p. 216

§ 53

L'ultima parte della nostra trattazione si annunzia come la più seria, giacché riguarda le azioni degli uomini: un argomento che tocca ognuno da vicino e che a nessuno può essere estraneo o indifferente. Anzi il riferire ad esso ogni altra cosa è tanto conforme alla natura dell'uomo che egli, in ogni indagine sistematica, ne considererà sempre la parte concernente l'agire come il risultato dell'intero suo contenuto, almeno per quanto interessa a lui, e dedicherà quindi a codesta parte, se anche poi a nessun'altra, seria attenzione. Sotto l'aspetto indicato e secondo il modo abituale di esprimersi, si dovrebbe chiamare la parte della nostra trattazione che ora segue filosofia pratica, in contrapposizione alla teoretica finora considerata. Ma a mio modo di vedere ogni filosofia è sempre teoretica, essendo ad essa essenziale il procedere e l'investigare sempre, quale che sia l'oggetto immediato dell'indagine, in modo puramente speculativo, non il prescrivere. Quelle invece di diventare pratica, di guidare l'agire e di cambiare il carattere, sono vecchie pretese a cui essa, a giudizio ormai maturo, dovrebbe finalmente rinunziare. Giacché qui, dove ne va del valore o disvalore di un'esistenza, dove ne va della salvezza o dannazione, non sono i suoi morti concetti a decidere,

bensì l'intimo essere dell'uomo stesso, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che è stato da lui scelto – come dice Platone –, il suo carattere intelligibile – come si esprime Kant. La virtù non s'insegna più che non s'insegni il genio; per essa anzi il concetto è tanto sterile e solo come strumento adoperabile, quanto lo è per l'arte. Saremmo quindi altrettanto stolti se ci aspettassimo che i nostri sistemi morali e le nostre etiche suscitassero uomini virtuosi, nobili e santi, che se ci aspettassimo che le nostre estetiche suscitassero poeti, artisti e musicisti.

La filosofia non potrà mai far più che interpretare e spiegare l'esistente, portare alla chiara, astratta conoscenza della ragione l'essenza del mondo, che in ognuno si esprime in maniera comprensibile *in concreto*, cioè come sentimento, e ciò però in ogni possibile rapporto e da ogni punto di vista. Come dunque si è cercato di farlo nei tre libri precedenti, in quello spirito di universalità che è proprio della filosofia e muovendo da altri punti di vista, così, alla stessa maniera, sarà considerato nel presente libro l'agire degli uomini: un lato del mondo che ben potrebbe non solo, come ho prima osservato, a giudizio soggettivo, ma anche a giudizio oggettivo, essere considerato il più importante di tutti. Rimarrò in ciò pienamente fedele al metodo da noi finora seguito, mi fonderò su quanto è stato finora esposto come presupposto, anzi propriamente svilupperò solo quell'unico pensiero, che costituisce il contenuto di tutta questa opera, come finora in relazione a tutti gli altri argomenti, così ora anche in relazione all'agire dell'uomo, facendo in tal modo l'ultima cosa che è in me per comunicarlo il più compiutamente possibile.

Il punto di vista dato e il metodo annunziato lasciano già capire chiaramente che in questo libro di etica non bisogna aspettarsi né precetti, né una teoria dei doveri; ancor meno vi sarà indicato un principio morale genera-

le, per così dire una ricetta universale per produrre tutte le virtù. Neanche parleremo di un «*dovere assoluto*», perché un tale dovere assoluto contiene, come è spiegato nell'*Appendice*, una contraddizione, e nemmeno di una «legge per la libertà», che rientra nello stesso caso. In genere non parleremo affatto di dovere, giacché così si parla ai bambini e ai popoli nella loro infanzia, e non invece a coloro che si sono appropriata tutta la cultura di un'epoca divenuta maggiorenne. È infatti contraddizione palmare proclamare libera la volontà e prescriverle tuttavia leggi secondo cui deve volere: – «deve volere!» – ferro di legno! Invece, in conseguenza di tutto il nostro modo di vedere, la volontà è non solo libera, ma addirittura onnipotente: da essa viene non solo il suo agire, ma anche il suo mondo; e com'essa è, così appare il suo agire, così appare il suo mondo: l'uno e l'altro sono la sua conoscenza di sé e nient'altro; essa determina se medesima e con ciò stesso l'uno e l'altro, giacché fuori di essa non c'è niente, e quelli sono essa stessa. Solo così essa è veramente autonoma; secondo ogni altra concezione invece eteronoma. Il nostro sforzo filosofico può solo mirare a interpretare e spiegare l'agire dell'uomo, le massime così diverse e anzi contrapposte, di cui esso è la vivente espressione, secondo la loro più profonda essenza e contenuto, in connessione con la trattazione da noi finora svolta, ed esattamente così come abbiamo finora cercato di interpretare gli altri fenomeni del mondo e di portarne l'intima essenza a conoscenza chiara e astratta. La nostra filosofia affermerà in ciò la stessa *immanenza* che in tutta la precedente trattazione: non vorrà adoperare, contro la grande dottrina di Kant, le forme del fenomeno, di cui il principio di ragione è l'espressione generale, come un'asta, per saltare e volare con essa oltre il fenomeno stesso che soltanto dà loro significato, e atterrare nel regno sconfinato delle

vuote finzioni. Questo mondo reale della conoscibilità, in cui siamo e che è in noi, rimane invece, come la materia, così anche il limite della nostra trattazione: esso, che è tanto ricco di contenuto che neanche la più profonda indagine di cui è capace lo spirito umano può esaurirlo. Poiché dunque il mondo reale, conoscibile, neanche alle nostre considerazioni etiche, non meno che alle precedenti, lascerà mai mancare materia e realtà, nulla sarà per noi meno necessario del far ricorso a concetti negativi e vuoti di contenuto, per poi far credere magari a noi stessi di aver detto qualcosa parlando, a sopracciglia inarcate dell'«assoluto», dell'«infinito», del «soprasensibile» e di quant'altre mere negazioni del genere vi siano (οὐδέν ἐστι, ἢ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα, μετὰ ἀμυδρᾶς ἐπινοίας, *nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Jul.*, or. 5), in luogo delle quali si potrebbe dire più brevemente nubicuculia (νεφελοκοκκυγία); piatti vuoti coperti di questa specie non avremo bisogno di metterli in tavola. Anche qui insomma non racconteremo storie spacciandole per filosofia più che non abbiamo fatto finora. Giacché siamo dell'opinione che da una conoscenza filosofica del mondo sia ancora le mille miglia lontano chiunque presuma di potere, in qualche modo, afferrarne l'essenza, per quanto sottilmente camuffata, storicamente. Ma questo appunto avviene non appena nella sua concezione dell'essenza in sé del mondo si trovi un qualche *divenire*, o essere divenuto o essere per divenire, non appena qualche prima o dopo acquisti il benché minimo significato e quindi si cerchi, apertamente o nascostamente, un punto iniziale e un punto finale del mondo, oltre alla via fra l'uno e l'altro, e l'individuo filosofante conosca per di più anche la sua stessa posizione su questa via. Tale *filosofare storico* fornisce nella maggior parte dei casi una cosmogonia, che ammette molte varietà, o altrimenti anche un sistema di

emanatismo, una dottrina della caduta, o infine, quando dalla disperazione per gli infruttuosi tentativi fatti su queste vie venga spinto sull'ultima via, una dottrina, viceversa, del continuo divenire, germogliare, nascere, venire alla luce dall'oscurità, dal fondo tenebroso, dal fondo dei fondi, dal fondo senza fondo, e quant'altri vaneggiamenti del genere vi siano, di cui del resto ci si sbriga al più presto con l'osservare che tutta un'eternità, cioè un tempo infinito, è già trascorso fino al momento presente, per cui tutto quel che poteva e doveva divenire deve essere già divenuto. Giacché tutta questa filosofia storica, per quante arie si dia, prende, come se Kant non fosse mai esistito, *il tempo* per una determinazione delle cose in sé, fermandosi a ciò che Kant chiama il fenomeno, in contrapposizione alla cosa in sé, e Platone ciò che diviene e mai è, in contrapposizione a ciò che è e mai diviene, o che infine si chiama presso gli Indiani il velo di Maja: ciò è appunto la conoscenza sottoposta al principio di ragione, con cui mai si giunge all'intimo essere delle cose, ma soltanto si inseguono i fenomeni all'infinito, ci si muove senza fine e meta, come fa lo scoiattolo sulla ruota, finché da ultimo, magari stanchi, ci si ferma in un punto qualsiasi, sopra o sotto, pretendendo poi che anche gli altri vi si attengano. Il vero modo filosofico di considerarne il mondo, cioè quello che ci insegna a conoscerne l'intima essenza, portandoci così oltre il fenomeno, è proprio quello che non ricerca il «donde», il «verso dove» e il «perché», ma sempre e ovunque solo il «*che cosa*» del mondo, cioè quello che non considera le cose secondo una qualunque relazione, non come divenienti e trascorrenti, insomma non secondo una delle quattro forme del principio di ragione, ma che viceversa ha per oggetto proprio ciò che ancora resta dopo l'esclusione di tutto questo modo di considerare conformantesi a quel principio, l'essenza del mondo sempre uguale

a sé, che appare in tutte le relazioni, ma che essa stessa non vi è sottoposta, le idee del mondo. Da tale conoscenza muove, come l'arte, così anche la filosofia, anzi, come vedremo in questo libro, anche quella disposizione dell'animo che soltanto conduce alla vera santità e alla redenzione dal mondo.

§ 54

Spero che i primi tre libri abbiano fatto intendere con chiarezza e certezza che nel mondo come rappresentazione la volontà ha trovato il suo specchio, nel quale conosce se stessa con gradi crescenti di chiarezza e compiutezza. Di questi il più alto è l'uomo, la cui essenza però acquista la sua compiuta espressione solo con la serie coordinata delle sue azioni. Il coordinamento consapevole di queste ultime è reso possibile dalla ragione, che sempre *in abstracto* gli fa abbracciare con lo sguardo l'insieme.

La volontà che, considerata puramente in sé, non ha conoscenza ed è solo un impulso cieco e inarrestabile, quale ancora la vediamo manifestarsi nella natura inorganica e vegetale e nelle sue leggi, come pure nella parte vegetativa della nostra stessa vita, acquista, con l'aggiungersi del mondo della rappresentazione, sviluppatosi per il suo servizio, la conoscenza del suo volere e di quel che è ciò che essa vuole, cioè che esso nient'altro è se non questo mondo, la vita, esattamente così come esiste. Abbiamo perciò chiamato il mondo fenomenico il suo specchio, la sua oggettività, e poiché ciò che la volontà vuole è sempre la vita, appunto perché essa nient'altro è che il dispiegarsi di quel volere per la rappresentazione, è tutt'uno e soltanto un pleonasmo il dire, invece che semplicemente «la volontà», «la volontà di vivere».

Poiché la volontà è la cosa in sé, il contenuto intimo, l'essenziale del mondo, mentre la vita, il mondo visibile, il fenomeno è solo lo specchio della volontà; il fenomeno accompagnerà la volontà così inseparabilmente come l'ombra il suo corpo: e se esiste volontà, esisterà anche vita, mondo. Per la volontà di vivere dunque la vita è certa, e finché siamo riempiti di volontà di vivere, non dobbiamo preoccuparci per la nostra esistenza, neanche alla vista della morte. Ben vediamo l'individuo nascere e perire, ma l'individuo è solo fenomeno, esiste solo per la conoscenza irretita nel principio di ragione, nel *principium individuationis*: per essa certo quello riceve la sua vita come un dono, vien fuori dal nulla, e soffre poi con la morte la perdita di quel dono, ritornando nel nulla. Ma noi vogliamo invece, per l'appunto, considerare la vita filosoficamente, cioè secondo le idee di essa, e allora troveremo che né la volontà, cosa in sé in tutti i fenomeni, né il soggetto del conoscere, spettatore di tutti i fenomeni, vengono in qualunque modo toccati da nascita e morte. Nascita e morte appartengono appunto all'apparire della volontà, cioè alla vita, ed a questa è essenziale il presentarsi in individui che nascono e periscono, come manifestazioni passeggere, comparenti nella forma del tempo, di ciò che di per sé non conosce tempo, ma che proprio nella maniera detta si deve presentare per oggettivare il suo vero essere. Nascita e morte appartengono allo stesso modo alla vita e si controbilanciano come condizioni reciproche l'una dell'altra, o, se magari si preferisce quest'espressione, come poli di tutto quanto il fenomeno della vita. La più saggia di tutte le mitologie, quella indiana, esprime ciò conferendo come attributo proprio al dio che simboleggia la distruzione, la morte (come Brahma, il dio più peccaminoso e basso della Trimurti, simboleggia la generazione, la nascita, e Visnù la conservazione), attribuendo, dico, pro-

prio a Shiva, insieme alla collana di teschi, il lingam, questo simbolo della generazione, la quale compare dunque qui come compensazione della morte, e con questo viene significato che generazione e morte sono correlati essenziali, che si neutralizzano e si eliminano a vicenda. Furono questi stessi sentimenti che spinsero Greci e Romani ad ornare i sarcofaghi più preziosi, proprio così come ancora li vediamo, con feste, danze, nozze, cacce, lotte di animali, baccanali, quindi con raffigurazioni della più violenta foga vitale, che essi ci presentano non solo in tali divertimenti, ma finanche in gruppi licenziosi, arrivando fino all'accoppiamento fra satiri e capre. Lo scopo era manifestamente quello di far rivolgere la mente, con la massima energia, dalla morte del compianto individuo, alla vita immortale della natura, significando così, anche senza averne il sapere astratto, che tutta la natura è la manifestazione e anche l'adempimento della volontà di vivere. Forma di questo manifestarsi sono tempo, spazio e causalità, ma per loro mezzo l'individuazione, che comporta che l'individuo debba nascere e perire. Questo però tocca tanto poco la volontà di vivere, del cui manifestarsi l'individuo è per così dire solo un esempio o saggio, quanto l'insieme della natura viene toccato dalla morte di un individuo. Giacché non quest'ultimo, ma la specie soltanto è ciò che importa alla natura e per la cui conservazione essa si premura con ogni serietà, così prodigalmente per essa provvedendo, con l'enorme sovrabbondanza dei germi e la grande potenza dell'impulso riproduttivo. Invece l'individuo non ha per essa alcun valore, né lo può avere, dato che un infinito tempo, un infinito spazio e in questi un infinito numero di individui possibili sono il suo regno; quindi essa è sempre pronta a lasciar cadere l'individuo, il quale dunque non solo è in mille modi e per i casi più insignificanti esposto al perire, ma è ad esso già

in origine destinato, e incontro ad esso è guidato dalla natura stessa fin dal momento in cui è servito alla conservazione della specie. Con ciò la stessa natura esprime, affatto ingenuamente, la grande verità che solo le idee, non gli individui, hanno vera realtà, cioè sono oggettità perfetta della volontà. Poiché poi l'uomo è la natura stessa, la natura nel più alto grado della sua autocoscienza, mentre la natura è solo la volontà di vivere oggettivata; l'uomo, se ha afferrato questo punto di vista e vi aderisce, può veramente e a ragione consolarsi della morte propria e di quella dei suoi amici, rivolgendo lo sguardo alla vita immortale della natura che egli stesso è. Così per conseguenza è da intendere Shiva col lingam, così sono da intendere quegli antichi sarcofaghi, che con le loro raffigurazioni della vita più ardente gridano al gemente contemplatore: *Natura non contristatur.*

Che generazione e morte siano da considerare come qualcosa di appartenente alla vita e di essenziale a questa manifestazione della volontà, risulta anche dal fatto che entrambe ci si presentano solo come le espressioni elevate a una potenza maggiore di ciò in cui anche tutto il resto della vita consiste. Questa cioè non è assolutamente nient'altro che un continuo ricambio della materia, nel fermo permanere della forma: e appunto questa è la caducità degli individui, nella perpetuità della specie. La costante nutrizione e riproduzione è diversa solo per il grado dalla generazione, e la costante escrezione è diversa solo per il grado dalla morte. La prima cosa si vede nel modo più semplice e chiaro nella pianta. Questa è in tutto e per tutto solo la continua ripetizione dello stesso impulso, della sua fibra più semplice, che si raggruppa in foglia e ramo; è un aggregato sistematico di piante della stessa specie, le une portanti le altre, il cui unico impulso è la loro costante rigenerazione. Per la più completa soddisfazione del medesimo essa si accre-

sce infine, per mezzo della scala della metamorfosi, fino al fiore e al frutto, compendio della sua esistenza e tendenza, in cui ora raggiunge per una via più breve ciò che è la sua unica meta, compiendo ormai d'un colpo mille volte ciò che aveva fino allora operato nel particolare: la riproduzione di se stessa. Il suo sviluppo sino al frutto sta a quest'ultimo come lo scritto sta alla stampa. Lo stesso avviene manifestamente con l'animale. Il processo di nutrizione è un continuo generare, il processo generativo è un nutrire elevato a una potenza maggiore; la voluttà nel generare è la piacevolezza del sentimento vitale elevata a una potenza maggiore. D'altra parte l'escrezione, il continuo esalare e rigettar materia, è la stessa cosa che, a una potenza maggiore, è la morte, l'opposto della generazione. Come dunque per questa parte noi siamo ognora contenti di conservare la forma senza compiangere la materia rigettata, così dobbiamo in pari modo comportarci quando, nella morte, avviene a un'accresciuta potenza e nel tutto, la stessa cosa che ogni giorno e ogni ora si produce nel particolare per l'escrezione: come nel primo caso siamo indifferenti, non dovremmo, nel secondo, arretrare spaventati. Da questo punto di vista appare quindi altrettanto insensato pretendere il perdurare della propria individualità, la quale viene sostituita da altri individui, che pretendere il perdurare della materia del proprio corpo, che viene continuamente sostituita da materia nuova. Appare altrettanto stolto imbalsamare cadaveri, di come lo sarebbe il conservare accuratamente i propri escreti. Per quanto concerne la coscienza individuale legata al corpo individuale, essa viene ogni giorno totalmente interrotta dal sonno. Il sonno profondo non è affatto diverso dalla morte, in cui spesso, come per esempio nell'assideramento, trapassa difilato, nel tempo della sua durata, ma solo per il futuro, ossia riguardo al risveglio. La morte è

un sonno in cui l'individualità viene dimenticata: ogni altra cosa si risveglia, o piuttosto è rimasta sveglia.*

Soprattutto dobbiamo capire chiaramente che la forma del manifestarsi della volontà, cioè la forma della vita o della realtà, è propriamente solo il *presente*, non il futuro, né il passato: questi esistono solo nel concetto, solo nella continuità della conoscenza in quanto segue il principio di ragione. Nessuno ha mai vissuto nel passato, e nessuno vivrà mai nel futuro; solo *il presente* è la forma di ogni vita, ne è però anche il suo sicuro possesso, che non può mai esserle strappato. Il presente esiste sempre, insieme al suo contenuto: entrambi stanno saldi, senza oscillare, come l'arcobaleno sulla cascata. Giacché per la volontà la vita, e per la vita il presente, sono sicuri e certi. In verità, se riandiamo col pensiero ai millenni trascorsi, ai milioni di uomini che in essi vissero, allora ci domandiamo: che cosa furono? Che ne è stato di loro? Ma possiamo, invece, anche solo richiamarci alla mente il passato della nostra stessa vita, rinnovandone vivamente le scene nella fantasia, e chiederci poi ancora: che cosa fu tutto ciò? Che ne è stato? Come di es-

* Anche la seguente considerazione può servire, a colui a cui non paia troppo sottile, a farsi chiaro che l'individuo è solo fenomeno, non cosa in sé. Ogni individuo è da un lato il soggetto del conoscere, cioè la condizione complementare della possibilità di tutto il mondo oggettivo, e dall'altro un fenomeno particolare della volontà, la stessa che si oggettiva in ogni cosa. Ma questa duplicità del nostro essere non è basata su un'unità che sussista per sé: altrimenti potremmo divenire consapevoli di noi stessi *in noi stessi e indipendentemente dagli oggetti del conoscere e del volere*; ma ciò non possiamo assolutamente. Non appena, infatti, entriamo in noi stessi per tentarlo e, rivolgendo il conoscere all'interno, vogliamo pensare appieno noi stessi, ci perdiamo in un vuoto senza fondo, troviamo noi stessi come una sfera di vetro cava, nel cui vuoto parla una voce, della quale però non si può in essa rintracciare la causa, e mentre così vogliamo afferrare noi stessi, non ghermiamo, con raccapriccio, nient'altro che un fantasma inconsistente.

so, così è della vita di quei milioni. O dovremmo credere che il passato acquisterebbe, per il fatto di essere suggellato dalla morte, una nuova esistenza? Il nostro passato, anche quello prossimo e l'ieri, non è più altro che un vano sogno della fantasia, e la stessa cosa è il passato di tutti quei milioni. Che cosa fu? Che cos'è? La volontà, di cui la vita è lo specchio, e il conoscere libero da volontà, che in quello specchio distintamente la scorge. Chi non ha ancora compreso, o non vuole comprendere ciò, deve aggiungere alla suddetta domanda circa il destino delle generazioni passate, anche quest'altra: perché proprio lui, l'interrogante, è così fortunato da possedere questo prezioso, fugace e solo reale presente, mentre quelle centinaia di generazioni umane, e finanche gli eroi e saggi di quei tempi, sono sprofondati nella notte del passato, trasformandosi nel nulla, laddove egli, il suo Io insignificante, esiste effettivamente? – o più brevemente, per strano che possa suonare: perché questo «adesso», il suo «adesso», – è proprio adesso e non è anche *già stato* da un pezzo? Egli ritiene, mentre così stranamente interroga, la sua esistenza e il suo tempo indipendenti fra loro, e quella come gettata in questo: assume in realtà due «adesso», uno che appartiene all'oggetto e l'altro che appartiene al soggetto, meravigliandosi del felice caso del loro incontro. Ma in verità solo il punto di contatto dell'oggetto, la cui forma è il tempo, con il soggetto, che non ha per forma nessuna figura del principio di ragione, costituisce (come è mostrato nel trattato sul principio di ragione) il presente. Ora però ogni oggetto è la volontà in quanto divenuta rappresentazione e il soggetto è il correlato necessario dell'oggetto; ma oggetti reali esistono solo nel presente: passato e avvenire contengono solo concetti e fantasmi, quindi il presente è la forma essenziale del manifestarsi della volontà e da esso inseparabile. Solo il presente è ciò che

esiste sempre e persiste irremovibilmente. Mentre, concepito empiricamente, è la cosa più fuggevole di tutte, esso, allo sguardo metafisico, che vede oltre le forme dell'intuizione empirica, si presenta come la sola cosa permanente, il *Nunc stans* degli scolastici. La fonte e la portatrice del suo contenuto è la volontà di vivere, o cosa in sé, – che noi siamo. Ciò che perpetuamente diviene e passa, in quanto o sia già stato o debba ancora venire, appartiene al fenomeno come tale, in virtù delle sue forme, che rendono possibile il nascere e il perire. Si pensi quindi: *Quid fuit? Quod est. Quid erit? Quod fuit*; e lo si prenda nel senso rigoroso delle parole, cioè s'intenda non *simile*, bensì *idem*. Giacché per la volontà la vita e per la vita il presente sono certi. Perciò anche ognuno può dire: «Io sono una volta per tutte signore del presente, ed esso mi accompagnerà per tutta l'eternità come la mia ombra; conseguentemente non mi domando donde mai esso sia venuto e come avvenga che esso sia proprio adesso». Possiamo paragonare il tempo a un cerchio che giri senza fine: la metà che continuamente si abbassa sarebbe il passato, quella che continuamente sale il futuro; ma sopra, il punto indivisibile che tocca la tangente, sarebbe il presente privo di estensione: come la tangente non ruota col cerchio, così neanche ruota il presente, il punto di contatto dell'oggetto, di cui il tempo è la forma, col soggetto, che non ha forma, dato che non appartiene al conoscibile ed è invece condizione di tutto il conoscibile. Oppure: il tempo è come un fiume inarrestabile, e il presente come una roccia su cui quello si rompe senza poterlo trascinare con sé. La volontà, come cosa in sé, è sottomessa al principio di ragione altrettanto poco del soggetto della conoscenza, che per un certo riguardo è in ultima analisi la volontà stessa o la sua estrinsecazione; e come per la volontà è certa la vita, suo fenomeno, così lo è anche il presente, unica for-

ma di vita reale. Non abbiamo dunque da investigare il passato precedente alla vita, né il futuro susseguente alla morte: abbiamo piuttosto da conoscere il *presente*, come l'unica forma in cui la volontà appare a se stessa;* quello non sfuggirà mai a questa, ma neanche veramente questa a quello. Chi dunque è soddisfatto dalla vita com'è, chi in ogni modo l'afferma, può con fiducia considerarla senza fine e bandire la paura della morte come un'illusione che gli è ispirata dall'insensata paura di poter mai perdere il presente, e gli fa balenare la prospettiva di un tempo in cui non vi sia un presente: un'illusione che è, riguardo al tempo, ciò che riguardo allo spazio è quell'altra, in virtù della quale ognuno ritiene nella sua fantasia il punto che proprio egli occupa sulla sfera terrestre come il sopra e tutto il resto come il sotto. Così pure ognuno collega il presente alla propria individualità e crede che si spenga con essa ogni presente, e che passato ed avvenire siano poi senza di quello. Ma come sulla sfera terrestre è dappertutto sopra, così anche la forma di ogni vita è il *presente*, e temere la morte, perché ci strappa il presente, non è più saggio che temer di potere, dal tondo globo terrestre sul quale si sta ora per fortuna proprio sopra, scivolare giù. All'oggettivazione della volontà è essenziale la forma del presente, che come punto inesteso taglia il tempo infinito dall'una e dall'altra parte e sta saldo e irremovibile, come un perpetuo meriggio, senza il raffreddarsi della sera, come il sole reale arde senza interruzione, mentre solo in apparenza sprofonda in grembo alla notte. Quindi, quando un uomo teme la morte come suo annientamento, non è

* *Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio: sed* Nunc stans; i. e. *idem nobis* Nunc *esse quod erat* Nunc *Adamo: i. e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam.*

Hobbes, *Leviathan*, c. 46

altrimenti che se si pensasse che il sole potesse la sera lamentarsi: «Ahimè! Discendo nella notte eterna».* Per contro anche inversamente: chi è oppresso dai fardelli della vita, chi invero ben vorrebbe la vita e l'afferma, ma ne aborre i tormenti, e in particolare non vuole più sopportare la dura sorte che proprio a lui è toccata: un uomo simile non ha da sperare liberazione dalla morte, né può salvarsi col suicidio; solo con falsa parvenza lo alletta l'Orco freddo e tenebroso come porto di pace. La terra si volge dal giorno alla notte; l'individuo muore; ma il sole stesso arde senza posa in eterno meriggio. Per la volontà di vivere la vita è certa: la forma della vita è il presente senza fine; non importa come gli individui, fenomeni dell'idea, nascano e periscano nel tempo, paragonabili a sogni fugaci. Il suicidio ci appare dunque già qui un'azione vana e perciò stolta, quando avremo progredito oltre nella nostra trattazione, esso ci si presenterà in una luce ancora più sfavorevole.

I dogmi cambiano e il nostro sapere è ingannevole; ma la natura non erra: il suo corso è sicuro, ed essa non lo cela. Ogni cosa è interamente in essa, ed essa è inte-

* Nei *Colloqui con Goethe* di Eckermann (seconda edizione, vol. 1, p. 154) Goethe dice: «Il nostro spirito è un essere di natura assolutamente indistruttibile: è una forza attiva di eternità in eternità. È simile al sole, che solo ai nostri occhi terrestri sembra tramontare, ma che in realtà non tramonta mai, continuando a risplendere incessantemente». Goethe ha preso la similitudine da me, non già io da lui. Senza dubbio egli l'adopera, in questo colloquio tenuto nel 1824, in conseguenza di una forse inconsapevole reminiscenza del passo qui sopra; poiché essa si trova, con le stesse parole che qua, nella prima edizione, a p. 401; ed anche ivi ritorna a p. 528, come qui a chiusura del § 65. Quella prima edizione gli era stata inviata nel dicembre 1818, e nel marzo 1819 egli mi fece partecipare per lettera da mia sorella a Napoli, dove allora mi trovavo, il suo plauso, e aveva incluso un biglietto, sul quale aveva notato i numeri di alcune pagine che gli erano particolarmente piaciute: dunque aveva letto il mio libro.

ramente in ogni cosa. In ogni animale ha il suo centro: ogni animale ha trovato con sicurezza la propria via per entrare nell'esistenza, come con sicurezza la troverà per uscirne, frattanto vive senza la paura dell'annientamento e senza preoccupazione, sorretto dalla coscienza di essere la natura stessa e com'essa imperitura. Soltanto l'uomo porta in sé in concetti astratti la certezza della propria morte: essa può tuttavia angosciarlo, il che è molto strano, solo per singoli istanti, quando un'occasione la rappresenta alla fantasia. Contro la voce potente della natura la riflessione può poco. Anche in lui, come nell'animale che non pensa, predomina come stato durevole quella sicurezza scaturente dalla coscienza più profonda di essere la natura, il mondo stesso, in virtù della quale nessun uomo è inquietato sensibilmente dal pensiero della morte certa e mai lontana, e ognuno vive invece come se dovesse vivere in eterno; cosa che va tanto lontano che si potrebbe dire che nessuno ha una convinzione veramente viva della certezza della propria morte, perché altrimenti fra la sua disposizione e quella del delinquente condannato non potrebbe esservi una differenza tanto grande; e che invece ognuno riconosce bensì questa certezza *in abstracto* e teoreticamente, ma la pone in disparte, come altre verità teoretiche che però non sono applicabili alla pratica, senza in un qualunque modo accoglierla nella sua viva coscienza. Chi fa ben attenzione a questa particolare disposizione dell'animo umano, vedrà che le varie interpretazioni psicologiche di essa, basate sull'abitudine e sull'adattamento all'inevitabile, non bastano affatto, e che la ragione di essa è quella indicata, che si trova più in profondità. In base a questa è da spiegare anche perché in tutti i tempi e presso tutti i popoli si trovino e stiano in auge dogmi di ogni specie circa il perdurare dell'individuo dopo la morte, dal momento che le prove di ciò devono essere

state sempre massimamente insufficienti, mentre sono forti e numerose per il contrario, anzi questo non abbisogna in realtà di alcuna prova, venendo dal sano intelletto riconosciuto come un fatto, e come tale è rafforzato dalla sicurezza che la natura non mente più che non erri, mostrando anzi apertamente il suo fare e il suo essere ed esprimendoli addirittura ingenuamente, mentre solo noi stessi li oscuriamo coi nostri vaneggiamenti, per estrarne ciò che soltanto si confà alle nostre ristrette vedute.

Ma ciò che ora abbiamo portato a chiara coscienza, cioè che per quanto il singolo fenomeno della volontà cominci nel tempo e finisca nel tempo, la volontà stessa, come cosa in sé, non ne viene toccata, e neanche ne viene toccato il correlato di ogni oggetto, il soggetto conoscente e non mai conosciuto; e che per la volontà di vivere la vita è sempre certa: – questa teoria non è da annoverare fra le suddette dottrine della sopravvivenza. Giacché alla volontà, considerata come cosa in sé, come anche al puro soggetto del conoscere, eterno occhio del mondo, appartiene tanto poco un perdurare quanto un perire, essendo queste determinazioni soltanto valide nel tempo, mentre la volontà e il soggetto stanno fuori del tempo. Quindi l'egoismo dell'individuo (questo singolo fenomeno di volontà illuminato dal soggetto del conoscere) può attingere dalla concezione da noi esposta tanto poco alimento e conforto per il suo desiderio di mantenersi per un tempo infinito, quanto potrebbe attingerne dal sapere che dopo la sua morte il restante mondo esterno continuerà a esistere nel tempo, che è poi solo l'espressione della stessa concezione, considerata però oggettivamente, e quindi con criterio temporale. Infatti è vero che ognuno è perituro solo come fenomeno, mentre come cosa in sé è senza tempo e quindi anche senza fine; ma anche solo come fenomeno ognu-

no è distinto dalle altre cose del mondo, come cosa in sé è la volontà che appare in tutto, e la morte sopprime l'illusione che separa la sua coscienza da quella degli altri: questa è la sopravvivenza. Il suo non essere toccato dalla morte, che gli spetta solo come cosa in sé, coincide per il fenomeno con la sopravvivenza del restante mondo esterno.* Di qui anche proviene che la coscienza intima e meramente sentita di ciò che or ora abbiamo elevato a chiara conoscenza, impedisca bensì, come s'è detto, che il pensiero della morte avveleni addirittura la vita all'essere razionale, in quanto tale coscienza è la base di quel coraggio di vivere che sorregge tutto ciò che vive, facendolo continuare a vivere in letizia, come se la morte non ci fosse, finché cioè ha l'occhio alla vita ed è ad essa rivolto; ma ciò non impedisce che, quando la morte in particolare e nella realtà, o anche solo nella fantasia, si accosta all'individuo e questi deve fissarla negli occhi, egli venga preso dalla paura di morire e cerchi in ogni modo di sfuggirle. Giacché come, finché la sua conoscenza era rivolta alla vita in quanto tale, egli doveva in essa riconoscere anche l'eternità, così, quando la morte gli si para davanti, egli la deve riconoscere per ciò che è, la fine nel tempo del singolo fenomeno temporale. Ciò che nella morte temiamo non è affatto il dolore: perché da un lato esso si trova manifestamente di qua dalla morte; e dall'altro spesso fuggiamo dal dolore nella morte, non meno di come anche talvolta, viceversa, ci sobbarchiamo al più terribile dolore per sfuggire anche solo per

* Nel *Veda* ciò è espresso col dire che quando un uomo muore, la sua vista diventa tutt'uno con il sole, il suo odorato con la terra, il suo gusto con l'acqua, il suo udito con l'aria, il suo parlare col fuoco ecc. (*Oupnek'hat*, vol. 1, p. 249 sgg.) – e inoltre col fatto che, in una particolare formalità, il morente consegna i suoi sensi e tutte quante le sue capacità una per una a suo figlio, nel quale esse dovranno continuare a vivere (*Ibid.*, vol. 2, p. 82 sgg.).

poco ancora alla morte, per rapida e dolce che sia. Noi distinguiamo dunque il dolore e la morte come due mali del tutto diversi: ciò che temiamo nella morte è in realtà la fine dell'individuo, e come tale anche essa scopertamente si dà a conoscere; e poiché l'individuo è la stessa volontà di vivere in una singola oggettivazione, tutto il suo essere si ribella alla morte. Ma dove in tal modo il sentimento ci abbandona a noi stessi, può tuttavia subentrare la ragione e superare in gran parte le impressioni ripugnanti di quello col porci in una posizione superiore, dove, in luogo del particolare, abbiamo ormai davanti agli occhi il tutto. Perciò una conoscenza filosofica dell'essenza del mondo, che fosse giunta fino al punto nel quale ora ci troviamo nella nostra trattazione, ma non andasse oltre, potrebbe, anche già in questa posizione, superare i terrori della morte, nella misura in cui la riflessione avesse potere, nell'individuo dato, sul sentimento immediato. Un uomo che avesse fermamente assimilato nel suo animo le verità finora esposte, ma che non fosse in pari tempo giunto, per esperienza propria o per una più ampia visione, al punto da riconoscere come essenziale a tutta la vita un diuturno dolore; che trovasse invece soddisfazione nella vita e si sentisse in essa perfettamente a suo agio e, per tranquilla riflessione, desiderasse che la sua vita, quale fino allora sperimentata, durasse all'infinito o ritornasse sempre di nuovo, e il cui coraggio di vivere fosse tanto grande da fargli accettare volentieri e di buon grado, per i godimenti della vita, ogni fastidio e pena a cui questa è soggetta; un tal uomo starebbe «con ossa salde e vigorose sulla perenne e ben arrotondata terra» e non avrebbe niente da temere: armato della conoscenza che noi gli conferiamo, aspetterebbe con indifferenza la morte appressantesi veloce sulle ali del tempo, considerandola un'apparenza mendace, un fantasma impotente, capace di spaventare i de-

boli, ma senza alcun potere su colui che sa di essere egli stesso quella volontà di cui tutto il mondo è oggettivazione o immagine riflessa, per il quale quindi la vita rimane ognora certa, insieme con il presente, la vera, sola forma del manifestarsi della volontà, che quindi nessun infinito passato o futuro, in cui egli non sarebbe, può spaventare, dato che egli li considera come il vano miraggio e il velo di Maja, e che dunque non dovrebbe temere la morte più che il sole non tema la notte. In questa posizione Krishna, nella Bhagavat Gita, pone il suo discepolo principiante Arjuna quando questi, alla vista degli eserciti schierati in battaglia, viene preso da mestizia (in maniera alquanto simile a Serse) e vuol desistere e rinunciare al combattimento, per scongiurare la morte di tante migliaia di uomini. Krishna lo pone nella suddetta posizione, e la morte di quelle migliaia di uomini non può più trattenerlo: egli dà il segnale di battaglia. Questa posizione indica anche il Prometeo di Goethe, specialmente quando dice:

Qui sto, formo uomini
A mia immagine,
Una razza che mi sia uguale
Nel soffrire, nel piangere,
Nel godere e nell'allietarsi
E nel non curarti,
Come faccio io![1]

[1] *Hier sitz ich, forme Menschen*
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu geniessen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

A questa posizione potrebbe essere condotto anche dalla filosofia di Bruno e quella di Spinoza colui che non fosse disturbato o indebolito in tale sua convinzione dai loro errori e dalle loro imperfezioni. Quella di Bruno non ha una vera e propria etica, e l'etica della filosofia di Spinoza non risulta affatto dall'essenza della sua dottrina, ma è, anche se in sé lodevole e bella, appiccicata ad essa solo per mezzo di deboli e palmari sofismi. Nella suddetta posizione, infine, starebbero certamente molti uomini, se la loro conoscenza potesse andare di pari passo col loro volere, cioè se fossero in grado, liberi da ogni illusione, di divenire chiari e limpidi a se stessi. Giacché questa è, per la conoscenza, la posizione dell'assoluta *affermazione della volontà di vivere*.

Che la volontà affermi se stessa, significa: in quanto nella sua oggettità, cioè nel mondo e nella vita, la sua essenza le viene data come rappresentazione in modo completo e chiaro, questa conoscenza non impaccia affatto il suo volere: al contrario, appunto questa vita così conosciuta, viene anche in quanto tale da essa voluta, come fino allora senza conoscenza, quale cieco impulso, così ora con conoscenza, in modo conscio e meditato. Il contrario di ciò, *la negazione della volontà di vivere*, fa la sua apparizione quando su quella conoscenza il volere cessa, in quanto allora i singoli fenomeni conosciuti non agiscono più come *motivi* del volere, e invece tutta la conoscenza dell'essenza del mondo maturata attraverso l'apprensione delle *idee*, che rispecchia la volontà, diventa un *quietivo* della volontà e così la volontà sopprime liberamente se stessa. Questi concetti, affatto sconosciuti e difficilmente comprensibili in questa forma generica, diverranno, spero, chiari, grazie all'esposizione che tosto seguirà dei fenomeni, qui modi di agire, in cui si esprimono da una parte l'affermazione, nei suoi diversi gradi, e dall'altra la negazione. Giacché entrambe pro-

cedono invero dalla *conoscenza*, ma non da una conoscenza astratta, che si esprima a parole, bensì da una conoscenza vivente, che si esprime con l'azione e la condotta soltanto, rimanendo indipendente dai dogmi che al riguardo, come conoscenza astratta, impegnano la ragione. Il mio scopo può essere solo di presentare e di portare alla chiara conoscenza della ragione sia l'una sia l'altra, non di prescrivere o raccomandare l'una o l'altra, cosa che sarebbe altrettanto stolta che inutile, dato che la volontà è in sé assolutamente libera e si determina esclusivamente da se stessa, e non vi è per essa nessuna legge. Questa *libertà* e il suo rapporto con la necessità noi dobbiamo tuttavia, innanzi tutto e prima di passare alla suddetta trattazione, discutere e più precisamente determinare, e poi anche esporre sulla vita, la cui affermazione e negazione costituisce il nostro problema, alcune considerazioni generali riferentisi alla volontà e ai suoi oggetti, con le quali cose tutte ci faciliteremo la conoscenza propostaci del significato etico dei diversi modi di agire, quanto alla loro intima essenza.

Poiché, come abbiamo detto, tutta quest'opera non è che lo svolgimento di un unico pensiero, ne segue che tutte le sue parti hanno tra loro la più stretta connessione, e non soltanto ciascuna sta in rapporto necessario con quella immediatamente precedente, presupponendo quindi innanzi tutto e soltanto la memoria di quella nel lettore, come accade per tutte le filosofie che consistono semplicemente in una serie di deduzioni; ma anche ogni parte dell'opera complessiva è connessa con ogni altra e la presuppone, sicché si richiede che il lettore ricordi non solo quanto precede immediatamente, ma anche ogni altra cosa anteriore, in modo da poter riannodare ogni parte con ciò che gli è ogni volta presente, per quant'altro possa esservi di mezzo. È questa una richiesta che anche Platone, a causa delle intricate tortuo-

sità dei suoi dialoghi, che solo dopo lunghi episodi riprendono il pensiero principale, proprio grazie a ciò però, rischiarato, ha fatta al suo lettore. Per noi questa richiesta è necessaria, poiché la scomposizione del nostro solo ed unico pensiero in molte considerazioni è sì l'unico mezzo per comunicarlo, però per il pensiero stesso non è una forma essenziale, ma soltanto una forma artificiale. La distinzione di quattro punti di vista principali in quattro libri e il più accurato collegamento degli elementi affini e omogenei servono a facilitare l'esposizione e la sua comprensione; tuttavia la materia non ammette affatto una progressione in linea retta, del genere di quella storica, ma rende necessaria un'esposizione più complessa, e questa stessa richiede a sua volta un reiterato studio del libro, grazie al quale soltanto diverrà chiaro il nesso di ogni parte con ogni altra, e soltanto allora tutte insieme si illumineranno a vicenda e diventeranno perfettamente limpide.*

§ 55

Che la volontà come tale sia *libera*, segue già da ciò, che essa, secondo la nostra concezione, è la cosa in sé, il contenuto di ogni fenomeno. Questo invece, noi lo conosciamo come costantemente sottomesso al principio di ragione nelle sue quattro forme; e poiché sappiamo che la necessità è assolutamente identica alla conseguenza da una data premessa, e che entrambe sono concetti intercambiabili, tutto ciò che appartiene al fenomeno, cioè è oggetto per il soggetto conoscente come individuo, è da una parte premessa e dall'altra conseguenza, e in quest'ultima qualità è sempre necessariamente determi-

* Ved. capp. 41-44 del volume secondo.

nato, non può quindi essere in nessun altro rispetto diversamente da com'è. Tutto il contenuto della natura, tutti quanti i suoi fenomeni, sono dunque assolutamente necessari, e la necessità di ogni parte, di ogni fenomeno, di ogni fatto, si può ogni volta dimostrare, dovendosi trovare la premessa da cui essa dipende come conseguenza. Ciò non soffre eccezioni: segue dall'illimitata validità del principio di ragione. D'altra parte però questo stesso mondo, in tutti i suoi fenomeni, è per noi oggettità della volontà, la quale, non essendo essa stessa fenomeno, rappresentazione od oggetto, bensì cosa in sé, non è neanche sottomessa al principio di ragione, forma di ogni oggetto, quindi non è determinata come conseguenza da una premessa, e quindi non conosce necessità, vale a dire è *libera*. Il concetto di libertà è dunque in realtà negativo, in quanto il suo contenuto è semplicemente la negazione della necessità, cioè del rapporto conforme al principio di ragione della conseguenza con la sua premessa. Qui ci sta ora davanti nel modo più chiaro il punto di risoluzione di un grande contrasto, l'unione della libertà con la necessità, di cui in tempi recenti si è spesso parlato, ma mai, per quanto a me noto, in modo chiaro e pertinente. Ogni cosa, come fenomeno, come oggetto, è sempre necessaria: ma essa è *in sé* volontà, e questa è completamente libera, per tutta l'eternità. Il fenomeno, l'oggetto è necessariamente e invariabilmente determinato nella concatenazione delle cause e degli effetti, che non può avere interruzione alcuna. Ma in genere l'esistenza di questo oggetto e la specie della sua esistenza, cioè l'idea che in esso si palesa o, in altre parole, il suo carattere, è immediatamente manifestazione della volontà. In conformità della libertà di questa volontà, esso potrebbe dunque non esistere affatto, o anche essere originariamente ed essenzialmente tutt'altra cosa; nel qual caso però anche

tutta la catena di cui è un anello, ma che è pur sempre manifestazione della stessa volontà, sarebbe del tutto diversa. Però, una volta che esista e sia presente, esso è entrato nella serie delle premesse e delle conseguenze, in essa sempre necessariamente determinata, e non può quindi né diventare un altro, cioè cambiarsi, né uscire dalla serie, cioè svanire. L'uomo è, come ogni altra parte della natura, oggettità della volontà: quindi tutto ciò che si è detto vale anche per lui. Come ogni cosa nella natura ha le proprie forze e qualità, che a determinate sollecitazioni reagiscono in modo altrettanto determinato, e che ne costituiscono il carattere; così anch'egli ha il suo *carattere*, in base al quale i motivi provocano le sue azioni con necessità. In questo stesso modo di agire si manifesta il suo carattere empirico, ma in quest'ultimo si manifesta a sua volta il suo carattere intelligibile, la volontà in sé, di cui esso è il fenomeno determinato. Ma l'uomo è il fenomeno più perfetto della volontà, che, come si è visto nel secondo libro, deve per sussistere essere illuminato da un così alto grado di conoscenza da rendere addirittura possibile, in questa, una riproduzione pienamente adeguata dell'essenza del mondo, nella forma della rappresentazione, che è l'apprensione delle idee, puro specchio del mondo, quali le abbiamo conosciute nel terzo libro. Nell'uomo dunque la volontà può giungere alla piena conoscenza di sé, alla chiara ed esauriente coscienza della propria essenza, quale si rispecchia nell'intero mondo. Dall'effettivo sussistere di questo grado di conoscenza scaturisce, come abbiamo visto nel libro precedente, l'arte. Ma alla fine di tutta la nostra trattazione risulterà anche che, grazie alla stessa conoscenza, in quanto la volontà la riferisca a se stessa, è possibile la soppressione e autonegazione di questa nel suo fenomeno più perfetto: sicché la libertà, che altrimenti, spettando solo alla cosa in sé,

non può mai mostrarsi nel fenomeno, si presenta in tal caso anche in questo e, sopprimendo l'essenza che sta a fondamento del fenomeno, mentre questo stesso ancora dura nel tempo, causa una contraddizione del fenomeno con se stesso e produce perciò appunto i fenomeni della santità e della negazione di sé. Nondimeno tutto ciò può diventare appieno comprensibile solo alla fine di questo libro. Per il momento si accenna con ciò solo genericamente che l'uomo si distingue da tutti gli altri fenomeni della volontà per il fatto che la libertà, cioè l'indipendenza dal principio di ragione, che spetta solo alla volontà come cosa in sé e contraddice il fenomeno, può tuttavia presentarsi per lui anche nel fenomeno, dove poi però necessariamente si configura come una contraddizione del fenomeno con se stesso. In questo senso veramente non solo la volontà in sé, ma anche l'uomo può esser detto libero e in tal modo distinguersi da tutti gli altri esseri. Ma come ciò sia da intendere, può divenire chiaro solo per tutto ciò che segue, e per ora dobbiamo ancora prescinderne completamente. Giacché bisogna innanzi tutto mettere in guardia contro l'errore di credere che l'agire dell'uomo singolo, determinato, non sia sottoposto a nessuna necessità, cioè che il potere del motivo sia meno sicuro del potere della causa o della conseguenza della conclusione dalle premesse. La libertà della volontà come cosa in sé non passa affatto direttamente, sempreché, come abbiamo detto, prescindiamo dal caso suddetto, riguardante sempre e solo un'eccezione, al suo fenomeno, neanche là dove questo raggiunge il più alto grado di visibilità, dunque neanche passa direttamente all'animale razionale con carattere individuale, vale a dire alla persona. Questa non è mai libera, sebbene sia il fenomeno di una volontà libera; giacché appunto del volere libero di questa esso è il fenomeno già determinato, e

in quanto questo entra nella forma di ogni oggetto, il principio di ragione, sviluppa bensì l'unità di quella volontà in una pluralità di azioni, la quale però, a causa dell'unità extra-temporale di quel volere in sé, si presenta con la regolarità di una forza naturale. Ma poiché è tuttavia quel volere libero, che diviene visibile nella persona e in tutta la sua condotta, a questa rapportandosi come il concetto alla definizione; così anche ogni singolo atto di essa è da attribuire alla volontà libera e come tale immediatamente si annuncia alla coscienza; quindi ognuno, come abbiamo detto nel secondo libro, si ritiene *a priori* (cioè qui secondo il suo sentimento originario) libero anche nelle singole azioni, nel senso che in ogni caso dato sarebbe per lui possibile ogni azione, e solo *a posteriori*, in base all'esperienza e alla riflessione sull'esperienza, capisce che il suo agire risulta in modo assolutamente necessario dall'incontro del carattere con i motivi. Di qui proviene che gli uomini più rozzi, seguendo il proprio sentimento, abbiano difeso nel modo più accanito la piena libertà delle singole azioni, mentre i grandi pensatori di tutti i tempi, e perfino i dottrinari religiosi più profondi, l'hanno negata. Ma a chi è divenuto chiaro che tutto l'essere dell'uomo è volontà, e che egli stesso è solo fenomeno di questa volontà, ma che tale fenomeno ha il principio di ragione come forma necessaria, conoscibile già anche partendo dal soggetto, forma che si configura per questo caso come legge di motivazione, a costui un dubbio circa la possibilità che l'atto non segua, dato un certo carattere e un motivo presente, apparirà come un dubbio circa l'equivalenza dei tre angoli del triangolo a due retti. La necessità della singola azione è stata provata più che a sufficienza da Priestley nella sua *Doctrine of philosophical necessity*; ma il coesistere di questa necessità con la libertà della volontà in sé, ossia al di fuori del

fenomeno, lo ha per primo dimostrato Kant,* il cui merito è qui particolarmente grande, avendo egli enunciato la distinzione fra carattere intelligibile e carattere empirico, che io mantengo in tutto e per tutto, dato che il primo è la volontà come cosa in sé, in quanto appare in un determinato individuo in un determinato grado, mentre il secondo è questo fenomeno stesso, quale si presenta nel modo di agire, quanto al tempo, e già nella forma corporea, quanto allo spazio. Per rendere comprensibile la relazione fra l'uno e l'altro, l'espressione migliore è quella già usata nel trattato introduttivo, che il carattere intelligibile di ogni uomo è da ritenere un atto di volontà extra-temporale, e quindi indivisibile e immutabile, il cui fenomeno sviluppato e frazionato nel tempo e nello spazio e in tutte le forme del principio di ragione, è il carattere empirico, quale, conforme all'esperienza, si presenta in tutta la condotta e la vita di quest'uomo. Come tutto l'albero è solo il fenomeno sempre ripetuto di un unico e medesimo impulso, che si presenta nel modo più semplice nella fibra e che si ripete ed è facilmente riconoscibile nel suo aggregarsi in foglia, picciuolo, ramo, tronco; così tutti gli atti dell'uomo non sono che la manifestazione continuamente ripetuta, alquanto mutevole solo nella forma, del suo carattere intelligibile, e l'induzione risultante dalla somma di essi dà il suo carattere empirico. Non ripeterò qui, del resto, rimaneggiandola, la magistrale esposizione di Kant, bensì la presuppongo come nota.

Nel 1840 ho trattato radicalmente ed esaurientemente l'importante capitolo della libertà del volere, nella mia premiata memoria per concorso su di essa, e ho in particolare rivelato la ragione dell'illusione, in conse-

* *Critica della ragione pura*, prima edizione, pp. 532-558; quinta edizione, pp. 560-586; e *Critica della ragione pratica*, quarta edizione, pp. 169-179 – Edizione Rosenkranz, pp. 224-231.

guenza della quale si presume di trovare nell'autocoscienza, come fatto della medesima, un'assoluta libertà della volontà empiricamente data, quindi un *liberum arbitrium indifferentiae*: giacché proprio su questo punto verteva, molto intelligentemente, il tema di concorso. Nel rimandare dunque il lettore a quello scritto, come pure al § 10 della memoria per concorso sul fondamento della morale, pubblicata insieme all'altro sotto il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*, tralascio ora la trattazione ancora imperfetta della necessità degli atti di volontà data a questo punto nella prima edizione, per illustrare invece ancora con una breve argomentazione la suddetta illusione; essa ha come sua premessa il capitolo diciannovesimo del nostro volume secondo e non poteva quindi essere data nella memoria citata.

Prescindendo dal fatto che, poiché la volontà, come la vera cosa in sé, è qualcosa di realmente originario e indipendente, anche nell'autocoscienza il sentimento dell'originarietà e sovranità deve accompagnare i suoi atti, sebbene siano qui già determinati, – la parvenza di una libertà empirica della volontà (invece della trascendentale, che soltanto le compete), dunque di una libertà dei singoli atti, nasce dalla posizione isolata e subordinata, esposta nel capitolo diciannovesimo del volume secondo e particolarmente sotto il N° 3, dell'intelletto rispetto alla volontà. L'intelletto cioè viene a conoscere le risoluzioni della volontà solo *a posteriori* ed empiricamente. Quindi, in una scelta da fare, non ha dati sul come la volontà si deciderà. Giacché il carattere intelligibile, in virtù del quale, dati certi motivi, è possibile solo *una* decisione e questa è per conseguenza necessaria, non rientra nella conoscenza dell'intelletto; solo quello empirico gli diventa, attraverso i suoi atti singoli, successivamente noto. Perciò dunque alla coscienza conoscente (l'intelletto) sembra che, in un dato caso, sarebbero

ugualmente possibili alla volontà due decisioni opposte. Ma è qui esattamente come quando, per un'asta messa verticalmente, che abbia perso l'equilibrio e stia oscillando, si dice: «può cadere tanto dal lato destro quanto dal sinistro». Questo *può* ha solo un significato soggettivo e vuol dire propriamente: «in considerazione dei dati a noi noti»: giacché oggettivamente la direzione della caduta è già determinata necessariamente non appena è cominciata l'oscillazione. Così, quindi, anche la decisione della propria volontà è indeterminata solo per il suo spettatore, il proprio intelletto; per conseguenza solo in modo relativo e soggettivo, ossia per il soggetto del conoscere; mentre in se stessa e oggettivamente la decisione è, per ogni scelta da fare, subito determinata e necessaria. Soltanto, questa determinazione non arriva alla coscienza se non con la decisione susseguente. Ne abbiamo addirittura una prova empirica quando ci troviamo di fronte a qualche scelta difficile e importante, soggetta tuttavia a una condizione che non si è ancora presentata, ma che si può solo sperare, sicché per il momento non possiamo farci nulla e ci dobbiamo contenere passivamente. Allora riflettiamo in che senso ci risolveremo quando si saranno prodotte le circostanze che ci permetteranno una libera attività e decisione. Ma per lo più a favore di una delle risoluzioni parla più la riflessione lungimirante e ragionevole, mentre per l'altra più l'inclinazione immediata. Finché, costretti, ce ne rimaniamo passivi, sembra che il lato della ragione voglia prendere il sopravvento; ma prevediamo già con quanta forza l'altra parte ci trarrà, quando si profilerà l'occasione di agire. Fino ad allora ci premuriamo in ogni modo di porre nella luce più chiara, freddamente meditando il *pro et contra*, i motivi dell'una e dell'altra parte, affinché ciascuno di essi possa esercitare tutto il suo potere sulla volontà, quando il momento arriverà, e affinché per ca-

so un errore da parte dell'intelletto non induca la volontà a decidersi altrimenti da come farebbe, se tutto vi avesse influito equilibratamente. Ora però, questo chiaro prospettarsi i motivi contrastanti, è tutto ciò che l'intelletto può fare per la scelta. La vera e propria decisione, esso sta ad aspettarla così passivamente e con la stessa tesa curiosità, di come aspetterebbe quella di una volontà estranea. Entrambe le decisioni gli devono quindi sembrare, dal suo punto di vista, parimenti possibili: e questa appunto è poi l'illusione della libertà empirica della volontà. Nella sfera dell'intelletto la decisione entra invero affatto empiricamente, come tracollo finale della cosa; essa è tuttavia scaturita dall'intima conformazione, dal carattere intelligibile della volontà individuale nel suo conflitto con i motivi dati, e quindi con perfetta necessità. In ciò l'intelletto non può far altro che illuminare vivamente e da ogni parte la natura dei motivi; ma non può determinare la volontà stessa, giacché essa gli è del tutto inaccessibile, e anzi è per esso, come abbiamo visto, insondabile.

Se un uomo potesse, nelle stesse circostanze, agire una volta così e un'altra volta così, la sua volontà dovrebbe essersi frattanto essa stessa mutata, e dovrebbe quindi essere nel tempo, dato che solo in esso è possibile il mutamento; ma allora, o la volontà dovrebbe essere un mero fenomeno, o il tempo una determinazione della cosa in sé. Pertanto la disputa circa la libertà del fare individuale, circa il *liberum arbitrium indifferentiae*, ruota in realtà intorno alla questione se la volontà sia nel tempo o no. Se essa, come tanto la dottrina di Kant quanto tutta la mia trattazione rendono necessario, è la cosa in sé, fuori dal tempo e da ogni forma del principio di ragione, allora non solo l'individuo deve, nella stessa situazione, agire sempre allo stesso modo, e non solo ogni sua cattiva azione è sicura garanzia di innumerevo-

li altre che egli *dovrà* compiere e che non *potrà* non compiere; ma anche si potrebbe calcolare nell'avvenire la condotta dell'uomo, al pari di un'eclissi di sole o di luna, come dice Kant, purché il carattere empirico e i motivi fossero completamente dati. Come è conseguente la natura, così è anche il carattere: ogni azione singola non può non prodursi in conformità di esso, come ogni fenomeno si produce in conformità della legge naturale; la causa nel secondo caso e il motivo nel primo sono soltanto le cause occasionali, come s'è mostrato nel secondo libro. La volontà, di cui tutto l'essere e il vivere dell'uomo sono il fenomeno, non si può smentire nel caso particolare, e ciò che l'uomo vuole nel tutto, egli lo vorrà anche sempre nella parte.

L'affermazione di una libertà empirica della volontà, di un *liberum arbitrium indifferentiae*, si accorda nel modo più preciso col fatto di aver posto l'essenza dell'uomo in un'*anima*, che sarebbe in origine un'essenza *conoscente*, anzi propriamente un'essenza astrattamente *pensante*, e solo in conseguenza di ciò anche un'essenza *volente*; col fatto di rendere cioè la volontà di natura secondaria, mentre, in verità, secondaria è la conoscenza. La volontà è stata addirittura considerata un atto di pensiero e identificata col giudizio, specialmente da Cartesio e Spinoza. In conformità di ciò, ogni uomo sarebbe dunque diventato ciò che è solo per effetto della sua *conoscenza*: verrebbe al mondo come zero morale, vi conoscerebbe le cose e risolverebbe poi di essere questo o quello, di agire così o così, e potrebbe anche, per effetto di una nuova conoscenza, decidere una nuova linea di condotta, dunque diventare ancora un altro. Inoltre, secondo tale modo di vedere, egli conoscerebbe innanzi tutto una cosa come *buona* e solo in seguito a ciò la vorrebbe; invece di *volerla* innanzi tutto e solo in seguito a ciò dirla *buona*. In conseguenza cioè di tutta la mia concezione fonda-

mentale, tutto questo rappresenta un capovolgimento della relazione effettiva. La volontà è l'elemento primo e originario, la conoscenza è solo aggiunta e appartiene al fenomeno della volontà come uno strumento di questa. Ogni uomo è dunque quel che è per la sua volontà, e il suo carattere è originario, giacché il volere è la base della sua essenza. Per la sopraggiunta conoscenza egli viene a sapere, nel corso dell'esperienza, *che cosa* è, cioè viene a conoscere il suo carattere. *Conosce* dunque se stesso in conseguenza e in conformità della natura della sua volontà, invece di *volere* in conseguenza e in conformità del suo conoscere, secondo la vecchia concezione. In base a questa egli dovrebbe solo riflettere a *come* preferirebbe essere, per esserlo davvero: e questa sarebbe la sua libertà di volere. Essa consiste dunque in realtà nel credere che l'uomo sia opera di se stesso, alla luce della conoscenza. Io dico invece: egli è opera di se stesso prima di ogni conoscenza, e questa semplicemente sopravviene a illuminarlo. Perciò egli non può risolvere di essere questo o quello, e neanche può diventare un altro; ma *è*, una volta per tutte, e solo successivamente conosce *che cosa* è. Per quelli egli *vuole* ciò che conosce; per me *conosce* ciò che vuole.

I Greci chiamarono il carattere ἦθος e le manifestazioni di esso, cioè i costumi, ἤθη; ma questa parola deriva da ἔθος, abitudine: essi l'avevano scelta per esprimere metaforicamente la costanza del carattere con la costanza dell'abitudine. Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν. ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι (*a voce* ἤθος, *i.e. consuetudo*, ἦθος *est appellatum: ethica ergo dicta est* ἀπὸ τοῦ ἐθίζεσθαι, *sive ab assuescendo*), dice Aristotele (*Eth. magna*, I, 6, p. 1186, e *Eth. Eud.*, p. 1220, e *Eth. Nic.*, p. 1103, ed. berlin.). Stobeo attesta: οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ'ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι (*Stoici autem, Zenonis*

castra sequentes metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones), II, cap. 7. Nella dottrina cristiana troviamo il dogma della predestinazione, in conseguenza della scelta della grazia e della dannazione (S. Paolo, *Epist. ai Romani*, 9, 11-24), scaturito evidentemente dall'aver compreso che l'uomo non cambia, che la sua vita e la sua condotta, cioè il suo carattere empirico, non sono che lo svolgimento di quello intelligibile, lo sviluppo di disposizioni decise e immutabili, già riconoscibili nel bambino, e che quindi il suo comportamento è per così dire già fissato alla sua nascita e nell'essenziale rimane sino alla fine uguale a se stesso. Con ciò anche noi consentiamo; ma certo le conseguenze che derivarono dall'unione di questa giustissima concezione coi dogmi trovati nella dottrina giudaica della fede, e che produssero poi la più grande difficoltà, il nodo gordiano eternamente inestricabile, intorno al quale s'aggira la maggior parte delle dispute della Chiesa, – non mi assumo di difenderle, dato che ciò è riuscito ben difficile finanche allo stesso apostolo Paolo, col suo apologo del vasaio narrato a tale scopo: giacché allora il risultato finirebbe col non essere altro che:

Tema gli dèi
Il genere umano!
Essi tengono il dominio
In mani eterne;
E possono usarlo
Come loro piace.[1]

[1] *Es fürchte die Götter*
Das Menschengeschlecht!
Sie halten die Herrschaft
In ewigen Händen:
Und können sie brauchen,
Wie's ihnen gefällt.

Ma considerazioni del genere sono in realtà estranee al nostro argomento. Ora saranno piuttosto opportune alcune delucidazioni sul rapporto fra il carattere e il conoscere, in cui si trovano tutti i suoi motivi.

Poiché i motivi che determinano la manifestazione del carattere o l'agire influiscono su di esso per il tramite della conoscenza, ma la conoscenza è mutevole e spesso oscilla in qua e in là fra errore e verità, venendo comunque di regola corretta sempre di più col procedere della vita, anche se in gradi molto diversi; il modo di agire di un uomo può cambiare sensibilmente, senza che si sia per ciò autorizzati a inferirne un cambiamento del suo carattere. Ciò che l'uomo propriamente e soprattutto vuole, l'aspirazione del suo essere più profondo e il fine, a quella conforme, che egli persegue: questo non potremo giammai mutarlo agendo dall'esterno su di lui ed erudendolo; altrimenti potremmo trasformarlo. Eccellentemente dice Seneca: *velle non discitur*; e qui egli preferisce la verità ai suoi stoici, che insegnavano: διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν (*doceri posse virtutem*). Dall'esterno si può agire sulla volontà solo per mezzo dei motivi. Questi però non possono mai cambiare la volontà stessa, giacché essi medesimi hanno potere su di essa solo col presupposto che essa sia esattamente tale quale è. Tutto ciò che possono è dunque cambiare la direzione del suo sforzo, cioè fare in modo che essa cerchi, ciò che immutabilmente cerca, per una via diversa da quella finora seguita. Quindi gli insegnamenti, la conoscenza rettificata, ossia l'influenza dall'esterno possono bensì farle capire d'aver sbagliato nei mezzi, e possono dunque far sì ch'essa persegua, per una via del tutto diversa e perfino in un oggetto del tutto diverso da prima, lo scopo a cui, conforme alla sua natura intima, già mirava; ma non possono mai far sì che essa voglia qualcosa di veramente diverso da quello che voleva finora. Ciò ri-

mane immutabile, giacché essa non è che questo stesso volere, che dovrebbe altrimenti venir soppresso. Quella prima cosa tuttavia, la modificabilità della conoscenza e pertanto del fare, giunge fino al punto che essa, il suo scopo immutabile, mettiamo che sia per esempio il paradiso di Maometto, cerca di raggiungerlo una volta nel mondo reale e un'altra volta in un mondo immaginario, commisurandovi i mezzi in corrispondenza, e quindi la prima volta adoperando accortezza, violenza e inganno, e la seconda astinenza, giustizia, elemosine e pellegrinaggio alla Mecca. Ma quanto alla sua aspirazione, questa non è perciò mutata, e ancor meno è mutata la volontà stessa. Quindi, anche se invero il suo agire si presenta diversissimo in tempi diversi, il suo volere è rimasto perfettamente lo stesso. *Velle non discitur.*

Perché i motivi siano efficaci si richiede non solo che esistano, ma anche che siano conosciuti, giacché, secondo un'ottima espressione degli scolastici già una volta citata, *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.* Perché ad esempio si manifesti il rapporto che in un dato uomo egoismo e pietà hanno fra loro, non è sufficiente che egli possegga magari ricchezza e veda miseria altrui, ma deve altresì sapere che cosa si può fare con la ricchezza, tanto per sé quanto per gli altri; e non solo deve farglisi presente la sofferenza altrui, ma egli deve altresì sapere che cosa sia la sofferenza e però che cosa anche il godimento. Forse in una prima occasione egli non sapeva tutto ciò così bene come in una seconda; e se ora nella stessa occasione agisce diversamente, ciò dipende solo dal fatto che le circostanze erano in realtà altre, cioè per la parte che dipende dalla sua conoscenza di quelle, benché esse sembrino esattamente le stesse. Come la mancata conoscenza di circostanze realmente esistenti toglie loro efficacia, così d'altra parte circostanze del tutto immaginarie

possono agire come se fossero reali, non solo per una singola illusione, ma anche in generale e durevolmente. Se per esempio un uomo viene fermamente persuaso che ogni buona azione gli verrà compensata cento volte nella vita futura, una tale convinzione vale e agisce in tutto e per tutto come una cambiale garantita a lunghissima scadenza, ed egli può dare per egoismo, come, per un diverso giudizio, per egoismo prenderebbe. Mutato egli non è: *velle non discitur*. In virtù di questo grande influsso della conoscenza sull'agire, pur rimanendo la volontà immutabile, accade che solo gradualmente si sviluppi il carattere e ne vengano in luce i diversi tratti. Perciò esso appare diverso in ogni epoca della vita, e a una gioventù ardente e selvaggia può seguire un'età virile posata e moderata. In particolare il lato cattivo del carattere si manifesterà col tempo in modo sempre più forte; ma talora anche passioni, a cui ci si abbandonò in giovinezza, vengono più tardi spontaneamente frenate, semplicemente perché solo ora i motivi contrari sono entrati nella conoscenza. Perciò anche noi tutti siamo dapprincipio innocenti, il che non significa se non che né noi né gli altri conosciamo ciò che c'è di male nella nostra natura: esso si manifesta solo incontrandosi con i motivi, e solo col tempo i motivi entrano nella conoscenza. Da ultimo impariamo a conoscere noi stessi come affatto diversi da quelli che ci ritenevamo *a priori*, e spesso allora ci spaventiamo di noi stessi.

Il *pentimento* non viene mai dal fatto che sia mutata la volontà (cosa impossibile), ma sempre dal fatto che sia mutata la conoscenza. L'essenziale e intrinseco di ciò che ho voluto una volta, devo anche volerlo ancora, giacché io stesso sono questa volontà che si trova fuori del tempo e del mutamento. Non posso quindi mai pentirmi di ciò che ho voluto, sì però di ciò che ho fatto, perché, guidato da concetti erronei, ho fatto qualcosa d'al-

tro da ciò che era conforme alla mia volontà. L'accorgersi di ciò, grazie a una più giusta conoscenza, costituisce *il pentimento*. Ciò non si estende poi solo al saper vivere, alla scelta dei mezzi e al giudizio circa la convenienza dello scopo con la mia volontà, ma anche al campo etico vero e proprio. Così ad esempio posso aver agito più egoisticamente di quanto sia conforme al mio carattere, sviato da idee esagerate circa la necessità in cui mi trovavo, o anche dall'astuzia, falsità, cattiveria altrui, oppure dall'aver agito con precipitazione, ossia senza riflessione, determinato da motivi non conosciuti chiaramente *in abstracto*, ma meramente intuiti, dall'impressione del presente e dall'emozione da essa suscitata, e che è stata così forte, che io non ho avuto in realtà l'uso della mia ragione; il ritorno della calma è comunque allora anche qui solo conoscenza rettificata, donde può nascere pentimento, il quale si palesa poi sempre col riparare fin dove è possibile al mal fatto. Va tuttavia notato che noi ci prepariamo, per ingannare noi stessi, avventatezze apparenti, che sono in realtà azioni meditate in segreto. Giacché nessuno inganniamo e lusinghiamo con artifici così sottili come noi stessi. Può darsi anche il caso opposto a quello menzionato: un'eccessiva fiducia negli altri, o un'ignoranza del valore relativo dei beni della vita, o un qualche dogma astratto, la fede nel quale ho ormai perduta, può indurmi ad agire meno egoisticamente di quanto sia conforme al mio carattere, procurandomi così un pentimento d'altra specie. Sempre dunque il pentimento è conoscenza rettificata del rapporto dell'atto con la vera intenzione. Come alla volontà, in quanto manifesta le sue idee solo nello spazio, cioè semplicemente con la figura, si oppone la materia, già dominata da altre idee, qui forze naturali, e di rado lascia apparire la figura, che qui tendeva a farsi visibile, perfettamente pura e chiara, cioè bella; così un analogo ostacolo

trova la volontà manifestantesi nel solo tempo, ossia con azioni, nella conoscenza, che raramente le fornisce i dati in modo perfettamente giusto, per cui poi l'atto non riesce del tutto esattamente corrispondente alla volontà e prepara perciò pentimento. Il pentimento proviene quindi sempre da conoscenza rettificata, non da un cambiamento della volontà, che è impossibile. Il tormento di coscienza per ciò che si è commesso non ha niente a che fare col pentimento: è invece dolore per la conoscenza di se stesso, in sé, cioè come volontà. Esso è fondato proprio sulla certezza di avere ancora e sempre la stessa volontà. Se essa fosse cambiata e dunque il tormento di coscienza fosse soltanto pentimento, quest'ultimo annullerebbe se stesso: giacché il passato non potrebbe allora suscitare più nessuna angoscia, rappresentando esso le manifestazioni di una volontà che non sarebbe più quella del pentito. Parleremo in seguito per esteso di quel che significa il tormento di coscienza.

L'influsso che la conoscenza, come tramite dei motivi, esercita in verità non sulla volontà stessa, ma sul suo manifestarsi nelle azioni, fonda anche la distinzione principale tra il fare degli uomini e quello degli animali, essendo diverso il modo di conoscere degli uni e degli altri. L'animale cioè ha solo rappresentazioni intuitive, mentre l'uomo ha, per mezzo della ragione, anche rappresentazioni astratte, concetti. Per quanto dunque animale e uomo vengano con pari necessità determinati dai motivi, l'uomo ha in più, rispetto all'animale, una perfetta *facoltà di scelta*, che spesso è stata anche ritenuta una libertà della volontà nei singoli atti, sebbene nient'altro sia che la possibilità di un conflitto combattuto fino in fondo tra più motivi, di cui il più forte la determina poi con necessità. A tal fine cioè i motivi devono aver assunto la forma di pensieri astratti, perché solo per mezzo di essa è possibile una deliberazione vera e

propria, cioè una ponderazione di ragioni di agire opposte. Nell'animale la scelta può aver luogo soltanto fra motivi presenti all'intuizione, per cui essa è ristretta all'angusta sfera della sua apprensione presente e intuitiva. Quindi solo per gli animali la necessità della determinazione della volontà ad opera del motivo, la quale è uguale a quella dell'effetto ad opera della causa, può essere rappresentata intuitivamente e immediatamente, perché qui anche lo spettatore ha davanti agli occhi i motivi altrettanto immediatamente dei loro effetti, mentre nell'uomo i motivi sono quasi sempre rappresentazioni astratte, di cui lo spettatore non diventa partecipe, e anche a colui stesso che agisce la necessità del loro operare si nasconde quasi sempre dietro il loro conflitto. Giacché solo *in abstracto* più rappresentazioni, come giudizi e catene di deduzioni, possono coesistere le une accanto alle altre nella coscienza per poi, libere da ogni determinazione temporale, operare le une contro le altre, finché quella che è più forte non vinca le altre e determini la volontà. È questa la perfetta *facoltà di scelta* o facoltà di deliberazione, che l'uomo ha in più rispetto all'animale, e per la quale gli si è attribuita libertà di volere, presumendo che il suo volere fosse un mero risultato delle operazioni dell'intelletto, senza che un determinato impulso gli servisse di base, mentre, in verità, la motivazione opera soltanto sulla base e col presupposto del suo impulso determinato, che è in esso individuale, cioè è un carattere. Una più ampia trattazione della suddetta facoltà di deliberazione e della diversità da essa prodotta tra l'arbitrio umano e quello animale, si trova in: *I due problemi fondamentali dell'etica* (I edizione, p. 35 sgg.; [II ediz., p. 33 sgg.]), a cui qui dunque rimando. Del resto questa facoltà di deliberazione dell'uomo fa anche parte delle cose che rendono la sua esistenza tanto più tormentosa di quella dell'animale. Dato infat-

ti che in genere i nostri dolori più grandi non stanno nel presente, come rappresentazioni intuitive o sentimento immediato, bensì nella ragione, come concetti astratti, pensieri tormentosi, da cui l'animale, che vive solo nel presente e quindi con una invidiabile assenza di preoccupazioni, è completamente libero.

La dipendenza della capacità di deliberazione umana dalla facoltà di pensare *in abstracto*, quindi anche di giudicare e di argomentare, di cui abbiamo parlato, sembra sia stato ciò che indusse tanto Cartesio quanto Spinoza a identificare le decisioni di volontà con la facoltà di affermare e di negare (giudizio), donde Cartesio dedusse che la volontà, per lui indifferentemente libera, portava la colpa anche di ogni errore teoretico; mentre Spinoza ne deduceva che la volontà veniva necessariamente determinata dai motivi, come il giudizio dagli argomenti;* la quale ultima cosa ha del resto la sua giustezza, presentandosi tuttavia come una conclusione vera da premesse false.

La mostrata diversità tra il modo in cui viene mosso dai motivi l'animale e quello in cui ne viene mosso l'uomo, esercita un esteso influsso sull'essenza di entrambi, contribuendo massimamente a distinguere in modo radicale e vistoso l'esistenza dell'uno da quella dell'altro. Mentre infatti l'animale viene motivato sempre e solo da una rappresentazione intuitiva, l'uomo tende a escludere totalmente questa specie di motivazione e a farsi determinare solo da rappresentazioni astratte, per il che utilizza col massimo vantaggio possibile il privilegio della ragione e, indipendentemente dal presente, non sceglie o fugge il godimento o dolore momentaneo, ma pondera le conseguenze di entrambi. Nella maggior parte dei casi, a prescindere

* Cart. *medit.* 4. – Spin. *Eth.*, *P.* II, *prop.* 48 *et* 49, *caet.*

dalle azioni del tutto insignificanti, noi siamo determinati da motivi astratti, pensati, e non dalle impressioni del momento. Quindi ogni privazione singola è per noi al momento piuttosto facile, mentre ogni rinuncia terribilmente difficile: giacché quella riguarda solo il presente passeggiero, questa invece il futuro e racchiude quindi in sé innumerevoli privazioni, di cui è l'equivalente. La causa del nostro dolore, come della nostra gioia, non sta dunque per lo più nella realtà del presente, bensì solo in pensieri astratti. Sono questi che spesso ci riescono insopportabili e creano tormenti, di fronte ai quali tutti i dolori dell'animalità diventano piccolissimi, dato che a causa loro spesso anche il nostro stesso dolore fisico non viene affatto sentito, e che anzi, nel caso di violenti dolori morali, noi ce ne procuriamo di fisici, semplicemente per stornare così l'attenzione da quelli verso questi; perciò nel massimo dolore morale ci si strappa i capelli, ci si batte il petto, ci si lacera il viso, ci si rotola sul pavimento: le quali cose tutte sono in realtà solo mezzi violenti per distrarsi da un pensiero che riesce intollerabile. Appunto perché il dolore morale, come quello che è molto più grande, rende insensibili a quello fisico, il suicidio diviene molto facile per colui che dispera o che è consumato da morboso languore, anche se prima, in condizioni confacenti, egli arretrava inorridito al solo pensarvi. Parimenti l'ansia e la passione, ossia il lavorio dei pensieri, estenuano il corpo più spesso e maggiormente che non i mali fisici. A ragione quindi Epitteto dice in conformità di ciò: Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta*) (V), e Seneca: *Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus* (*Ep.* V). Anche Eulenspiegel parodiava in modo davvero eccellente la natura umana ridendo quando saliva e pian-

gendo quando scendeva. Anzi, i fanciulli che si son fatti male spesso non piangono per il dolore, ma solo, quando li si compiange, per il pensiero del dolore in tal modo suscitato. Così grandi differenze nell'agire e nel soffrire provengono dalla diversità fra il modo di conoscere animale e quello umano. Inoltre il manifestarsi del carattere individuale chiaro e deciso, che distingue principalmente l'uomo dall'animale, il quale ha quasi solo il carattere della specie, è del pari condizionato dalla scelta fra più motivi, possibile soltanto per mezzo dei concetti astratti. Giacché solo dopo una precedente scelta le risoluzioni, che si presentano diversamente nei diversi individui, diventano un segno del carattere individuale dell'uomo, che è diverso in ognuno; mentre l'agire dell'animale dipende solo dalla presenza o dall'assenza dell'impressione, ammesso che essa sia in genere un motivo per la sua specie. Quindi solo per l'uomo la decisione, e non già il mero desiderio, è infine un valido segno del suo carattere, per lui stesso e per gli altri. Ma la decisione diviene certa solo con l'azione, per lui stesso come per gli altri. Il desiderio è solo una conseguenza necessaria dell'impressione del momento, sia dello stimolo esterno sia della temporanea disposizione interna, ed è quindi così immediatamente necessario e senza riflessione, come l'agire degli animali; quindi anche esprime, proprio come quello, solo il carattere della specie, non quello individuale, cioè indica soltanto che cosa *l'uomo in genere*, non che cosa *l'individuo* che sente il desiderio, sarebbe capace di fare. Solo l'azione, in quanto, già come atto umano, abbisogna sempre di una certa riflessione, e in quanto l'uomo è di regola signore della propria ragione, quindi ponderato, vale a dire si decide in base a motivi astratti meditati, è l'espressione della massima intelligibile del suo agire, il risultato del suo intimo volere, e si pone come una lettera nella parola che de-

nota il suo carattere empirico, che è esso stesso solo l'espressione temporale del suo carattere intelligibile. Perciò in un animo sano la coscienza è gravata solo dalle azioni, non dai desideri e dai pensieri. Giacché solo le nostre azioni ci presentano lo specchio della nostra volontà. L'atto già sopra ricordato, commesso in modo del tutto inconsulto ed effettivamente nel cieco affetto, è in certo senso qualcosa di mezzo fra il mero desiderio e la risoluzione; quindi può, da un vero pentimento, che si mostri però anche come azione, essere cancellato come un tratto mal disegnato dall'immagine della nostra volontà che il nostro corso vitale è. Del resto può trovare qui posto, come una similitudine peregrina, l'osservazione che il rapporto fra desiderio e azione ha un'analogia del tutto casuale, ma esatta, con quello che passa fra distribuzione elettrica e comunicazione elettrica.

In seguito a tutte queste considerazioni sulla libertà della volontà e ciò che ad essa si riferisce, troviamo che, sebbene in se stessa e fuori del fenomeno la volontà sia da dire libera, anzi onnipotente, nei suoi fenomeni singoli illuminati dalla conoscenza, cioè negli uomini e negli animali, essa è determinata da motivi, di fronte ai quali ogni carattere reagisce sempre allo stesso modo, con regolarità e necessità. Vediamo che l'uomo ha in più per decidere rispetto all'animale, in virtù della sopraggiunta conoscenza astratta o razionale, una *facoltà di scelta*, che però fa di lui solo il campo di battaglia per il conflitto dei motivi, senza sottrarlo al loro dominio, e quindi condiziona bensì la possibilità del perfetto manifestarsi del carattere individuale, ma non è affatto da ritenersi libertà del volere individuale, cioè indipendenza dalla legge di causalità, la cui necessità si estende all'uomo come ad ogni altro fenomeno. Fino al punto indicato dunque, e non oltre, arriva il divario che la ragione, o conoscenza mediante concetti, produce fra il volere umano e quello

animale. Ma quale fenomeno, del tutto diverso, della volontà umana, impossibile per gli animali, possa prodursi quando l'uomo abbandona l'intera conoscenza sottostante al principio di ragione, la conoscenza delle cose singole come tali, e mediante la conoscenza delle idee trapassa il *principium individuationis*, dove allora diventa possibile un reale manifestarsi dell'autentica libertà della volontà come cosa in sé, per il che il fenomeno viene a trovarsi in una certa contraddizione con se stesso, designata dall'espressione «negazione di sé», e anzi alla fine l'«in sé» della sua essenza sopprime se stesso: – questa autentica e unica manifestazione immediata di libertà della volontà in sé, anche nel fenomeno, non può essere qui ancora mostrata chiaramente, ma formerà da buon ultimo oggetto della nostra trattazione.

Ma dopo che, mediante le presenti delucidazioni, ci è divenuta chiara l'immutabilità del carattere empirico, come quello che è il mero dispiegarsi del carattere intelligibile extra-temporale, e così pure la necessità con cui le azioni scaturiscono dal suo incontro con i motivi; dobbiamo prima d'ogni altra cosa eliminare una conclusione che molto facilmente se ne potrebbe trarre a favore di inclinazioni riprovevoli. Poiché cioè il nostro carattere è da ritenersi il dispiegarsi nel tempo di un atto di volontà extra-temporale e quindi indivisibile e immutabile, ossia di un carattere intelligibile, da cui tutto l'essenziale, vale a dire il contenuto etico della nostra condotta, è immutabilmente determinato e deve corrispondentemente esprimersi nel suo fenomeno, il carattere empirico, mentre solo l'inessenziale di questo fenomeno, la configurazione esterna del nostro vivere, dipende dalle forme nelle quali si presentano i motivi; si potrebbe concludere che sarebbe vana fatica sforzarsi di correggere il proprio carattere, o opporsi al potere delle cattive inclinazioni, e quindi che sarebbe più consigliabile assogget-

tarsi a ciò che è immutabile e accondiscendere subito a ogni inclinazione, per cattiva che sia. Ma le cose stanno qui in tutto e per tutto allo stesso modo che con la teoria del destino ineluttabile e con la conclusione trattane, che si chiama ἀργός λόγος, ai nostri giorni fatalismo turco, e la cui giusta confutazione, quale l'avrebbe data Crisippo, è esposta da Cicerone nel libro *de fato*, capp. 12 e 13.

Benché cioè tutto possa essere considerato come irrevocabilmente predeterminato dal destino, tutto lo è appunto solo per mezzo della catena delle cause. Quindi in nessun caso può essere determinato che un effetto sopraggiunga senza la sua causa. Dunque non l'evento senz'altro è predeterminato, bensì l'evento come conseguenza di cause precedenti: quindi non la conseguenza soltanto, ma anche i mezzi, come conseguenza dei quali essa è determinata a prodursi, sono decisi dal destino. Se pertanto i mezzi non si producono, allora sicuramente non si produce nemmeno la conseguenza: l'una e l'altra cosa sempre secondo la determinazione del destino, che noi però anche veniamo a conoscere sempre e solo in seguito.

Come gli eventi si produrranno sempre in conformità del destino, ossia della concatenazione senza fine delle cause, così i nostri atti si produrranno sempre in conformità del nostro carattere intelligibile. Ma come noi non conosciamo in anticipo quello, così non ci è neanche dato conoscere *a priori* questo; solo *a posteriori*, attraverso l'esperienza, impariamo a conoscere, come gli altri, così anche noi stessi. Se il carattere intelligibile comportava che noi potessimo prendere una buona risoluzione solo dopo lunga lotta contro una cattiva inclinazione, allora bisogna che la lotta preceda e che se ne attenda la fine. La riflessione sull'immutabilità del carattere, sull'unità della fonte da cui scaturiscono tutti i nostri atti, non deve indurci ad anticipare, a favore dell'una o dell'altra

parte, la decisione del carattere: dalla risoluzione risultante vedremo di che cosa siamo fatti, specchiandoci nei nostri atti. Con ciò appunto si spiega la soddisfazione o l'angoscia con cui ci volgiamo a guardare il cammino percorso nella vita: sia l'una che l'altra non provengono dal fatto che quegli atti passati abbiano ancora un'esistenza: essi sono passati, sono stati e ora non sono niente più; la loro grande importanza viene per noi dal loro significato, viene dall'essere questi atti l'impronta del carattere, lo specchio della volontà, guardando nel quale conosciamo il nostro essere più profondo, il nocciolo della nostra volontà. Poiché dunque veniamo a sapere ciò non prima, ma solo dopo, ci tocca sforzarci e combattere nel tempo, appunto affinché l'immagine che formiamo coi nostri atti risulti tale, che la sua vista ci tranquillizzi al possibile, invece di angosciarci. Ma il significato di tale rasserenamento o angoscia sarà, come abbiamo detto, indagato in seguito. Qui occorre invece fare ancora la seguente considerazione a se stante.

Accanto al carattere intelligibile e a quello empirico ne va qui ricordato un terzo, diverso da entrambi: il *carattere acquisito*, che si acquista solo nella vita, con la pratica del mondo, e di cui si parla quando una persona viene lodata come persona che ha carattere o biasimata come senza carattere. In verità si potrebbe credere che, poiché il carattere empirico, come manifestazione dell'intelligibile, è immutabile e, come ogni fenomeno naturale, in sé conseguente, anche l'uomo debba perciò appunto apparire sempre uguale a se stesso e conseguente, e quindi non abbia bisogno di acquistare un carattere artificialmente, con l'esperienza e la riflessione. Così però per lui non è, e per quanto un uomo sia sempre il medesimo, non capisce se stesso ogni volta, e anzi spesso si conosce male, finché non abbia acquistato in certo grado la vera conoscenza di sé. Il carattere empirico, come mero impulso

naturale, è in sé irrazionale; anzi le sue manifestazioni vengono per di più disturbate dalla ragione, e tanto più quanto più l'uomo ha riflessione e forza di pensiero. Giacché queste gli fanno sempre vedere ciò che *all'uomo in genere* pertiene come carattere della specie e a lui è possibile, nel volere come nel fare. Ciò gli rende più difficile comprendere quello che egli soltanto, di tutto ciò, vuole e può in forza della sua individualità. Trova in sé le disposizioni per tutte le aspirazioni e forze umane, per diverse che siano; ma il diverso grado di esse nella sua individualità non gli diviene chiaro senza esperienza. E se poi invero si dà alle aspirazioni che soltanto sono conformi al suo carattere, sente tuttavia, specialmente in singoli momenti e stati d'animo, la spinta verso aspirazioni esattamente opposte e inconciliabili con le prime che, se egli vuol seguire indisturbato le prime, devono essere del tutto represse. Giacché, come la via che materialmente percorriamo sulla terra è sempre e solo una linea e non una superficie, così nella vita, se vogliamo afferrare e possedere una cosa, dobbiamo lasciarne perdere, a destra e a sinistra, rinunciandovi, innumerevoli altre. E se a ciò non sappiamo risolverci e cerchiamo di afferrare invece, come bambini alla fiera, tutto quanto ci attrae al passaggio; allora questa è l'insensata aspirazione a trasformare in una superficie la linea della nostra via; allora corriamo a zig-zag, vagolando in qua e in là come fuochi fatui, e non approdiamo a nulla. Oppure, per usare un'altra similitudine, come, secondo la dottrina hobbesiana del diritto, ognuno ha in origine un diritto su ogni cosa, ma su nessuna un diritto esclusivo, e quest'ultimo può tuttavia ottenere su cose singole col rinunciare al suo diritto su tutte le altre, mentre gli altri fanno lo stesso riguardo a ciò che egli ha scelto; proprio così è nella vita, dove possiamo perseguire veramente con serietà e con fortuna una qualsiasi determinata aspirazione, che sia al godimento, agli

onori, alla ricchezza, alla scienza, all'arte o alla virtù, solo quando facciamo getto di tutte le pretese a quella estranee, quando rinunciamo a tutto il resto. Perciò il mero volere e anche potere non è ancora in sé sufficiente; un uomo deve anche *sapere* ciò che vuole e *sapere* ciò che può; solo così mostrerà carattere, e solo allora potrà compiere qualcosa di buono. Finché non giunga a tanto, sarà, nonostante la coerenza naturale del carattere empirico, privo di carattere, e sebbene, incalzato dal suo demone, non possa in complesso non rimaner fedele a se stesso e non percorrere la sua strada, descriverà non una linea veramente diritta, ma una linea tremolante, discontinua, oscillerà, devierà, tornerà indietro, procurandosi pentimento e dolore: tutto ciò perché, nel grande e nel piccolo, vede davanti a sé tante cose come possibili e raggiungibili per l'uomo, e tuttavia non sa quale di esse sia soltanto a lui conforme e per lui attuabile, anzi anche soltanto per lui godibile. Invidierà quindi più d'uno per una situazione e una condizione, che tuttavia sono adatte solo al carattere altrui e non al suo, e in cui egli si sentirebbe infelice, o addirittura neanche potrebbe sopportarle. Giacché, come il pesce si trova bene solo nell'acqua, l'uccello solo nell'aria, la talpa solo sotto terra, così ogni uomo si trova bene solo nell'ambiente adatto a lui, come si vede, per esempio, dal fatto che l'aria della corte non è respirabile per tutti. Per la mancanza di una sufficiente comprensione di tutto ciò, molti fanno ogni specie di tentativi destinati a fallire, fanno in particolare violenza al proprio carattere, pur dovendo in generale cedere di nuovo ad esso; e ciò che così, contro la loro natura, faticosamente raggiungono, non darà loro nessun godimento; ciò che così imparano, rimarrà lettera morta; anzi, finanche nel rispetto etico, un'azione troppo nobile per il loro carattere, sgorgata non da un impulso puro e immediato, bensì da un concetto, da un dogma, perderà, per susseguente pentimento

egoistico, ogni merito, ai loro stessi occhi. *Velle non discitur*. Come dell'irremovibilità dei caratteri altrui ci accorgiamo solo con l'esperienza, credendo fino allora infantilmente di potere, con argomentazioni ragionevoli, con preghiere e implorazioni, con l'esempio e la nobiltà d'animo, indurre qualcuno a desistere dal suo costume, a mutare il suo modo di fare, a scostarsi dalla sua mentalità o addirittura ad allargare le sue capacità; così vanno le cose per noi anche con noi stessi. Dobbiamo imparare dall'esperienza ciò che vogliamo e ciò che possiamo: fino allora non lo sappiamo, siamo senza carattere e spesso dobbiamo essere rigettati sulla nostra propria via da duri colpi del mondo esterno. Ma se infine l'abbiamo appreso, allora abbiamo conseguito ciò che nel mondo si chiama carattere, *il carattere acquisito*. Questo non è dunque nient'altro che la conoscenza più perfetta possibile della propria individualità; è l'astratto e quindi chiaro sapere circa le qualità immutabili del proprio carattere empirico e della misura e tendenza delle proprie forze fisiche e spirituali, cioè di tutti i punti di forza e di debolezza della propria individualità. Ciò ci mette in grado di svolgere ora con riflessione e metodo il ruolo in sé ormai immutabile della nostra persona, che prima sregolatamente lasciavamo alla natura, e di colmare, con la guida di fermi concetti, le lacune che capricci o debolezze causavano in ciò. Abbiamo ora ridotto il modo di agire reso senz'altro necessario dalla nostra natura individuale in massime chiaramente consce, a noi sempre presenti, in base alle quali noi lo attuiamo così ponderatamente, come se si trattasse di un modo appreso, senza mai lasciarcene sviare dall'influsso passeggiero della disposizione, o dall'impressione del momento, senza lasciarci ostacolare dall'amarezza o dolcezza di qualcosa di particolare incontrato per via, senza esitare, senza oscillare, senza incoerenze. Non aspetteremo, non proveremo, non andremo a tento-

ni, come novizi, per vedere che cosa veramente vogliamo e che cosa possiamo; lo sappiamo una volta per tutte, per ogni scelta dobbiamo solo applicare principi generali ai casi singoli per arrivare subito alla decisione. Conosciamo in generale la nostra volontà e non ci lasciamo indurre dalla disposizione o dalla pressione esterna a decidere nel caso particolare ciò che ad essa è in complesso contrario. Conosciamo del pari la natura e la misura delle nostre forze e delle nostre debolezze, e ci risparmieremo così molti dolori. Giacché non si dà in realtà godimento se non nell'uso e nel sentimento delle proprie forze, e il dolore più grande è constatare una mancanza di forze dove se ne ha bisogno. Se dunque abbiamo indagato dove siano le nostre forze e dove le nostre debolezze, educheremo, adopereremo, cercheremo di utilizzare in ogni modo le nostre più spiccate attitudini naturali, volgendoci sempre là dove queste servano e valgano, ed evitando invece assolutamente e con intimo superamento di aspirare a cose a cui per natura abbiamo scarsa attitudine, di tentare ciò che non può riuscirci. Solo chi è giunto a questo punto sarà sempre interamente se stesso con piena consapevolezza, né sarà mai abbandonato dai suoi spiriti, perché sapeva sempre quel che poteva pretendere da se stesso. Allora gli toccherà spesso la gioia di sentire le sue forze, e raramente di sperimentare il dolore di dover ricordare le proprie debolezze. Quest'ultima cosa è l'umiliazione che causa forse il maggior dolore morale; perciò si può sopportare molto meglio di guardare chiaramente in faccia la propria sfortuna che la propria inettitudine. Una volta dunque che ci siamo perfettamente familiarizzati con le nostre forze e debolezze, non tenteremo neanche di esibire forze che non abbiamo, non batteremo moneta falsa, perché tale ciurmeria finisce col fallire il suo scopo. Dato infatti che tutto l'uomo è solo il fenomeno della sua volontà, nulla può essere più insensato che,

muovendo dalla riflessione, voler essere qualcosa d'altro da quel che si è: perché è una diretta contraddizione della volontà con se stessa. L'imitazione delle qualità e caratteristiche altrui è molto più vergognosa del portare abiti altrui, perché è il giudizio della propria nullità espresso da se stessi. La conoscenza dei propri sentimenti e delle proprie capacità di ogni specie e dei loro limiti immutabili è a questo riguardo la via più sicura per arrivare alla maggiore contentezza possibile di se stessi. Vale, infatti, per le circostanze interne ciò che vale per le esterne, che cioè non c'è per noi consolazione più efficace della piena certezza dell'immutabile necessità. Un male che ci ha colpiti non ci tormenta tanto, quanto il pensiero dei modi in cui lo si sarebbe potuto stornare; quindi nulla è più efficace per rasserenarci del considerare l'accaduto dal punto di vista della necessità, per cui tutti i casi si presentano come strumenti di un destino imperante, e noi per conseguenza riconosciamo il male sopravvenuto come prodotto ineluttabilmente dal conflitto delle circostanze interne ed esterne, dunque del fatalismo. Noi ci lamentiamo e strepitiamo anche in realtà solo finché speriamo con ciò o di influire sugli altri o di incitare noi stessi a uno sforzo inaudito. Ma bambini e adulti sanno adattarsi benissimo, non appena comprendono chiaramente che non è affatto diversamente da:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ

(*Animo in pectoribus nostro domito necessitate*).

Noi rassomigliamo agli elefanti prigionieri, che per molti giorni strepitano e lottano orribilmente, finché non vedono che ciò è inutile, e allora, improvvisamente ammansiti, offrono il collo al giogo, domati per sempre. Siamo come il re David, che, fin quando il figlio viveva ancora, assaliva

incessantemente Jehovah con le sue preghiere e si agitava disperatamente, ma che, non appena il figlio fu morto, non ci pensò più. Di qui viene che innumerevoli mali insanabili, come deformità, povertà, bassa condizione, bruttezza, abitazione repellente, vengano da innumerevoli persone sopportati con perfetta indifferenza e non vengano più affatto sentiti, come ferite cicatrizzate, semplicemente perché esse sanno che una necessità interna o esterna non consente qui di cambiare nulla; mentre coloro che sono più fortunati non capiscono come li si possa sopportare. Ma come con la necessità esterna, così anche con quella interna, nulla concilia più fermamente di una chiara conoscenza di essa. Se abbiamo una volta per tutte conosciuto chiaramente, come le nostre buone qualità e forze, così i nostri difetti e debolezze, fissando in corrispondenza la nostra meta e rassegnandoci per ciò che è irraggiungibile, sfuggiremo, grazie a ciò, nel modo più sicuro e fin dove la nostra individualità lo consentirà, al più amaro di tutti i dolori, la scontentezza di noi stessi, che è l'immancabile conseguenza del non conoscere la propria individualità, della falsa presunzione e della temerarietà che ne deriva. Agli amari capitoli che raccomandano la conoscenza di sé si attaglia eccellentemente il distico di Ovidio:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Tanto sul *carattere acquisito*, che in verità è importante non tanto per l'etica vera e propria, quanto per la vita nel mondo, e la cui trattazione si imponeva tuttavia affianco a quella del carattere intelligibile e del carattere empirico, come la terza specie. Sui primi due ci siamo dovuti indugiare in un esame alquanto esteso, per farci chiaro come la volontà sia sottoposta, in tutti i suoi fenomeni, alla necessità, mentre in se stessa può dirsi libera, anzi onnipotente.

§ 56

Questa libertà, questa onnipotenza, come manifestazione ed immagine della quale tutto il mondo visibile, suo fenomeno, esiste e, conforme alle leggi che la forma della conoscenza comporta, progressivamente si svolge, – può poi anche, e precisamente là dove, nel suo fenomeno più compiuto, ha acquistato conoscenza perfettamente adeguata del proprio essere, manifestarsi di nuovo, o in quanto cioè anche qui, sulla vetta della riflessione e della consapevolezza di sé, voglia la stessa cosa che voleva quand'era cieca e non conosceva se stessa, nel qual caso poi la conoscenza, come nella parte così nel tutto, rimane per essa sempre un *motivo*; o invece anche, inversamente, in quanto questa conoscenza diventi per essa un *quietivo*, che calmi e sopprima ogni volere. È questa l'affermazione e negazione della volontà di vivere, già sopra genericamente enunciata, la quale, essendo una manifestazione di volontà generale e non particolare rispetto alla condotta dell'individuo, non modifica, turbandolo, lo svolgimento del carattere, né trova espressione in singole azioni, e invece, o col conferire un sempre più forte rilievo a tutto il modo d'agire fino allora tenuto, o, inversamente, col sopprimerlo, esprime in forma vivente la massima che, a conoscenza ormai raggiunta, la volontà ha liberamente fatta sua. Uno svolgimento più chiaro di tutto ciò, principale argomento di quest'ultimo libro, ci è ora già alquanto facilitato e preparato dalle considerazioni frattanto sviluppate circa libertà, necessità e carattere; ma esso lo sarà ancor più dopo che noi, discostandoci nuovamente da quelle, avremo rivolto il nostro esame innanzi tutto alla vita stessa, volere o non volere la quale è il grande problema, e ciò in modo da cercar di conoscere in genere che cosa alla volontà stessa, che è appunto dappertutto l'es-

senza più profonda di questa vita, venga propriamente dalla sua affermazione, in qual maniera e fino a che punto questa la soddisfi, possa anzi soddisfarla; insomma quale mai, in genere e nell'essenziale, sia da considerare il suo stato in questo mondo che è il suo proprio e ad essa sotto ogni aspetto appartiene.

Desidero innanzi tutto che ci si richiami qui alla memoria la considerazione con cui abbiamo concluso il secondo libro, originata dalla questione ivi sollevata circa la meta e il fine della volontà; trattandosi di rispondere alla quale ci apparve con evidenza come la volontà, in tutti i gradi del suo manifestarsi, dall'infimo al supremo, faccia del tutto a meno di un'ultima meta e scopo e sempre aspiri, perché l'aspirare è la sua unica essenza, a cui nessuna meta raggiunta pone fine, e che quindi essa non è capace di un appagamento finale, ma può essere trattenuta solo da impedimento, mentre di per sé va all'infinito. Ciò abbiamo visto nel più semplice di tutti i fenomeni naturali, la gravità, che non cessa di premere e di spingere verso un centro inesteso, il cui raggiungimento sarebbe l'annientamento di essa e della materia, non cessa, neanche se tutto l'universo fosse già concentrato in una sfera. Lo vediamo negli altri fenomeni naturali semplici: i corpi solidi tendono, sia fondendosi sia sciogliendosi, allo stato liquido, dove soltanto le loro forze chimiche divengono libere: la solidità è la loro prigionia, in cui vengono tenute dal freddo. I corpi liquidi tendono allo stato gassoso, in cui trapassano subito non appena siano liberati da ogni pressione. Nessun corpo è senza affinità, cioè senza un urgere, o senza avidità e brama, come direbbe Jakob Böhme. L'elettricità propaga all'infinito il suo interno dissidio, anche se la massa del globo terrestre ne ingoia l'effetto. Il galvanismo è del pari, finché la pila vive, un atto di disunione e riconciliazione di sé senza scopo e incessantemente rinnovato. Appunto un tale urgere

senza posa, mai soddisfatto, è l'esistenza della pianta, un incessante germogliare, attraverso forme sempre più altamente potenziate, finché il punto finale, il seme, non diventi a sua volta il punto di partenza: e ciò ripetuto all'infinito: mai una meta, mai un finale appagamento, mai un punto di riposo. Ricorderemo nello stesso tempo dal secondo libro che dappertutto le svariate forze naturali e forme organiche si contendono reciprocamente la materia in cui vogliono farsi avanti, possedendo ognuna solo quanto ha strappato all'altra, e viene così alimentata una perpetua lotta per la vita e per la morte, donde appunto proviene principalmente la resistenza dalla quale quell'urgere, che costituisce l'intima essenza di ogni cosa, viene dappertutto frenato, preme invano e pur non può desistere dal suo essere, si tormenta, finché questo fenomeno non perisce, nel qual caso altri ne prendono il posto afferrandone avidamente la materia.

Abbiamo da tempo riconosciuto questo urgere, che costituisce il nocciolo e l'«in sé» di ogni cosa, come la stessa e medesima cosa che in noi, dove essa si manifesta nel modo più chiaro, alla luce della coscienza più piena, si chiama *volontà*. Chiamiamo poi il suo esser trattenuta da un impedimento che si frappone tra essa e il suo fine del momento, *sofferenza*; invece il suo raggiungere lo scopo *soddisfazione*, benessere, felicità. Possiamo trasferire queste denominazioni anche ai suddetti fenomeni del mondo privo di conoscenza, più deboli quanto al grado, identici quanto all'essenza. Li vedremo allora presi da eterno soffrire e senza felicità durevole. Poiché ogni aspirare proviene da mancanza, da scontentezza del proprio stato, è dunque sofferenza, finché non sia soddisfatto: ma nessuna soddisfazione è durevole, anzi essa è sempre e solo il principio di una nuova aspirazione. Vediamo l'aspirazione dappertutto variamente ostacolata, dappertutto in lotta; per tanto dunque sempre

come sofferenza: nessuno scopo ultimo dell'aspirare, dunque nessuna misura e scopo del soffrire.

Ma ciò che solo con acuita attenzione e con sforzo scopriamo nella natura priva di conoscenza, ci si fa incontro chiaramente in quella dotata di conoscenza, nella vita degli animali, il cui continuo soffrire è facile da dimostrare. Ma noi, senza indugiarci in questo grado intermedio, ci volgeremo là dove, illuminato dalla più chiara conoscenza, tutto risalta nel modo più limpido, la vita dell'uomo. Giacché come il fenomeno della volontà diventa più perfetto, così anche il dolore diviene sempre più palese. Nella pianta non c'è ancora sensibilità, quindi non c'è ancora sofferenza; un grado certo assai piccolo di sofferenza inerisce agli animali infimi, infusori e raggiati; anche negli insetti la capacità di sentire e di soffrire è ancora limitata; essa sopravviene in alto grado solo col perfetto sistema nervoso dei vertebrati, e raggiunge un grado sempre più alto, quanto più si sviluppa l'intelligenza. Nella stessa misura dunque in cui la conoscenza perviene alla chiarezza e la coscienza si accresce, cresce anche il tormento, che raggiunge per conseguenza il suo grado più alto nell'uomo, e qui ancora tanto più, quanto più l'uomo conosce chiaramente, quanto più è intelligente; colui nel quale vive il genio soffre più di tutti. In questo senso, cioè in relazione al grado della conoscenza in genere, e non al mero sapere astratto, intendo ed uso qui quel detto di Qohelet: *Qui auget scientiam, auget et dolorem.* Questo preciso rapporto fra il grado di coscienza e quello del dolore ha espresso in guisa oltremodo bella in un disegno, con una rappresentazione plastica ed evidente, quel pittore filosofo, o filosofo pittore, che fu Tischbein. La metà superiore del suo foglio rappresenta delle donne a cui vengono rapiti i figli e che, in diversi gruppi e atteggiamenti, esprimono variamente il profondo dolore, l'angoscia e la disperazione materne; la metà inferiore del foglio mostra,

in un ordine e raggruppamento affatto uguale, delle pecore a cui vengono tolti gli agnellini: sicché a ogni testa umana, a ogni atteggiamento umano della metà superiore del foglio, corrisponde sotto un'analogia negli animali, e si vede dunque chiaramente in che rapporto sta il dolore possibile nell'ottusa coscienza animale con il violento tormento che diviene possibile solo con la lucidità della conoscenza, la chiarezza della coscienza.

Esamineremo perciò nell'*esistenza umana* il destino intimo ed essenziale della volontà. Ognuno ritroverà facilmente nella vita dell'animale la stessa cosa, solo espressa più debolmente, in diversi gradi, e potrà convincersi a sufficienza anche in base al soffrire degli animali, che essenzialmente *ogni vita è dolore*.

§ 57

In ogni grado che la conoscenza illumina, la volontà appare a se stessa come individuo. Nello spazio infinito e nel tempo infinito, l'individuo umano trova se stesso come essere finito, quindi come una grandezza che svanisce in confronto a quelli, gettata in essi, e ha, per la loro sconfinatezza, sempre e solo un «quando» e «dove» relativo, mai assoluto, della sua esistenza; giacché il suo posto e la sua durata sono parti finite di qualcosa di infinito e di sconfinato. La sua vera esistenza è solo nel presente, la cui fuga sfrenata nel passato è un continuo trapassare nella morte, un continuo morire; poiché la sua vita passata, a prescindere dalle sue eventuali conseguenze per il presente, come pure dalla testimonianza sulla sua volontà che vi è impressa, è già completamente finita, morta e più nulla: quindi gli deve anche essere ragionevolmente indifferente che il contenuto di quel passato siano stati tormenti o godimenti. Ma il presente si

trasforma costantemente sotto le sue mani in passato; l'avvenire è del tutto incerto e sempre breve. Così la sua esistenza è, già considerata dal solo lato formale, un continuo precipitare del presente nel morto passato, un continuo morire. Ma se ora consideriamo la cosa anche dal lato fisico, è evidente che, come il nostro camminare è, risaputamente, solo un continuo cadere trattenuto, così la vita del nostro corpo è solo un morire costantemente trattenuto, una morte sempre rimandata; così pure infine la vivacità del nostro spirito è una noia perpetuamente respinta. Ogni respiro respinge la morte sempre incalzante, con la quale noi in questo modo combattiamo ogni secondo, e poi ancora, a maggiori intervalli, con ogni pasto, con ogni sonno, con ogni riscaldarci ecc. Alla fine essa è destinata a vincere, giacché ad essa siamo commessi già dalla nascita, e soltanto essa scherza per un po' con la sua preda prima di ingoiarla. Frattanto noi continuiamo la nostra vita con grande partecipazione e molta cura, finché è possibile, come si gonfia una bolla di sapone il più a lungo e più che si può, seppure con la ferma certezza che scoppierà.

Se già nella natura priva di conoscenza abbiamo visto l'intima essenza di essa come un costante aspirare, senza meta e senza posa; questo ci si fa ancora più chiaro quando consideriamo l'animale e l'uomo. Volere e aspirare sono tutta la loro essenza, paragonabile in tutto a una sete inestinguibile. Ma la base di ogni volere è il bisogno, la mancanza, dunque il dolore, in preda al quale quindi l'uomo cade già originariamente e per effetto della sua essenza. Se invece gli vengono a mancare gli oggetti del volere, venendogli essi subito ritolti da una soddisfazione troppo facile, egli è assalito da un tremendo vuoto e dalla noia, cioè il suo essere e la sua esistenza stessi gli divengono un fardello insopportabile. La sua vita oscilla dunque, come un pendolo, in qua e in là, fra

il dolore e la noia, che ne sono entrambi in realtà gli elementi ultimi. Ciò si è dovuto anche esprimere, in maniera molto strana, col dire che, dopo che l'uomo ebbe ricacciato all'inferno tutti i dolori e i tormenti, per il cielo non restò altro se non appunto la noia.

Ma il continuo aspirare, che costituisce l'essenza di ogni fenomeno della volontà, acquista, nei gradi superiori di oggettivazione la sua prima e più generale base per questo, che qui la volontà appare a se stessa come un corpo vivente, col ferreo comando di nutrirlo; e ciò che a questo comando conferisce forza è appunto il fatto che questo corpo non è nient'altro che la stessa volontà di vivere oggettivata. L'uomo, come la più perfetta oggettivazione di quella volontà, è corrispondentemente anche il più bisognoso fra tutti gli esseri: egli è un concreto volere e abbisognare in tutto e per tutto, è una concrezione di mille bisogni. Con questi sta sulla terra, abbandonato a se stesso, di tutto incerto fuorché del suo stato di bisogno e di necessità. In conformità di ciò, la preoccupazione per la conservazione di quest'esistenza fra esigenze che sono così difficili da soddisfare e che si rinnovano ogni giorno, riempie di regola tutta la vita umana. Ad essa si riannoda poi immediatamente la seconda esigenza, quella della propagazione della specie. Nello stesso tempo lo minacciano da ogni parte i pericoli più svariati, per sfuggire ai quali occorre una costante vigilanza. Con passo guardingo e spiando ansiosamente intorno, egli percorre la sua strada, ché mille casi e mille nemici sono in agguato contro di lui. Così egli andò nelle foreste e così va nella vita civile; non c'è per lui nessuna sicurezza:

Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
Degitur hoc'aevi quodcumque est!

(Lucrezio, II, 15)

La vita della più gran parte degli uomini è anche solo una continua lotta per questa stessa esistenza, con la certezza di perderla in ultimo. Ma ciò che li fa resistere in questa lotta così faticosa, non è tanto l'amore della vita quanto la paura della morte, che sta tuttavia ineluttabile sullo sfondo e può sopravvenire in ogni momento. La vita stessa è un mare pieno di scogli e di vortici, che l'uomo evita con la massima cautela e cura, benché sappia che, quand'anche riesca, con ogni sforzo ed arte, a scamparne, per ciò stesso si avvicinerà con ogni passo al più grande, al totale, all'inevitabile e irreparabile naufragio, anzi punterà direttamente su di esso, la morte. È questa la meta finale della faticosa traversata, e per lui è peggiore di tutti gli scogli che aveva scansati.

Ora però è subito assai degno di nota che, da una parte, i dolori e i tormenti della vita possono facilmente accumularsi al punto che la morte, nel fuggire la quale consiste tutta la vita, divenga addirittura desiderabile e le si corra spontaneamente incontro; e dall'altra, invece, che, non appena necessità e dolore concedono all'uomo una sosta, la noia è subito così vicino che egli ha necessariamente bisogno di un passatempo. Ciò che occupa e tiene in movimento tutti i viventi, è la lotta per l'esistenza. Ma dell'esistenza, non appena sia loro assicurata, non sanno cosa farsi: quindi la seconda cosa che li mette in movimento è lo sforzo di liberarsi del peso dell'esistenza, di renderlo inavvertibile, di «ammazzare il tempo», ossia di sfuggire alla noia. Corrispondentemente, vediamo che quasi tutti gli uomini che sono al sicuro dal bisogno e dalle preoccupazioni, dopo che hanno dunque scaricato infine tutti gli altri pesi, sono allora di peso a se stessi, stimando adesso guadagno ogni ora trascorsa, dunque ogni sottrazione fatta a quella vita appunto, per conservare il più a lungo possibile la quale avevano fino allora profuso tutte le loro forze. Ma la noia nulla è meno che un male

di poco conto: essa finisce col dipingere sul volto una vera disperazione. Fa sì che esseri, che si amano scambievolmente così poco, come gli uomini, si cerchino tuttavia tanto, e diviene così la fonte della socievolezza. Contro di essa, come contro altre calamità generali, vengono anche dappertutto prese pubbliche misure, già per saggezza politica; giacché questo male, altrettanto che l'estremo opposto, la fame, può spingere gli uomini alle più grandi sfrenatezze: il popolo ha bisogno di *panem et circenses*. Il severo sistema penitenziario di Filadelfia fa semplicemente della noia uno strumento di punizione, per mezzo della solitudine e dell'inattività; ed esso è così terribile, che ha già condotto gli ergastolani al suicidio. Come il bisogno è il costante flagello del popolo, così la noia lo è del gran mondo. Nella vita borghese essa è rappresentata dalla domenica, come la necessità dai sei giorni feriali.

Tra il volere e il conseguire trascorre dunque completamente ogni vita umana. Il desiderio è, per sua natura, dolore; il conseguimento genera rapidamente sazietà: la meta era solo apparente; il possesso toglie l'attrattiva; sotto una nuova forma si ripresenta il desiderio, il bisogno; dove no, segue la desolazione, il vuoto, la noia, contro cui la lotta è altrettanto tormentosa che contro la necessità. Il fatto che desiderio e soddisfazione si susseguano senza intervalli troppo corti o troppo lunghi, riduce il soffrire che entrambi procurano alla quantità minima e costituisce la vita più felice. Giacché ciò che peraltro si potrebbe dire la parte più bella, le gioie più pure della vita, appunto anche solo perché ci sollevano al di sopra dell'esistenza reale trasformandoci in spettatori impartecipi di essa, dunque il puro conoscere, a cui ogni volere rimane estraneo, il godimento del bello, la schietta gioia dell'arte, ciò, richiedendo già attitudini rare, è concesso solo a pochissimi, e anche a codesti solo come un sogno fuggevole, e allora la superiore forza intellettuale rende

proprio questi pochissimi sensibili a dolori molto maggiori di quelli che i più ottusi possano mai sentire, riducendoli inoltre in solitudine fra esseri notevolmente diversi da loro: sicché con questo anche quel privilegio è pareggiato. Ma alla parte di gran lunga maggiore degli uomini i puri godimenti intellettuali non sono accessibili; della gioia che c'è nel puro conoscere, sono quasi del tutto incapaci: sono totalmente confinati al volere. Se quindi qualcosa deve conquistare la loro partecipazione, se dev'essere per loro *interessante*, deve (com'è già insito nel significato della parola) in qualche modo eccitarne la *volontà*, sia pure soltanto con un lontano riferimento ad essa, che sussista solo in potenza; ma essa non deve mai rimanere del tutto fuori dal gioco, perché la loro esistenza sta di gran lunga più nel volere che nel conoscere: azione e reazione sono i loro unici elementi. Le ingenue manifestazioni di questo modo di essere si possono cogliere da piccolezze e fatti quotidiani; così ad esempio scrivono il loro nome sui monumenti che visitano, per reagire in tal modo, per agire sul monumento, visto che esso non ha agito su di loro. Inoltre, non sanno facilmente limitarsi a contemplare un animale esotico e raro, ma devono provocarlo, stuzzicarlo, giocare con esso, solo per sentire azione e reazione. Ma in modo tutto particolare quel bisogno di eccitare la volontà si rivela nell'invenzione e nella diffusione del gioco delle carte, che è l'espressione più autentica del lato miserevole dell'umanità.

Ma qualunque cosa abbia fatto la natura, qualunque cosa la fortuna; chiunque si sia e qualunque cosa si possegga, il dolore essenziale alla vita non si lascia scalzare:

Πηλεῖδης δ'ᾤμωζεν, ιδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν

(*Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum*).

E ancora:

> Ζηνὸς μὲν πάις ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀϊζὺν
> Εἶχον ἀπειρεσίην.
>
> (*Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam Habebam infinitam*).

Gli sforzi incessanti che si fanno per bandire il dolore non ottengono altro se non che esso muti la sua forma. Questa è in origine mancanza, necessità, preoccupazione per la conservazione della vita. Quando si sia riusciti, come è molto difficile che avvenga, a scacciare il dolore in questa forma, esso subito si ripresenta in mille altre, cambiando a seconda dell'età e delle circostanze, come impulso sessuale, amore passionale, gelosia, invidia, odio, angoscia, ambizione, avarizia, malattia ecc. ecc. E se non può infine trovare accesso in nessun'altra forma, viene nel triste, grigio abito del tedio e della noia, contro cui poi vari rimedi vengono sperimentati. Se alla fine si riesce a scacciarli, difficilmente ciò accade senza insieme far ripassare il dolore in una delle forme precedenti e ricominciare così daccapo la danza; giacché sbattuta in qua e in là fra dolore e noia è ogni vita umana. Per deprimente che sia questa considerazione, voglio incidentalmente richiamare l'attenzione su un lato di essa, da cui si può attingere conforto, e anzi forse addirittura una stoica indifferenza per il proprio male presente. Giacché la nostra impazienza per esso nasce in massima parte dal fatto che noi lo crediamo casuale, prodotto da una catena di cause che sarebbe potuta facilmente essere diversa. Infatti dei mali immediatamente necessari e affatto generali, come per esempio della necessità della vecchiaia e della morte e di molti disagi giornalieri, non sogliamo affliggerci. È piuttosto la considerazio-

ne della fortuità delle circostanze che appunto ci arrecarono un dolore, che dà a quest'ultimo il suo pungolo. Ma se ora abbiamo compreso che il dolore come tale è nella vita essenziale e inevitabile, e che nient'altro se non la sua mera configurazione, la forma in cui si presenta dipende dal caso, che cioè il nostro dolore attuale colma uno spazio in cui, senza di esso, subito un altro sopravverrebbe, il quale viene ora da quello escluso; che quindi nell'essenziale il destino può recarci poco pregiudizio; una tale riflessione, se diventasse una convinzione vivente, potrebbe fruttarci un notevole grado di indifferenza stoica e ridurre di molto l'angosciosa preoccupazione per il nostro bene. Ma in realtà un sì potente dominio della ragione sul dolore immediatamente sentito, lo si può trovare solo di rado, o mai.

Del resto, da questa considerazione circa l'inevitabilità del dolore e circa lo scacciare l'uno con l'altro e il sopravvenire del nuovo per l'uscire del precedente, si potrebbe perfino esser condotti a formulare l'ipotesi, paradossale ma non assurda, che in ogni individuo la misura di dolore a lui essenziale sia determinata una volta per tutte dalla sua natura, la quale misura non potrebbe né rimanere vuota né venir ecceduta, per quanto cambiasse la forma del dolore. Il suo dolore e benessere non sarebbero dunque affatto determinati dall'esterno, ma solo appunto da quella misura, da quella predisposizione, che potrebbe bensì sperimentare, per effetto delle condizioni fisiche, qualche diminuzione e crescita in tempi diversi, ma che nel complesso rimarrebbe la stessa e non sarebbe nient'altro che ciò che si chiama il proprio temperamento, o più esattamente, il grado in cui un uomo, come dice Platone nel primo libro della *Repubblica*, è εὔκολος oppure δύσκολος, cioè di animo lieve o di animo grave. A favore di quest'ipotesi non solo parla la nota esperienza che i grandi dolori rendono affatto

inavvertibili tutti quelli minori, e che inversamente, in assenza di grandi dolori, anche i più piccoli fastidi ci tormentano e contristano; ma anche l'esperienza insegna che se una grande sventura, il cui solo pensiero ci faceva rabbrividire, è poi effettivamente sopravvenuta, il nostro stato d'animo, tostoché abbiamo superato il primo dolore, sussiste in complesso piuttosto immutato; e anche inversamente, che al sopravvenire di una felicità a lungo agognata, noi in complesso e alla lunga non ci sentiamo sensibilmente meglio e più contenti di prima. Solo il momento del sopravvenire di questi mutamenti ci muove con forza straordinaria come profondo strazio o alto giubilo; ma entrambi spariscono presto, perché erano fondati su un'illusione. Non sorgono, infatti, sul godimento o dolore immediatamente presente, ma soltanto sull'aprirsi di un nuovo avvenire, che viene in essi anticipato. Solo per il fatto che prendono a prestito dall'avvenire, dolore o gioia possono venire così enormemente accresciuti, quindi non per molto tempo. A favore dell'ipotesi enunciata, in conseguenza della quale, come nel conoscere così anche nel sentimento del dolore o benessere una grandissima parte sarebbe determinata soggettivamente e *a priori*, si possono inoltre addurre come prove le osservazioni che la gaiezza e la malinconia umane non vengono evidentemente determinate dalle circostanze esterne, da ricchezza o posizione sociale, dato che incontriamo almeno altrettante facce liete tra i poveri che tra i ricchi; che inoltre i motivi che inducono al suicidio sono tanto profondamente diversi in quanto non possiamo indicare nessuna sventura che sia grande abbastanza da provocarlo, anche solo con molta probabilità, per ogni carattere, e possiamo indicarne poche che siano tanto piccole che altre di altrettanto peso non l'abbiano già provocato. Sebbene dunque il grado della nostra letizia o tristezza non sia lo stesso in ogni tempo,

noi, in base a questa considerazione, attribuiremo l'una o l'altra non al mutare delle circostanze esterne, bensì a quello dello stato interno, delle condizioni fisiche. Giacché quando sopravviene un aumento reale, anche se solo temporaneo, della nostra letizia, tale magari da giungere fino alla giocondità, esso suole aver luogo senza alcuna occasione esterna. È vero che spesso vediamo il nostro dolore risultare solo da un determinato rapporto esterno, e che solo da quest'ultimo siamo manifestamente oppressi e afflitti: crediamo allora che, se soltanto esso fosse tolto, ne prenderebbe il posto la più grande contentezza. Ma questa è una illusione. La misura del nostro dolore e benessere è in complesso, secondo la nostra ipotesi, determinata soggettivamente per ogni attimo, e in relazione ad essa il motivo esterno di afflizione è solo ciò che per il corpo è un vescicante, al quale affluiscono tutti i cattivi umori, che sarebbero altrimenti sparpagliati. Il dolore che, per questo periodo di tempo, ha fondamento nel nostro essere e non può essere quindi rimosso, sarebbe, senza quella determinata causa esterna di sofferenza, distribuito in cento punti e apparirebbe sotto forma di cento piccoli fastidi e fissazioni per cose che ora trascuriamo del tutto, la nostra capacità di soffrire essendo già colmata da quel male principale, che ha concentrato in un punto ogni sofferenza altrimenti sparsa. A ciò corrisponde anche l'osservazione che, quando una grande preoccupazione che ci angoscia ci viene alla fine levata dal petto da un esito felice, tosto al suo posto ne sopraggiunge un'altra, la cui materia esisteva tutta già prima, senza tuttavia poter penetrare come preoccupazione nella coscienza, poiché quest'ultima non aveva più spazio per essa, ragion per cui questa materia di preoccupazione si era fermata solamente, come oscura e inosservata forma nebbiosa, all'estremo limite del suo orizzonte. Ma ora, fattosi posto, subito questa

materia pronta si fa avanti, occupando il trono della preoccupazione dominante (πρυτανέυουσα) del giorno: e sebbene poi essa sia, quanto alla sostanza, più leggera della materia della preoccupazione sparita, sa gonfiarsi in modo da eguagliarla in grandezza apparente e da occupare così perfettamente il trono come preoccupazione principale del giorno.

Smoderata gioia e violentissimo dolore hanno luogo sempre e solo in una stessa persona: giacché entrambi si condizionano a vicenda e sono anche insieme condizionati da una grande vivacità di spirito. Entrambi vengono causati, come abbiamo appena visto, non dal puro presente, bensì da un'anticipazione dell'avvenire. Ma poiché il dolore è essenziale alla vita ed è, anche per il suo grado, determinato dalla natura del soggetto, e quindi improvvise modificazioni non possono in realtà, essendo sempre esterne, cambiarne il grado; alla base dell'eccessivo giubilo o dolore c'è sempre un errore e una falsa credenza; per conseguenza queste due esaltazioni dell'animo si potrebbero evitare usando il giudizio. Ogni giubilo smodato (*exultatio, insolens laetitia*) riposa sempre sull'illusione di aver trovato nella vita qualcosa che non vi si può affatto incontrare, cioè una durevole soddisfazione dei tormentosi e sempre rinascenti desideri o preoccupazioni. Da ciascuna illusione di questa specie ci si deve più tardi immancabilmente distaccare, pagandola poi, quando scompare, con altrettanto amaro dolore, per quanta gioia il suo apparire ci aveva recato. Essa somiglia in tal senso in tutto a un'altura dalla quale si possa ridiscendere solo cadendo, sicché la si dovrebbe evitare; e ogni improvviso, eccessivo dolore è appunto solo la caduta da una tale altura, lo svanire di una tale illusione, ed è quindi da essa condizionato. Si potrebbero conseguentemente evitare entrambe, se si disponesse su di sé del potere di abbracciare le cose in modo perfettamente chiaro sempre nel loro complesso e nel-

la loro concatenazione, e di impedirsi fermamente di prestar loro realmente il colore che si desidererebbe avessero. L'etica stoica mirava essenzialmente a liberare l'animo da ogni illusione simile e dalle sue conseguenze, e a dargli in luogo di quelle un'imperturbabile equanimità. Di questo intendimento è pieno Orazio, nella nota ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia. –

Ma per lo più noi ci chiudiamo al riconoscimento, paragonabile a un'amara medicina, del fatto che il dolore è essenziale alla vita e che quindi esso non ci inonda dal di fuori, bensì ognuno ne porta nel proprio petto l'inesauribile sorgente. Noi cerchiamo invece, per il dolore che mai si diparte da noi, sempre una particolare causa esterna, quasi un pretesto, come l'uomo libero si forma un idolo per avere un signore. Giacché instancabilmente noi passiamo di desiderio in desiderio, e sebbene ogni soddisfazione conseguita, qualunque cosa promettesse, tuttavia non ci soddisfi, ma ben presto ci si riveli per lo più un errore mortificante, noi non ci capacitiamo che attingiamo con la botte delle Danaidi e ci affrettiamo a correre dietro a sempre nuovi desideri:

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.
(Lucrezio, III, 1095)

Così va dunque all'infinito o, ciò che è più raro e presuppone già una certa forza di carattere, finché non ci imbattiamo in un desiderio che non può essere esaudito e però

neanche abbandonato: allora possediamo per così dire ciò che cercavamo, ossia qualcosa che possiamo in ogni momento accusare, invece del nostro essere, come la fonte dei nostri dolori, e per cui veniamo poi a trovarci in dissidio col nostro destino, mentre ci riconciliamo in compenso con la nostra esistenza, in quanto si allontana di nuovo dalla nostra mente la verità che a questa stessa esistenza il dolore è essenziale e la vera soddisfazione impossibile. La conseguenza di quest'ultima specie di sviluppo è una disposizione alquanto malinconica, il portare costantemente un unico, grande dolore e il disprezzo che ne deriva di tutti i dolori e le gioie minori; conseguentemente un fenomeno già più degno che non il perpetuo correre dietro a sempre altre chimere, il che è molto più comune.

§ 58

Ogni soddisfazione, o ciò che comunemente si chiama felicità, è propriamente ed essenzialmente sempre e solo *negativa* e assolutamente mai positiva. Essa non è una felicità che venga a noi originariamente e da sé, ma è sempre la soddisfazione di un desiderio. Giacché il desiderio, ossia la mancanza, è la condizione che precede ogni godimento. Ma con la soddisfazione cessa il desiderio, e per conseguenza il godimento. Quindi la soddisfazione o felicità non può essere mai più della liberazione da un dolore, da una necessità: giacché fra questi sono da annoverare non solo ogni reale, aperta sofferenza, ma anche ogni desiderio la cui importunità disturbi la nostra pace, e finanche la mortifera noia, che ci rende l'esistenza un peso. Ora però è così difficile raggiungere e portare a compimento qualcosa: ad ogni proposito si oppongono difficoltà e fatiche senza fine, e ad ogni passo si accumulano gli impedimenti. Ma quando alla fine

tutto è superato e conseguito, nient'altro ci si può esser guadagnato se non l'essersi liberati da una qualche sofferenza o da un desiderio, e ci si ritrova quindi soltanto come prima del suo prodursi. A noi è immediatamente data sempre e solo la mancanza, cioè il dolore. La soddisfazione e il godimento possiamo invece conoscerli solo mediatamente, col ricordare la precedente sofferenza e privazione, che al loro apparire vennero meno. Di qui proviene che noi non ci rendiamo affatto conto dei beni e vantaggi che effettivamente possediamo, né li apprezziamo, e altro non crediamo se non che le cose debbano essere appunto così: giacché essi rendono felici sempre e solo negativamente, scongiurando il dolore. Solo dopo che li abbiamo perduti ci accorgiamo del loro valore, giacché la mancanza, la privazione, la sofferenza sono il positivo, che si annuncia in modo immediato. Perciò anche ci allieta il ricordo della necessità, della malattia, della mancanza e simili superate, perché questo è l'unico mezzo per godere i beni presenti. Non si può neanche negare che, sotto questo aspetto e da questa posizione di egoismo, che è la forma del voler vivere, la vista o la descrizione delle sofferenze altrui ci dia, appunto per quella via, soddisfazione e piacere, come in modo bello e aperto dice Lucrezio, al principio del secondo libro:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Tuttavia si vedrà in appresso che questa specie di gioia, scaturente da una così mediata conoscenza del proprio benessere, è molto vicina alla fonte della vera e propria cattiveria positiva.

Che ogni felicità sia solo di natura negativa, non positiva, che appunto perciò essa non possa essere durevole soddisfazione e felicità, ma sempre e solo liberazione da un dolore o da una mancanza, a cui è destinato a seguire o un nuovo dolore o anche *languor*, vuoto struggersi e noia; ciò trova una prova anche in quel fedele specchio dell'essenza del mondo e della vita, nell'arte, e specialmente nella poesia. Ogni poema epico o drammatico cioè può rappresentare sempre e soltanto un pugnare, aspirare e combattere per la felicità, ma mai la felicità stessa durevole e compiuta. Esso conduce il suo eroe per mille difficoltà e pericoli fino alla meta; ma non appena questa è raggiunta, lascia subito calare il sipario. Giacché altro non le rimarrebbe ora se non di mostrare che la splendida meta, in cui l'eroe si illudeva di trovare la felicità, era solo una beffa, e che, dopo averla raggiunta, egli non sta per questo meglio di prima. Poiché una schietta, durevole felicità non è possibile, essa non può essere oggetto dell'arte. Il fine dell'idillio è bensì propriamente la descrizione di una tale felicità; ma è anche chiaro che l'idillio come tale non può reggere. Sempre esso sotto le mani del poeta diventa o epico, ed è allora soltanto un *epos* molto poco importante, fatto di piccoli dolori, piccole gioie e piccole aspirazioni; e questo è il caso più frequente; oppure diventa invece poesia meramente descrittiva, canta la bellezza della natura, ossia propriamente il conoscere puro e libero da volontà, il quale è certo anche, in realtà, l'unica felicità pura, che non è preceduta né da dolore né da bisogno, e neanche è seguita da pentimento, dolore, vuoto e noia; solo che questa felicità non può riempire tutta la vita, ma soltanto alcuni momenti di essa. Ciò che vediamo nella poesia, lo ritroviamo nella musica, nella cui melodia abbiamo in effetti riconosciuto la storia intima, espressa in forma universale, della volontà consapevole di se stessa,

la vita più segreta, le aspirazioni, le sofferenze e le gioie, i flussi e riflussi del cuore umano. La melodia è sempre un discostarsi dal tono fondamentale per mille strani andirivieni, fino alla più dolorosa dissonanza, dopo di che ritrova infine il tono fondamentale, che esprime la soddisfazione e l'acquietarsi della volontà, col quale però poi non c'è null'altro da fare, e il cui prolungato perdurare sarebbe solamente una pesante e inespressiva monotonia, corrispondente alla noia.

Tutto ciò che queste considerazioni dovevano chiarire, l'irraggiungibilità della soddisfazione perpetua e la negatività di ogni felicità, trova spiegazione in quanto si è mostrato a chiusura del secondo libro: che cioè la volontà, di cui la vita umana, come ogni fenomeno, è l'oggettivazione, è un aspirare senza meta e senza fine. L'impronta di questa infinità, la troviamo impressa anche su tutte le parti dell'intero suo manifestarsi, dalla forma più universale di esso, il tempo e lo spazio senza fine, fino al più compiuto di tutti i fenomeni, la vita e l'aspirare dell'uomo. Si possono postulare teoreticamente tre estremi della vita umana e considerarli come elementi della vita umana reale. In primo luogo, il volere possente, le grandi passioni (*ragia-guna*). Si manifesta nei grandi caratteri storici; è raffigurato nell'epica e nel dramma, ma può apparire anche in una sfera limitata, giacché la grandezza degli oggetti si misura qui solo in base al grado in cui essi muovono la volontà, e non in base alle loro proporzioni esterne. Poi, in secondo luogo, il puro conoscere, l'apprensione delle idee, condizionata dalla liberazione della conoscenza dal servizio della volontà: la vita del genio (*satva-guna*). In terzo luogo infine, la più grande letargia della volontà e quindi della conoscenza ad essa legata, vuoto struggimento, noia che gela la vita (*tama-guna*). La vita dell'individuo, ben lungi dal persistere in uno di questi estremi, li tocca solo di rado,

ed è per lo più solo un debole e vacillante accostarsi a questo o quel lato, un misero volere oggetti meschini, che sempre ritorna e che così sfugge alla noia. È davvero incredibile vedere in che modo insignificante e privo di senso, guardata da fuori, e in che modo opaco e insensibile, sentita da dentro, scorra la vita della stragrande maggioranza degli uomini. È un fiacco struggersi e torturarsi, un barcollare come in sogno attraverso le quattro età della vita fino alla morte, accompagnati da una serie di pensieri banali. Sono come orologi che vengono caricati e camminano senza sapere perché; e ogni volta che viene generato e nasce un uomo, l'orologio della vita umana viene caricato di nuovo, per ripetere ancora una volta frase per frase e battuta per battuta, con variazioni insignificanti, la sua musica, suonata e risuonata già innumerevoli volte. Ogni individuo, ogni faccia e ogni vita umana sono soltanto un breve sogno in più dell'infinito spirito della natura, dell'eterna volontà di vivere, sono soltanto una fugace formazione in più che esso disegna per gioco sulla sua pagina infinita, spazio e tempo, e che lascia sussistere per un tempo, rispetto a quest'ultimi, infinitamente piccolo, poi cancellandola per far posto ad altre. Tuttavia, e in ciò sta il lato serio della vita, ognuna di queste fugaci formazioni, ognuna di queste insipide trovate, deve essere pagata da tutta la volontà di vivere, in tutta la sua violenza, con molti e profondi dolori, e da ultimo con un'amara morte, a lungo temuta e infine sopravvenuta. Perciò la vista di un cadavere ci rende così subitamente seri.

La vita di ogni individuo, se la si guarda nel suo complesso, mettendone in rilievo solo i tratti più significativi, è in realtà sempre una tragedia; ma esaminata nei particolari, ha il carattere della commedia. Giacché l'agitazione e il tormento del giorno, l'incessante punzecchiatura dell'attimo, i desideri e le paure della settima-

na, gli incidenti di ogni ora, per mezzo del caso sempre intento ai tiri mancini, sono tutte scene di commedia. Ma i desideri mai appagati, le aspirazioni frustrate, le speranze spietatamente calpestate dal destino, i funesti errori di tutta la vita, col crescente soffrire e la morte alla fine, danno sempre una tragedia. Così, come se il destino avesse voluto aggiungere allo strazio della nostra esistenza anche la beffa, la nostra vita deve contenere tutte le doglie della tragedia, mentre noi non possiamo mantenere in essa neanche la dignità di personaggi tragici, essendo invece inevitabilmente, negli innumerevoli particolari della vita, scimuniti caratteri di commedia.

Ma per quanto grandi e piccoli tormenti riempiano e mantengano ogni vita umana in continua inquietudine e agitazione, essi non possono tuttavia coprire l'insufficienza della vita ad appagare lo spirito, a coprire il vuoto e l'insulsaggine dell'esistenza, o ad escludere la noia, che è sempre pronta a riempire ogni spazio lasciato dalla cura. Proviene da ciò che lo spirito umano, non contento ancora delle preoccupazioni, afflizioni ed occupazioni che il mondo reale gli infligge, si crei ancora un mondo immaginario nella forma di mille diverse superstizioni, e con esso si dia poi da fare in ogni modo, sperperandovi tempo ed energia, non appena quello reale voglia concedergli riposo, per il quale non è affatto sensibile. Questo è quindi anche per lo più, in origine, il caso dei popoli a cui la mitezza del clima e del suolo rende la vita facile, soprattutto degli Indù, poi dei Greci, dei Romani, e più tardi degli Italiani, Spagnoli ecc. L'uomo si crea demoni, dèi e santi a sua propria immagine; e ad essi devono poi essere offerti incessantemente sacrifici, preghiere, ornamenti di templi, voti e loro scioglimento, pellegrinaggi, saluti, addobbo delle immagini ecc. Il loro culto si intreccia dappertutto con la realtà, anzi la oscura: ogni avvenimento della vita viene allora accolto co-

me reazione di questi esseri: il commercio con loro riempie metà del tempo della vita, alimenta costantemente la speranza e diviene spesso, per il fascino dell'illusione, più interessante di quello con gli esseri reali. Esso è l'espressione e il sintomo del doppio bisogno dell'uomo, da un lato di aiuto e assistenza, e dall'altro di occupazione e distrazione, e sebbene egli operi spesso proprio contro il primo bisogno, in quanto tempo e forze preziosi vengono inutilmente impiegati, al sopravvenire di sciagure e pericoli, in preghiere e sacrifici invece che nel respingere quelli, tanto meglio egli serve in compenso il secondo bisogno, con la sua fantastica comunicazione con un mondo sognato di spiriti: e questo è il frutto nient'affatto disprezzabile di tutte le superstizioni.

§ 59

Se ormai, in base alle considerazioni più generali, all'indagine sulle prime, elementari caratteristiche della vita umana, ci siamo intanto anche convinti *a priori* che essa, già per tutto il suo impianto, non è capace di dare alcuna vera felicità, ed è invece essenzialmente una sofferenza multiforme e uno stato assolutamente infausto; questa convinzione potremmo ora suscitarla in noi molto più vivamente se, procedendo più *a posteriori*, volessimo addentrarci in casi più determinati, presentare immagini alla fantasia e raffigurare con esempi lo strazio senza nome, di cui esperienza e storia offrono lo spettacolo, da qualunque parte si guardi e in qualunque direzione si ricerchi. Ma il capitolo sarebbe senza fine e ci allontanerebbe dal punto di vista universale che è essenziale alla filosofia. Inoltre, una tale raffigurazione si potrebbe facilmente prenderla per una mera declamazione sulla miseria umana come ce ne sono già state tante, e accusarla

in quanto tale di unilateralità, giacché muoverebbe da fatti particolari. Da tale censura e sospetto è dunque libera tutta la nostra dimostrazione fredda e filosofica, procedente dall'universale e condotta *a priori*, del dolore inevitabile radicato nell'essenza della vita. La conferma *a posteriori* si può comunque trovarla facilmente dappertutto. Chiunque si sia risvegliato dai primi sogni giovanili, abbia badato all'esperienza propria e altrui, si sia guardato attorno nella vita, nella storia del passato e della propria epoca, e infine nelle opere dei grandi poeti, riconoscerà bene, se un qualche pregiudizio indelebilmente impresso non paralizzerà il suo giudizio, il risultato: che questo mondo umano è il regno del caso e dell'errore, che vi spadroneggiano spietatamente, nelle grandi come nelle piccole cose, ma oltre ai quali stoltezza e cattiveria roteano anch'esse la frusta. Da ciò proviene che ogni cosa buona si faccia strada solo a fatica, che ciò che è nobile e saggio assai di rado riesca alla luce e trovi efficacia o ascolto, e che invece l'assurdo e il falso nel regno del pensiero, il triviale e l'insulso nel regno dell'arte e il malvagio e il fraudolento nel regno delle azioni, mantengano in realtà il predominio, solo turbato da brevi interruzioni; mentre l'eccellente di ogni genere è sempre e soltanto un'eccezione, un caso fra milioni, e quindi anche, quando si è palesato in un'opera imperitura, questa rimane poi, dopo essere sopravvissuta all'astio dei contemporanei, isolata, viene conservata come una meteorite, piovuta da un ordine di cose diverso da quello che è qui dominante. Ma per quanto concerne la vita dell'individuo, ogni storia di vita è una storia di sofferenza; ogni vita, infatti, è, di regola, una serie continua di sventure grandi e piccole, che invero ognuno fa il possibile per nascondere, giacché sa che raramente gli altri vi partecipano e ne provano compassione, e anzi quasi sempre ne provano soddisfazione, per il fatto di rappresentarsi i tormenti da cui essi

sono al momento risparmiati; – ma forse mai un uomo, se è assennato e insieme sincero, desidererà, alla fine della vita, ricominciarla daccapo; piuttosto che ciò, preferirà scegliere l'assoluto non essere. Il contenuto essenziale del celeberrimo monologo dell'*Amleto* è, in sintesi, questo: il nostro stato è così miserabile che l'assoluto non-essere sarebbe decisamente da preferirglisi. Ora, se il suicidio ci offrisse effettivamente ciò, in modo che noi ci trovassimo nel pieno senso della parola di fronte all'alternativa «essere o non essere», allora esso sarebbe assolutamente da scegliere, come un compimento altamente desiderabile (*a consummation devoutly to be wish'd*). Ma in noi c'è qualcosa che ci dice che le cose non stanno così; con ciò non sarebbe finita, la morte non è un assoluto annientamento. Parimenti, ciò che già il padre della storia attesta,* non è certo mai stato da allora confutato, che cioè non è esistito nessun uomo che non abbia più di una volta desiderato di non vedere il giorno seguente. Per conseguenza, la tanto spesso lamentata brevità della vita potrebbe forse essere proprio il meglio di essa. Se poi infine si volessero mettere sotto gli occhi di ognuno gli orribili dolori e tormenti, a cui la vita di tutti è costantemente esposta, si sarebbe colti da raccapriccio; e se si volesse condurre il più impenitente ottimista per gli ospedali, i lazzaretti e le camere di martirio chirurgiche, per le carceri, le camere di tortura e le stalle degli schiavi, sui campi di battaglia e nei tribunali, e aprirgli poi tutti i tenebrosi alloggi della miseria, dove essa si rincantuccia per sfuggire agli sguardi della fredda curiosità, e fargli gettare uno sguardo a conclusione nella torre della fame di Ugolino; anch'egli finirebbe sicuramente col capire di che specie sia questo *meilleur des mondes possibles*. Da dov'altro mai ha preso Dante la materia per il suo infer-

* Erodoto, VII, 46.

no, se non da questo nostro mondo reale? E tuttavia ne è venuto fuori un inferno in piena regola. Quando invece giunse al punto di dover descrivere il cielo e le sue gioie, si trovò di fronte a una difficoltà insormontabile; giacché il nostro mondo appunto non offre affatto materiali per qualcosa del genere. Quindi non gli restò altro che renderci partecipi, invece che delle gioie del paradiso, degli ammaestramenti colà impartitigli dal suo avolo, dalla sua Beatrice e da diversi santi. Ma da ciò risulta abbastanza di che specie sia questo mondo. Certo nella vita umana, come in ogni merce cattiva, la parte esterna è ricoperta di un falso scintillio: sempre si nasconde ciò che soffre; invece, ciò che ognuno può mettere insieme di sfarzo e splendore, viene messo in mostra, e quanto più a uno manca l'intima contentezza, tanto più egli desidera passare per felice nell'opinione degli altri: a tal punto giunge la stoltezza, e l'opinione altrui è in cima alle aspirazioni di tutti, sebbene l'assoluta nullità di essa si esprima già con ciò, che in quasi tutte le lingue vanità, *vanitas*, significa in origine vuotaggine e nullità. Ma anche sotto tutto questo luccichio i tormenti della vita possono crescere molto facilmente a un punto tale, e ciò accade invero ogni giorno, che la morte, normalmente temuta più di tutto, viene ghermita con brama. Anzi, quando il destino vuole mostrare tutta la sua malizia, questo stesso rifugio può rimanere sbarrato a chi soffre e questi rimanere abbandonato, fra le mani di nemici adirati, a crudeli, lenti martìri senza scampo. Invano il tormentato invoca allora i suoi dèi perché lo aiutino: rimane abbandonato senza clemenza alla sua sorte. Questa impossibilità di salvarsi è comunque solo, appunto, lo specchio dell'invincibilità della sua volontà, di cui la sua persona è l'oggettità. Una forza esterna non può cambiare o sopprimere questa volontà più che una qualunque forza estranea possa liberarlo dai patimenti che scaturiscono dalla vita, la quale è

il manifestarsi di quella volontà. Sempre l'uomo è rimandato a se stesso, come in ogni altra cosa, così anche in quella principale. Invano egli si fabbrica dèi per mendicare e carpire da loro con le sue adulazioni, ciò che può ottenere solo con la sua forza di volontà. Siccome l'Antico Testamento aveva fatto del mondo e dell'uomo l'opera di un Dio, il Nuovo Testamento si vide costretto, per insegnare che salvezza e liberazione dalle miserie di questo mondo possono provenire solo dal mondo stesso, a far divenire uomo quel Dio. È e rimane la volontà dell'uomo, ciò da cui tutto dipende per lui. Saniassi, martiri e santi di ogni fede e nome sopportarono spontaneamente e di buon grado ogni martirio, perché in loro la volontà di vivere aveva soppresso se stessa; poi perfino la lenta distruzione del suo fenomeno fu per loro benvenuta. Ma non voglio anticipare ciò che dovrà venire in seguito. Del resto non so trattenermi qui dal dichiarare che l'*ottimismo*, quando non è per avventura il parlare a vanvera di coloro, che sotto le loro piatte fronti non albergano se non parole, mi appare come un modo di pensare non solo assurdo, ma anche veramente *scellerato*, come un amaro scherno sui dolori senza nome dell'umanità. E però non si pensi magari che la dottrina cristiana sia favorevole all'ottimismo; perché, al contrario, nei Vangeli mondo e male vengono indicati quasi come sinonimi.*

§ 60

Dopo aver ormai terminato le due argomentazioni che era necessario intercalare, cioè quella sulla libertà della volontà in sé, insieme con la necessità del suo manifestarsi, e poi quella sulla sua sorte nel mondo che ne ri-

* Ved. cap. 46 del secondo volume.

specchia l'essenza e in base alla conoscenza del quale la volontà deve affermarsi o negarsi; possiamo ora portare a maggior chiarezza questa stessa affermazione e negazione, che abbiamo enunciato e spiegato sopra solo genericamente, esponendo e considerando nel loro intimo significato i modi di agire in cui soltanto esse trovano espressione.

L'affermazione della volontà è lo stesso costante volere non turbato da alcuna conoscenza, che riempie in generale la vita degli uomini. Poiché già il corpo dell'uomo è l'oggettità della volontà, quale appare in questo grado e in questo individuo, il suo volere svolgentesi nel tempo è per così dire la parafrasi del corpo, il commento che illustra il significato del tutto e delle sue parti, è un altro modo di presentarsi della stessa cosa in sé, di cui il corpo è anche già il fenomeno. Quindi possiamo anche dire, invece che affermazione della volontà, affermazione del corpo. Il tema fondamentale di tutti i molteplici atti di volontà è la soddisfazione dei bisogni, che sono inseparabili dall'esistenza del corpo nella sua sanità, hanno già in esso la loro espressione e si possono riportare alla conservazione dell'individuo e alla propagazione della specie. Ma indirettamente, per loro mezzo, i motivi più eterogenei acquistano potere sulla volontà producendo i più svariati atti di volontà. Ognuno di essi è solo un saggio, un esempio della volontà in genere che qui si manifesta: di che specie sia questo saggio, quale forma abbia e gli comunichi il motivo, non è essenziale; essenziale è soltanto che in genere si voglia, e con che grado di intensità. La volontà può diventare visibile solo nei motivi, come l'occhio manifesta la sua forza visiva solo nella luce. Il motivo in genere sta davanti alla volontà come Proteo multiforme: promette sempre piena soddisfazione, estinzione della sete della volontà; ma non appena è adempiuto, riappare subito in

altra forma, e in questa muove ancora la volontà, sempre in conformità del suo grado di intensità e della sua relazione con la conoscenza, che appunto attraverso questi saggi ed esempi si rivelano come carattere empirico.

L'uomo trova se stesso, fin da quando sorge in lui la coscienza, come essere volente, e di regola la sua conoscenza rimane in costante rapporto con la sua volontà. Egli cerca di conoscere compiutamente prima gli oggetti del suo volere, poi i mezzi che conducono ad essi. Ora sa che cosa deve fare, e di regola non gli importa di sapere altro. Agisce e si agita: la coscienza di operare sempre nella direzione della meta del suo volere lo sorregge e lo tiene attivo; il suo pensiero si applica alla scelta dei mezzi. Così è la vita di quasi tutti gli uomini: essi vogliono, sanno ciò che vogliono, cercano di raggiungerlo con tanto successo quanto basta per proteggerli contro la disperazione, e con tanto insuccesso, quanto basta per proteggerli contro la noia e le sue conseguenze. Ne risulta una certa serenità o perlomeno calma, in cui ricchezza o povertà non mutano in realtà nulla: il ricco e il povero, infatti, non godono ciò che hanno, dato che questo opera, come si è mostrato, solo negativamente; bensì quel che sperano di conseguire con il loro indaffararsi. Lavorano, lavorano con grande serietà, anzi con aria di importanza: così anche i fanciulli si applicano al loro gioco. È sempre un'eccezione quando un siffatto modo di vivere soffre un turbamento per il fatto che, da un conoscere indipendente dal servizio della volontà e rivolto all'essenza del mondo in genere, scaturisce o la spinta estetica alla contemplazione o quella etica alla rinuncia. La necessità incalza i più attraverso la vita, senza lasciare loro il tempo di riaversi. Per contro, spesso la volontà si accende a un grado che travalica di molto l'affermazione del corpo, e che si rivela poi in affetti veementi e

violente passioni, in cui l'individuo non si limita ad affermare la propria esistenza, ma nega e cerca di scalzare quella degli altri, dove essa gli intralcia la strada.

La conservazione del corpo per mezzo delle sue stesse forze costituisce un grado così basso dell'affermazione della volontà che, se ci si fermasse volontariamente a questo, potremmo assumere che, con la morte di questo corpo, fosse spenta anche la volontà che vi si manifestava. Ma già la soddisfazione dell'istinto sessuale va oltre l'affermazione dell'esistenza propria, che riempie un tempo così breve, e afferma la vita oltre la morte dell'individuo, prolungandola per un tempo indeterminato. La natura, sempre vera e conseguente, qui addirittura ingenua, ci mostra affatto apertamente l'intimo significato dell'atto generativo. La nostra coscienza, la veemenza dell'impulso ci insegnano che in quest'atto si esprime in modo puro e senz'altra aggiunta (per esempio di negazione di altri individui) la più decisa *affermazione della volontà di vivere*; e poi nel tempo e nella serie causale, ossia nella natura, appare come conseguenza dell'atto una nuova vita: davanti al generante si pone il generato, nel fenomeno diverso da quello, ma in sé, o quanto all'idea, identico a lui. Quindi quest'atto è quello per il quale le generazioni dei viventi si collegano ciascuna a un tutto e come tale si perpetuano. La generazione è, in rapporto al generante, solo l'espressione, il sintomo della sua decisa affermazione della volontà di vivere; in rapporto al generato essa non è per avventura la ragione della volontà che in lui si manifesta, giacché la volontà in sé non conosce né ragione né conseguenza; essa è invece, come ogni causa, solo causa occasionale dell'apparire di questa volontà in questo tempo e in questo luogo. Come cosa in sé la volontà del generante e quella del generato non sono diverse, perché solo il fenomeno, non la cosa in sé, sottostà al *principium individuationis*.

Con quell'affermazione che va oltre il proprio corpo, fino a porne uno nuovo, sono di nuovo affermati insieme, in quanto pertinenti al fenomeno della vita, dolore e morte, e la possibilità della redenzione, prodotta dalla più perfetta capacità di conoscere, è per stavolta dichiarata infruttuosa. Risiede in ciò la ragione profonda della vergogna per il commercio sessuale. Questa concezione è rappresentata miticamente nel dogma della dottrina cristiana, secondo cui noi siamo tutti partecipi del peccato originale di Adamo (che manifestamente non è se non il soddisfacimento della voglia sessuale), e a causa di esso siamo soggetti al dolore e alla morte. In ciò detta dottrina supera il ragionamento condotto in base al principio di ragione e conosce l'idea dell'uomo, la cui unità viene ristabilita, nel suo frazionamento in innumerevoli individui, dal legame della generazione, che tiene tutti uniti. In seguito a ciò, essa ritiene ogni individuo da una parte identico a Adamo, che rappresenta l'affermazione della vita, e in tanto anche commesso al peccato (peccato originale), al dolore e alla morte; dall'altra, per la conoscenza dell'idea, riconosce altresì ogni individuo come identico al Redentore, che rappresenta la negazione della volontà di vivere, e in tanto anche partecipe del suo sacrificio, redento dai suoi meriti e salvato dai legami del peccato e della morte, ossia del mondo (*Epist. ai romani*, 5, 12-21).

Un'altra rappresentazione mitica della nostra concezione della soddisfazione sessuale come affermazione della volontà di vivere oltre la vita individuale, come un cadere in preda alla vita consumato solo per mezzo di essa, o per così dire come un rinnovato obbligarsi verso la vita, è il mito greco di Proserpina, a cui il ritorno dagli inferi era ancora possibile finché non aveva assaggiato i frutti degli inferi, ma che per aver mangiato la melagrana cade totalmente in loro potere. Molto chiaramente

parla questo senso del mito nell'incomparabile rappresentazione di Goethe, specialmente quando, subito dopo aver gustato la melagrana, irrompe improvvisamente il coro invisibile delle Parche:

Tu sei nostra!
Digiuna dovevi ritornare:
E il morso nel pomo ti fa nostra![1]

È degno di nota che Clemente Alessandrino (*Strom.*, III, c. 15) designi la cosa con la stessa immagine e la stessa espressione: Οἱ μὲν εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, μακάριοι οὗτοι εἰσιν, οἱ *τοῦ κόσμου νηστεύοντες* (*Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati,* a mundo jejunantes).

L'istinto sessuale si conferma come la decisa e più forte affermazione della vita anche per ciò, che esso rappresenta per l'uomo naturale, come per l'animale, il fine ultimo, la meta suprema della sua vita. Il suo primo sforzo è di conservare se stesso, ma non appena vi ha provveduto, non pensa ad altro che a propagare la specie; a più di ciò, come mero essere naturale, non può aspirare. Anche la natura, la cui essenza intima è la stessa volontà di vivere, spinge con tutta la sua forza l'uomo, come l'animale, a propagare la specie. Dopo di ciò, essa ha raggiunto il suo scopo con l'individuo ed è del tutto indifferente al suo perire, dato che ad essa, come volontà di vivere, importa solo la conservazione della specie, mentre l'individuo non è per essa nulla. Poiché nell'istinto sessuale si esprime nel modo più forte l'essenza intima della natura, la volontà di vivere, disse-

[1] *Du bist unser!*
Nüchtern solltest du wiederkehren:
Und der Biss des Apfels macht dich unser!

ro gli antichi poeti e filosofi – Esiodo e Parmenide – in modo molto significativo, che *Eros* è il Primo, il Creatore, il Principio dal quale tutte le cose hanno avuto origine (si veda Aristot., *Metaph.*, I, 4). Ferecide ha detto: Εἰς ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία, μέλλοντα δνμιουργεῖν (*Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse*), Proclo *ad Plat. Tim.* 1, III. Abbiamo ricevuto di recente un'esauriente trattazione di questo argomento da G.F. Schoemann, *De cupidine cosmogonico*, 1852. Anche la Maja degli Indiani, di cui tutto il mondo apparente è opera e tessuto, viene parafrasata con *amor*.

I genitali sono, molto più di qualsiasi altro membro esterno del corpo, soggetti alla sola volontà e non alla conoscenza; anzi, la volontà appare qui quasi altrettanto indipendente dalla conoscenza che nelle parti le quali servono, in occasione di meri stimoli, alla vita vegetativa, alla riproduzione, e nelle quali la volontà opera ciecamente, come nella natura priva di conoscenza. Giacché la generazione non è se non la riproduzione che passa in un nuovo individuo, per così dire la riproduzione elevata alla seconda potenza, come la morte non è se non l'escrezione elevata alla seconda potenza. In conseguenza di tutto ciò, i genitali sono il vero e proprio *punto focale* della volontà e pertanto il polo opposto al cervello, che rappresenta la conoscenza, cioè l'altra faccia del mondo, il mondo come rappresentazione. Quelli sono il principio conservatore della vita, che assicura al tempo una vita senza fine; e in tale qualità furono venerati dai Greci nel *phallus*, dagli Indiani nel *lingam*, i quali sono dunque simboli dell'affermazione della volontà. La conoscenza dà invece la possibilità di sopprimere il volere, di redimersi mediante la libertà, di superare e annientare il mondo.

Già al principio di questo quarto libro abbiamo esa-

minato esaurientemente come la volontà di vivere debba considerare, nella sua affermazione, il suo rapporto con la morte, quest'ultima cioè non lo tocca, perché esiste come qualcosa che è già implicito nella vita e ad essa inerente, e a cui il suo opposto, la generazione, fa perfettamente da contrappeso, assicurando e garantendo la vita per sempre, nonostante la morte dell'individuo, alla volontà di vivere; per esprimere la qual cosa gli Indiani hanno dato come attributo al dio della morte Shiva il *lingam*. Ivi abbiamo anche mostrato come, chi sta con perfetta consapevolezza nella posizione della decisa affermazione della vita, guardi in faccia impavidamente la morte. Quindi non altro qui di ciò. Senza averne chiara consapevolezza, la maggior parte degli uomini si trova in questa posizione ed afferma in permanenza la vita. Come specchio di quest'affermazione sta il mondo, con innumerevoli individui nel tempo infinito e nell'infinito spazio, e nell'infinito dolore, fra generazione e morte senza fine. Da nessuna parte si può più tuttavia levare su ciò alcuna lagnanza: perché la volontà rappresenta la grande tragedia e commedia a proprie spese, ed è anche la sua stessa spettatrice. Il mondo è precisamente tale perché la volontà, di cui esso è la manifestazione, è tale, perché così essa vuole. Per i dolori la giustificazione è questa, che la volontà afferma se stessa anche in questa manifestazione; e quest'affermazione è giustificata e compensata dal fatto che è essa stessa a sopportare i dolori. Ci si apre già qui uno spiraglio sull'*eterna giustizia* nel suo complesso; la conosceremo in seguito più da vicino e più chiaramente anche nei particolari. Bisogna comunque parlare prima ancora della giustizia temporale o umana.*

* Ved. cap. 45 del secondo volume.

§ 61

Ci ricordiamo dal secondo libro che c'è necessariamente in tutta la natura, in tutti i gradi di oggettivazione della volontà, una lotta costante fra gli individui di tutte le specie, e che con ciò appunto si esprime un intimo conflitto della volontà di vivere con se stessa. Nel più alto grado di oggettivazione, anche questo fenomeno, come tutto il resto, si presenterà con accresciuta chiarezza, lasciandosi quindi ulteriormente decifrare. A tal fine indagheremo innanzi tutto nella sua scaturigine l'*egoismo*, come punto di partenza di ogni lotta.

Abbiamo chiamato tempo e spazio il *principium individuationis*, perché solo per essi e in essi è possibile la pluralità dell'omogeneo. Essi sono le forme essenziali della conoscenza naturale, ossia germogliata dalla volontà. Dappertutto quindi la volontà apparirà a se stessa nella pluralità degli individui. Però questa pluralità non riguarda essa, la volontà come cosa in sé, ma solo i suoi fenomeni: essa è presente in ognuno di questi ultimi intera e indivisa e scorge intorno a sé l'immagine innumerevoli volte ripetuta della sua essenza. Questa stessa però, ossia ciò che è effettivamente reale, essa la trova immediatamente solo dentro di sé. Perciò ognuno vuole tutto per sé, vuol tutto possedere, o almeno signoreggiare, e ciò che gli si oppone, vorrebbe distruggerlo. A ciò si aggiunge, negli esseri dotati di conoscenza, che l'individuo è portatore del soggetto conoscente e questo è portatore del mondo; cioè che tutta la natura fuori di lui, quindi anche tutti gli altri individui, esistono solo nella sua rappresentazione, egli ne è consapevole sempre e solo come della sua rappresentazione, ossia solamente in modo mediato, e come di una cosa dipendente dalla propria essenza ed esistenza: poiché con la sua coscienza perisce per lui necessariamente anche il mondo, cioè l'esse-

re e il non essere di esso divengono per lui equivalenti e indistinguibili. Ogni individuo conoscente è dunque in verità e trova se stesso come tutta la volontà di vivere o «in sé» del mondo stesso, e anche come la condizione integrante del mondo come rappresentazione, e pertanto come un microcosmo, che è da stimare uguale al macrocosmo. La stessa natura, sempre e dappertutto verace, gli dà, già in origine e indipendentemente da ogni riflessione, questa conoscenza come semplicemente e immediatamente certa. Con entrambe le necessarie determinazioni indicate si spiega poi che ogni individuo, parte infinitesimale e rimpicciolita fino al nulla nel mondo sconfinato, faccia tuttavia di sé il centro dell'universo, anteponendo la propria esistenza e il proprio benessere ad ogni altra cosa, sia anzi pronto, nella posizione naturale, a sacrificarle ogni altra cosa, sia pronto ad annientare il mondo pur di conservare un po' più a lungo il proprio Io, questa goccia nel mare. Questa disposizione è l'*egoismo*, che è essenziale ad ogni cosa della natura. Esso appunto è però anche ciò per cui l'intimo conflitto della volontà con se stessa giunge alla sua spaventosa manifestazione. Giacché questo egoismo ha la sua consistenza e sostanza nel suddetto contrasto fra microcosmo e macrocosmo, o in ciò, che l'oggettivazione della volontà ha per forma il *principium individuationis*, e perciò la volontà appare a se stessa in modo uguale in innumerevoli individui, cioè in ciascuno di essi intera e completa sotto i due aspetti (volontà e rappresentazione). Mentre, dunque, ognuno è dato a se stesso come tutta la volontà e tutta la rappresentazione immediatamente, gli altri gli sono dati a tutta prima solo come sue rappresentazioni; quindi egli antepone il suo essere e la sua conservazione a tutti gli altri insieme. Ognuno guarda alla propria morte come alla fine del mondo, mentre percepisce quella dei suoi conoscenti come una cosa quasi indifferente, quando non vi

sia per avventura personalmente interessato. Nella coscienza potenziata al massimo grado, quella umana, anche l'egoismo, così come la conoscenza, il dolore, la gioia, deve aver raggiunto il grado massimo, e il conflitto, da esso condizionato, fra gli individui deve manifestarsi nel modo più orribile. Ciò ci viene messo anche dappertutto sotto gli occhi, in piccolo come in grande; lo vediamo ora dal lato terribile, nella vita dei grandi tiranni e scellerati e nelle guerre che devastano il mondo, ora dal lato ridicolo, dove esso costituisce tema di commedia e si rivela in modo tutto particolare nell'albagia e nella vanità, che La Rochefoucauld ha colte e rappresentate *in abstracto* come nessun altro: lo vediamo nella storia e nella nostra esperienza. Ma con massima evidenza esso risalta non appena una qualche turba di uomini sia sciolta da ogni legge e ordine: allora appare subito nel modo più chiaro il *bellum omnium contra omnes*, che Hobbes ha eccellentemente descritto nel primo capitolo del *De cive*. Viene fuori come non solo ognuno cerchi di strappare all'altro quel che vuole avere per sé, ma anche come spesso uno, per aumentare il proprio benessere di un'aggiunta insignificante, distrugga tutta la felicità o la vita dell'altro. È questa la massima espressione dell'egoismo, le cui manifestazioni, a questo riguardo, vengono superate solo da quelle della vera e propria malvagità, la quale cerca affatto disinteressatamente il danno e il dolore degli altri, senza alcun vantaggio proprio; ma di ciò si parlerà tra poco. Si confronti, con questo sceveramento della fonte dell'egoismo, l'esposizione fattane nella mia memoria per concorso sul fondamento della morale, § 14.

Una delle fonti principali del dolore, che abbiamo sopra visto essere essenziale ed inevitabile in ogni vita, è, non appena esso si presenta realmente e in forma determinata, quella *Eris*, la lotta fra tutti gli individui, espressione della contraddizione di cui è affetta dentro di sé la

volontà di vivere, e che giunge a rendersi visibile per mezzo del *principium individuationis*. Il mezzo crudele per farla vedere nella sua immediatezza e crudezza, sono le lotte fra gli animali. In questo dissidio originario risiede una fonte di dolore inesauribile, nonostante tutte le misure che sono state prese contro di esso, e che subito considereremo più particolareggiatamente.

§ 62

È stato già spiegato che la prima e semplice affermazione della volontà di vivere è solo affermazione del proprio corpo, cioè esplicazione della volontà con atti che si succedono nel tempo, in quanto il corpo, nella sua forma e attitudine, pone già spazialmente la volontà, e niente di più. Questa affermazione si manifesta come conservazione del corpo, mediante l'impiego delle sue proprie forze. Ad essa si riallaccia immediatamente la soddisfazione dell'istinto sessuale, anzi questa fa parte di quella, in quanto i genitali fanno parte del corpo. Quindi la rinunzia *volontaria* e non fondata su *alcun motivo* alla soddisfazione di quest'istinto è già negazione della volontà di vivere, è una sua volontaria soppressione di sé in base a una conoscenza sopravvenuta, che agisce come *quietivo*; in conformità di ciò, tale negazione del proprio corpo si pone già come una contraddizione della volontà con il proprio fenomeno. Giacché, sebbene anche qui il corpo oggettivi nei genitali la volontà di riprodursi, questa riproduzione non viene voluta. Appunto per ciò, ossia perché è una negazione o soppressione della volontà di vivere, tale rinunzia costituisce un difficile e doloroso superamento di sé; ma di ciò più oltre. Ora però, in quanto la volontà pone la suddetta *autoaffermazione* del proprio corpo in innumerevoli individui tutti insieme, molto

facilmente essa, in virtù dell'egoismo proprio a tutti, oltrepassa in un individuo quest'affermazione fino a *negare* la stessa volontà che si manifesta in un altro individuo. La volontà del primo irrompe nei confini dell'affermazione di volontà altrui, o in quanto l'individuo distrugge o ferisce lo stesso corpo altrui, oppure, invece, in quanto costringe le forze di quell'altro corpo a servire la *sua* volontà, in luogo della volontà che si manifesta in quell'altro corpo stesso: dunque quando l'individuo sottrae, alla volontà che si manifesta come corpo altrui, le forze di codesto corpo, accrescendo in tal modo la forza che serve la volontà *propria* oltre a quella del suo stesso corpo, e affermando quindi la volontà propria oltre il proprio corpo, col negare la volontà manifestantesi in un altro corpo. Quest'irruzione entro i confini dell'affermazione di volontà altrui è stata da sempre chiaramente conosciuta e il concetto di essa è stato indicato con la parola *torto*. Giacché entrambe le parti si rendono istantaneamente conto della cosa, non certo come noi qui per chiara astrazione, bensì per la via del sentimento. Colui che subisce il torto sente l'irruzione nella sfera dell'affermazione del proprio corpo, per effetto della negazione di essa da parte di un altro individuo, come un dolore immediato e morale, che è del tutto distinto e diverso dal dolore fisico insieme risentito a causa dell'atto, o dal dispiacere per la perdita. In colui che arreca il torto, d'altro canto, si fa luce la conoscenza che egli è in sé la stessa volontà che si manifesta anche in quel corpo, e che si afferma nell'un fenomeno con tale veemenza che egli, travalicando i limiti del proprio corpo e delle sue forze, si fa negazione appunto di questa volontà nell'altro fenomeno, e quindi, considerato come volontà in sé, lotta appunto con la sua veemenza contro se stesso, dilania se stesso; – anche in lui si fa luce, dico, questa conoscenza istantaneamente, non *in abstracto*, bensì come un sentimento

oscuro: e questo viene detto rimorso, oppure, più particolarmente per questo caso, senso del *torto arrecato*.

Il *torto*, il cui concetto abbiamo appena analizzato nella sua più generale astrazione, si esprime *in concreto* nella maniera più compiuta, autentica e palmare nel cannibalismo: è questo il suo tipo più chiaro ed evidente, l'orribile immagine del più grande conflitto della volontà con se stessa nel più alto grado della sua oggettivazione, che è l'uomo. Subito dopo di esso nell'omicidio, dopo aver commesso il quale quindi il rimorso, di cui abbiamo or ora, in modo astratto e asciutto, indicato il significato, segue istantaneamente con terribile nettezza, producendo nella pace dello spirito una ferita che rimane insanabile per tutta la vita: in quanto il nostro raccapriccio per l'omicidio commesso, come pure il nostro arretrare inorriditi di fronte a quello da commettere, corrispondono allo sconfinato attaccamento alla vita, di cui ogni vivente, appunto come manifestazione della volontà di vivere, è pervaso. (Del resto analizzeremo in seguito ancor più particolareggiatamente e porteremo alla chiarezza del concetto, quel sentimento che accompagna il commettere ingiustizia e il far del male, ossia la contrizione.) Della stessa natura dell'omicidio quanto all'essenza, e solo da esso diversa nel grado, è da ritenersi la mutilazione intenzionale o anche la semplice lesione del corpo altrui, anzi ogni colpo infertogli. Si commette inoltre torto nel soggiogamento dell'altro individuo, nella sua riduzione in schiavitù, e infine nell'attentato alla proprietà altrui, il quale, in quanto quest'ultima venga considerata frutto del suo lavoro, è in sostanza della stessa natura della schiavitù, e sta ad essa come la mera lesione sta all'omicidio.

Proprietà che non può essere tolta all'uomo *senza fargli torto*, infatti, può essere, in base alla nostra interpretazione del torto, solo quella che egli ha acquistata con le sue forze, e sottraendo la quale si vengono quindi a sot-

trarre le forze del suo corpo alla volontà in esso oggettivata, per far sì che servano la volontà oggettivata in un altro corpo. Giacché solo così l'autore del torto, con l'aggressione non del corpo altrui, bensì di una cosa inanimata del tutto diversa da quello, irrompe nella sfera dell'affermazione di volontà altrui, con questa cosa essendo per così dire confuse e identificate le forze, il lavoro del corpo altrui. Ne segue che ogni diritto di proprietà autentico, ossia morale, si fonda in origine unicamente e solo sull'acquisto mediante il lavoro; come anche prima di Kant si ammetteva piuttosto generalmente, anzi come in modo chiaro e bello dice il più antico di tutti i codici: «I saggi che conoscono l'antichità dichiarano che un campo coltivato è proprietà di colui che ne estirpò gli arbusti, lo ripulì e lo arò; come un'antilope appartiene al primo cacciatore che la ferì a morte». *Leggi di Manu*, IX, 44. Solo con l'indebolimento senile di Kant mi posso spiegare tutta la sua dottrina del diritto, come un singolare intreccio di errori generati gli uni dagli altri, e anche il fatto che egli voglia fondare il diritto di proprietà sulla prima presa di possesso. Giacché come potrebbe, la mera dichiarazione della mia volontà di escludere gli altri dall'uso di una cosa, conferire anche subito un *diritto* in tal senso? È chiaro che essa per prima abbisogna a sua volta di un fondamento di diritto, e che tale non è essa stessa, come vuole Kant. E come potrebbe poi commettere un torto in sé, ossia moralmente, colui che non tenesse conto di quelle pretese al possesso esclusivo di una cosa, fondate su nient'altro che la propria dichiarazione? Come potrebbe la sua coscienza inquietarlo in ciò, dato che è così chiaro e facile vedere che non ci può essere mai una *legittima presa di possesso*, ma esclusivamente una legittima *appropriazione*, *acquisto di proprietà* della cosa, per il fatto di avervi impiegato originariamente forze proprie? Quando cioè una cosa viene, mediante una qual-

che fatica altrui, per piccola che questa sia, lavorata, migliorata, protetta contro ogni evenienza, conservata, e si riducesse anche, questa fatica, a cogliere da un ramo o a raccogliere dal suolo un frutto inselvatichito; allora chi attenta a una tal cosa sottrae evidentemente all'altro il risultato della forza da lui profusa in essa, fa sì quindi che il corpo di lui serva, invece che la sua volontà, la *propria*, afferma la propria volontà al di là del proprio fenomeno, giungendo alla negazione di quella altrui, cioè commette un torto.* Invece il mero godimento di una cosa, senza che la si lavori o la si assicuri contro la distruzione, dà diritto ad essa altrettanto poco della dichiarazione della propria volontà di possesso esclusivo. Quindi, se anche una famiglia ha cacciato da sola per un secolo in una riserva senza tuttavia aver fatto alcunché per migliorarla, essa non può, senza ingiustizia morale, impedire a un nuovo venuto, che voglia appunto colà esercitare ora la caccia, di farlo. Il cosiddetto diritto di prima occupazione cioè, in conseguenza del quale, per il mero godimento avuto di una cosa, si pretende per di più una ricompensa, e cioè un diritto esclusivo al godimento ulteriore, è moralmente del tutto privo di fondamento. A colui che si facesse forte solo di questo diritto, il nuovo venuto potrebbe rispondere con tanto miglior diritto: «Proprio perché tu ne hai goduto già così a lungo, è giusto che ne godano ora anche gli altri». Di ogni cosa che non sia affatto suscettibile di essere lavorata, in modo da venir migliorata o assicurata contro le cattive evenienze, non si dà nessun possesso esclusivo moralmente fondato, se non per vo-

* Per fondare il diritto naturale di proprietà non occorre dunque ammettere due basi giuridiche l'una accanto all'altra, quella che si fonda sulla *detenzione* accanto a quella che si fonda sulla *formazione*; quest'ultima basta ovunque da sola. Solo il nome *formazione* non è molto adatto, perché l'impiego d'un qualunque lavoro per una cosa non ha bisogno di essere sempre un dar forma.

lontaria cessione da parte di tutti gli altri, per esempio a ricompensa di servizi altrimenti prestati; ciò che però presuppone già una collettività regolata da convenzioni, lo Stato. Il diritto di proprietà moralmente fondato, quale è stato sopra dedotto, conferisce per sua natura al possessore una potestà sulla cosa altrettanto illimitata di quella che egli ha sul proprio corpo; donde segue che egli può trasmettere, con scambio o donazione, la sua proprietà ad altri, che possiedono poi la cosa con il suo stesso diritto morale.

Per quanto concerne il *commettere* ingiustizia in genere, ciò può avvenire o con *violenza* o con *dolo*; il che riguardo all'essenza morale fa tutt'uno. Innanzi tutto fa moralmente tutt'uno che io, per l'assassinio, mi serva del pugnale o del veleno; e in modo analogo per ogni lesione corporale. Gli altri casi di ingiustizia si possono tutti ricondurre al fatto che io, come autore del torto, costringo l'altro individuo a servire, invece che la sua, la mia volontà, e ad agire, invece che secondo la sua, secondo la mia volontà. Per la via della violenza ottengo ciò con la causalità fisica; per la via del dolo invece per mezzo della motivazione, cioè della causalità attraversata dal conoscere, e quindi col fornire alla sua volontà *motivi ingannevoli*, in virtù dei quali egli, credendo di seguire la *sua* volontà, segue la *mia*. Poiché l'elemento in cui si trovano i motivi è la conoscenza, posso far quello solo falsando la sua conoscenza, e questa è la *menzogna*. Essa si ripropone sempre di influire sulla volontà di un altro, non sulla sua conoscenza soltanto, per sé e in quanto tale, bensì su questa solo in quanto mezzo, cioè in quanto determina la sua volontà. Giacché il mio stesso mentire abbisogna, in quanto procede dalla mia volontà, di un motivo; ma tale può essere solo la volontà altrui, non la conoscenza altrui in sé e per sé, dato che come tale essa non può mai avere un influsso sulla *mia*

volontà, quindi non può mai muoverla, mai essere un motivo dei suoi fini: solo il volere e il fare altrui possono esserlo, e attraverso di essi, quindi solo indirettamente, la conoscenza altrui. Ciò vale non solo di tutte le menzogne scaturite da evidente egoismo, ma anche di quelle derivanti da pura cattiveria, che voglia pascersi delle dolorose conseguenze dell'errore altrui da essa causato. Finanche la mera fanfaronata mira, per mezzo della stima in tal modo accresciuta, o di una più favorevole opinione da parte degli altri, ad influire in modo maggiore o minore sul loro fare e volere. Il mero rifiuto di dire una verità, cioè di fare una dichiarazione in genere, non è in sé un'ingiustizia, ma ben lo è ogni comportamento che lasci credere una menzogna. Chi si rifiuta di mostrare la via giusta al viandante smarrito non gli fa torto; ma ben glielo fa colui che gli indica la via sbagliata. Da quanto detto segue che *ogni menzogna*, esattamente come ogni violenza, è in quanto tale *ingiustizia*; perché già in quanto tale ha per scopo di estendere il dominio della mia volontà su altri individui, cioè di affermare la mia volontà negando la loro, alla stessa stregua della violenza. Ma la menzogna più perfetta è *il patto violato*, perché vi si trovano insieme, in modo chiaro e completo, tutte le determinazioni indicate. Infatti, quando stringo un patto, la prestazione altrui promessa è direttamente e dichiaratamente il motivo della mia, che deve ormai seguire. Le promesse vengono scambiate con consapevolezza e formalmente. La verità della dichiarazione da ciascuno con esse fatta sta, per presupposto, in suo potere. Se l'altro viola il patto, mi ha ingannato e, col fornire alla mia conoscenza meri motivi apparenti, ha rivolto la mia volontà secondo il suo intento, estendendo il dominio della sua volontà sulla mia individualità, dunque commettendo una perfetta ingiustizia. Su ciò si fonda la legittimità e validità morale dei *contratti*.

Il commettere ingiustizia con violenza non è per l'autore altrettanto *obbrobrioso* del commetterla con *dolo*; perché quella attesta forza fisica, che, in tutte le circostanze, fa impressione al genere umano; mentre questa, con l'uso della via traversa, tradisce debolezza, e abbassa quindi l'autore in pari tempo come essere fisico e morale; inoltre perché menzogna e inganno possono riuscire solo in quanto chi li usa deve nello stesso tempo manifestare per essi ripugnanza e disprezzo per conquistarsi fiducia, e la sua vittoria riposa sul fatto che gli si attribuisce l'onestà che non ha. Il profondo aborrimento che dappertutto suscitano perfidia, slealtà e tradimento, si basa sul fatto che la fedeltà e l'onestà sono il legame che ricongiunge dal di fuori in unità la volontà frazionata nella pluralità degli individui, ponendo così dei limiti alle conseguenze dell'egoismo derivante da quel frazionamento. Slealtà e tradimento strappano quest'ultimo legame esterno, dando in tal modo spazio sconfinato alle conseguenze dell'egoismo.

Nel corso della nostra esposizione abbiamo trovato, come contenuto del concetto di *torto*, la natura dell'azione di un individuo, nella quale egli estende l'affermazione della volontà manifestantesi nel suo corpo a un punto tale, che essa diviene negazione della volontà che si manifesta in corpi altrui. Con esempi generalissimi abbiamo anche mostrato il limite, donde comincia il dominio del torto, determinando insieme con pochi concetti fondamentali le sue gradazioni, dal grado più alto a quelli più bassi. In conseguenza di ciò, il concetto del *torto* è originario e positivo, mentre quello ad esso opposto del *diritto* è derivato e negativo. Giacché dobbiamo attenerci non alle parole, ma ai concetti. In realtà non si sarebbe mai parlato di un *diritto*, se non ci fosse stato un *torto*. Il concetto di *diritto* contiene cioè soltanto la negazione del torto, venendo sotto di esso sussunta

ogni azione che non sia trasgressione del suesposto limite, cioè che non sia negazione della volontà altrui per una più forte affermazione della propria. Quel limite divide quindi, ai fini di una pura e semplice determinazione *morale*, tutto il dominio delle azioni possibili in azioni ingiuste e azioni giuste. Purché un'azione non invada, nella maniera sopra spiegata, la sfera dell'affermazione di volontà altrui, negandola, non è ingiusta. Quindi per esempio il rifiutare l'aiuto in occasione di un'impellente necessità altrui, lo stare tranquillamente a guardare un altro che muore di fame quando si è nell'abbondanza, è sì crudele e diabolico, ma non costituisce un torto. Si può solo dire con piena sicurezza che chi è capace di spingere il disamore e la durezza fino a un tal grado, commetterà anche con tutta certezza ogni torto, non appena i suoi desideri lo esigano e nessuna costrizione lo impedisca.

Il concetto del *diritto*, come negazione del torto, ha comunque trovato la sua applicazione principale, e senza dubbio anche la sua scaturigine prima, nei casi in cui il torto tentato viene respinto con la forza: un'azione che non può essere a sua volta ingiusta, e quindi è giusta; sebbene la violenza in tal caso commessa sarebbe, considerata solo in sé e isolatamente, ingiusta, e venga qui giustificata, cioè divenga diritto, solo dal suo motivo. Quando un individuo si spinge, nell'affermare la propria volontà, fino al punto di penetrare nella sfera dell'affermazione di volontà essenziale alla mia persona in quanto tale, con ciò negandola, la mia azione rivolta a respingere questa invasione non è se non la negazione di quella negazione e in tanto anche, da parte mia, nient'altro che l'affermazione della volontà manifestantesi essenzialmente ed originariamente nel mio corpo e già dal mero apparire di quest'ultimo *implicite* espressa; quindi non è ingiusta e per conseguenza è *giusta*. Questo vuol

dire: io ho allora il *diritto* di negare quella negazione altrui con la forza necessaria per farla cessare; diritto che, com'è facile vedere, può giungere fino all'uccisione dell'altro individuo, il cui atto pregiudizievole, come forza esterna invadente, può essere respinto con una reazione che lo superi alquanto, senza alcuna ingiustizia, e quindi con diritto; perché tutto ciò che viene fatto da parte mia si trova sempre e solo nella sfera dell'affermazione di volontà essenziale alla mia persona come tale e già da essa espressa (che è il teatro della lotta), non invade quella altrui, quindi è solo negazione della negazione, per conseguenza affermazione, e non essa stessa negazione. Io posso dunque, *senza commettere ingiustizia*, *costringere* la volontà altrui che neghi la mia volontà, quale si manifesta nel mio corpo e nell'impiego delle sue forze per la sua conservazione, senza con ciò negare una qualsiasi volontà altrui che rispetti gli stessi limiti, a desistere da questa negazione: cioè io ho in siffatta misura un *diritto di coercizione*.

In tutti i casi in cui ho un diritto di coercizione, un pieno diritto di far uso della *forza* contro gli altri, posso del pari, in ragione delle circostanze, contrapporre alla violenza altrui anche l'*astuzia*, senza commettere ingiustizia, e ho quindi un vero *diritto di mentire*, *nell'esatta misura in cui ho un diritto di costringere*. Quindi qualcuno che assicuri un brigante che lo stia frugando di non avere nient'altro su di sé, agisce con pieno diritto; così anche colui che con una bugia attiri il ladro, introdottosi nottetempo, in una cantina e ve lo rinchiuda. Chi venga fatto prigioniero e portato via da malfattori, per esempio da pirati barbareschi, ha il diritto di ucciderli, per liberarsi, non solo usando apertamente la forza, ma anche usando l'insidia. Per questo anche una promessa strappata con l'uso diretto della violenza fisica non lega affatto, perché chi subisce tale costrizione può con pie-

no diritto liberarsi da coloro che gli usano violenza uccidendoli e ancor più ingannandoli. Chi non può riprendere con la forza i beni rubatigli, non commette alcuna ingiustizia se se li procura con l'inganno. Anzi, se qualcuno si gioca il denaro rubatomi, io ho il diritto di usare contro di lui dadi falsi, perché tutto ciò che gli vinco mi appartiene già. Chi ciò volesse negare, dovrebbe ancor più negare la legittimità degli stratagemmi in guerra, che sono addirittura menzogne sotto forma di atti, e costituiscono una conferma del detto della regina Cristina di Svezia: «Le parole degli uomini non meritano alcuna considerazione; è già tanto che si possa credere ai loro atti». Così strettamente il confine del giusto rasenta dunque quello dell'ingiusto. Del resto ritengo superfluo dimostrare che tutto ciò concorda perfettamente con quanto sopra detto circa l'illegittimità della menzogna, come della forza: esso può anche servire a chiarire le strane teorie circa la menzogna per legittima difesa.*

In base a tutto quanto si è finora detto, giusto e ingiusto sono dunque determinazioni meramente *morali*, cioè determinazioni che hanno validità riguardo alla considerazione dell'agire umano come tale, e in relazione al *significato intimo di questo agire in sé*. Questa validità si annuncia nella coscienza in maniera immediata per il fatto che, da un lato, il commettere ingiustizia è accompagnato da intimo dolore, che è la coscienza meramente sentita, da chi commette l'ingiustizia, della forza eccessiva dell'affermazione di volontà in lui stesso, che giunge fino al punto di negare la manifestazione di volontà altrui; come anche che egli è bensì in quanto fenomeno distinto da colui che soffre il torto, ma che in sé è

* La trattazione ulteriore della dottrina del diritto qui enunciata si trova nella mia memoria per concorso *Sul fondamento della morale*, § 17, pp. 221-230 della prima edizione [pp. 216-226 della 2ª ediz.].

identico a lui. Una ulteriore delucidazione di questo significato intimo di ogni contrizione potrà venire solo in seguito. Colui che soffre l'ingiustizia è d'altra parte dolorosamente consapevole della negazione della sua volontà, quale è espressa già dal suo corpo e dai bisogni naturali di esso, per la cui soddisfazione la natura gli mette a disposizione le forze di questo corpo; è anche consapevole del fatto che potrebbe, senza commettere ingiustizia, respingere in ogni modo quella negazione, se non gliene mancasse il potere. Questo significato puramente morale è l'unico che giusto e ingiusto abbiano per l'uomo in quanto uomo, cioè non in quanto cittadino di uno Stato; esso rimarrebbe quindi anche nello stato di natura, in mancanza di ogni legge positiva, e costituisce la base e il contenuto di quello che si è perciò chiamato *diritto naturale*, ma meglio si chiamerebbe diritto morale, dato che la sua validità si estende non al subire, alla realtà esterna, ma solo al fare e a questa conoscenza di sé della sua volontà individuale che si sviluppa nell'uomo dal fare, che si chiama *coscienza* e che però nello stato di natura non in ogni caso può farsi valere anche all'esterno, sugli altri individui, e impedire che la forza regni al posto del diritto. Nello stato di natura dipende infatti da ognuno soltanto il non *far* torto in nessun caso, ma non già il non *subire* torto in nessun caso, cosa che dipende dalla forza esterna che ci si trova ad avere. Quindi i concetti di giusto e di ingiusto sono invero validi anche per lo stato di natura e nient'affatto convenzionali; ma vigono allora solo come concetti *morali*, per la conoscenza di sé che ognuno ha della propria volontà. Essi sono cioè, nella scala dei diversissimi gradi di forza con cui la volontà di vivere si afferma negli individui umani, un punto fermo, come il punto zero sul termometro, cioè il punto in cui l'affermazione della propria volontà diventa negazione di quella altrui, ossia in-

dica coll'atto ingiusto il grado della sua veemenza, unitamente al grado di subordinazione della conoscenza al *principium individuationis* (la forma della conoscenza che sta tutta al servizio della volontà). Ora però, chi vuol porre in disparte o negare la considerazione puramente morale dell'agire umano, e considerare l'agire solo in base alla sua efficacia esterna e al suo esito, può senz'altro, con Hobbes, affermare che giusto e ingiusto sono determinazioni convenzionali, assunte arbitrariamente e quindi nient'affatto esistenti al di fuori della legge positiva, e noi non potremo mai capacitarlo con l'esperienza esterna di ciò che all'esperienza esterna non appartiene; come allo stesso Hobbes, che in modo affatto singolare caratterizza quel suo modo assolutamente empirico di pensare col negare, nel suo libro *De principiis Geometrarum*, tutta la matematica pura vera e propria e col sostenere cocciutamente che il punto ha estensione e la linea larghezza, non potremo mai mostrare un punto senza estensione e una linea senza larghezza, cioè non lo potremo capacitare dell'apriorità della matematica più che dell'apriorità del diritto, perché egli è ormai chiuso ad ogni conoscenza non empirica.

La pura *dottrina del diritto* è dunque un capitolo della *morale* e si riferisce direttamente solo al *fare*, non al *subire*. Giacché solo quello è manifestazione della volontà, e di quest'ultima soltanto si occupa la morale. Il subire è un mero avvenimento; soltanto indirettamente la morale si può occupare anche del subire, cioè soltanto per dimostrare che ciò che viene fatto meramente per non subire ingiustizia, non è un commettere ingiustizia. Lo svolgimento di questo capitolo della morale avrebbe come contenuto l'esatta determinazione del limite fino al quale un individuo può giungere nell'affermare la volontà già oggettivata nel suo corpo, senza che ciò divenga negazione di questa stessa volontà in quanto si mani-

festa in un altro individuo, e poi ancora delle azioni che oltrepassano questo limite e sono quindi ingiuste, e perciò anche possono d'altra parte venir respinte senza ingiustizia. Sempre dunque l'oggetto della trattazione rimarrebbe il proprio *agire*.

Ora però nell'esperienza esterna abbiamo, come avvenimento, il *patire ingiustizia*, e in esso si manifesta, come si è detto, più chiaro che in qualsiasi altra cosa, il fenomeno del conflitto della volontà di vivere con se medesima, risultante dalla pluralità degli individui e dall'egoismo, che sono entrambi condizionati dal *principium individuationis*, il quale è la forma del mondo come rappresentazione per la conoscenza dell'individuo. Sopra abbiamo anche visto che una grandissima parte del dolore essenziale alla vita umana ha la sua fonte sempre sgorgante in questo conflitto degli individui.

Ma la ragione comune a tutti questi individui, che non fa loro conoscere, come agli animali, solo il caso particolare, ma anche, astrattamente, il tutto nelle sue connessioni, ha poi ben presto insegnato loro a vedere la fonte di quel dolore, inducendoli a pensare al modo di ridurlo o, possibilmente, di eliminarlo, mediante un sacrificio comune, che viene tuttavia largamente compensato dal vantaggio comune derivantene. Per quanto sia cioè piacevole per l'egoismo del singolo, capitandone il caso, il commettere ingiustizia, questo ha un correlato necessario nel patire ingiustizia da parte di un altro individuo, per il quale essa è un grande dolore. E sollevandosi dunque, la ragione che considera il tutto, al di sopra della posizione unilaterale dell'individuo a cui appartiene, e sciogliendosi per un momento dall'attaccamento al medesimo, essa vide che il godimento dell'arrecare ingiustizia in un individuo era ogni volta superato da un dolore relativamente più grande nel patimento dell'ingiustizia da parte dell'altro, e trovò inoltre che, dato che

qui tutto era lasciato al caso, ognuno aveva da temere che gli toccasse molto più raramente il godimento dell'occasionale far torto che non il dolore del patire il torto. La ragione comprese da ciò che, tanto per diminuire il dolore che si abbatteva su tutti quanto per distribuirlo nel modo più uniforme possibile, il migliore ed unico mezzo era quello di risparmiare a tutti il dolore del patire ingiustizia, obbligando tutti a rinunciare altresì al godimento conseguibile con l'arrecare ingiustizia. Questo mezzo dunque, agevolmente escogitato e gradatamente perfezionato dall'egoismo che aveva, grazie all'uso della ragione, proceduto metodicamente abbandonando il suo punto di vista unilaterale, è *il contratto sociale* ovvero *la legge*. L'origine che io qui gli assegno è quella già esposta nella *Repubblica* di Platone. In realtà quest'origine è in sostanza unica ed è postulata dalla natura della cosa. Neanche può lo Stato, in nessun paese, averne mai avuta un'altra, perché appunto solo questo tipo di nascimento, questo fine, fa di esso lo Stato; per il che è comunque indifferente che la condizione che lo ha preceduto in ogni dato popolo sia stata quella di una folla di selvaggi indipendenti gli uni dagli altri (anarchia), oppure quella di un'accolta di schiavi dominati ad arbitrio dal più forte (dispotismo). In nessuno dei due casi esisteva ancora uno Stato: esso sorge solo per quell'accordo comune, e a seconda che questo accordo sia più o meno puro da anarchia o dispotismo, lo Stato è anche più perfetto o più imperfetto. Le repubbliche tendono all'anarchia, le monarchie al dispotismo, e la via intermedia che si è perciò escogitata, della monarchia costituzionale, tende al dominio delle fazioni. Per fondare uno Stato perfetto bisognerebbe incominciare col creare esseri la cui natura consentisse loro di sacrificare costantemente il bene proprio a quello pubblico. Ma intanto si può già ottenere qualcosa col far sì che vi sia *una* famiglia il cui

bene sia assolutamente inseparabile da quello del paese, in modo che essa, almeno nelle cose essenziali, non possa mai promuovere l'uno senza l'altro. Su ciò riposa la forza e il pregio della monarchia ereditaria.

Se dunque la morale si occupa esclusivamente dell'*agire* giusto o ingiusto, e se essa può, a colui che sia per avventura risoluto a non commettere ingiustizia, assegnare esattamente i limiti del suo agire, per contro la dottrina dello Stato, la dottrina della legislazione, ha riguardo esclusivamente all'ingiustizia *patita* e non si preoccuperebbe mai del *commettere* ingiustizia, se non fosse per il correlato ad esso sempre necessario del patire ingiustizia, che è il suo bersaglio, il nemico a cui si oppone. Anzi, se si potesse pensare un'ingiustizia commessa con cui non fosse d'altra parte collegata un'ingiustizia patita, lo Stato, per coerenza, non la proibirebbe affatto. Inoltre, poiché *nella morale* l'oggetto dello studio e la sola cosa reale è la volontà, l'intendimento, la ferma volontà di perpetrare l'ingiustizia, che solo la forza esterna trattiene e rende inefficace, è per essa del tutto uguale all'ingiustizia effettivamente commessa, e nel suo tribunale essa condanna come ingiusto chi vuole in tal senso. Viceversa la mera volontà e il mero intendimento, in quanto tali, non preoccupano affatto lo Stato; solo *l'atto* lo riguarda (che esso sia poi solo tentato oppure realizzato), per il suo correlato, *il patire* dell'altra parte. Per esso dunque l'atto, l'evento, è la sola realtà: la disposizione, l'intenzione vengono indagate solo entro i limiti in cui divenga per esse conoscibile il significato dell'atto. Quindi lo Stato non vieterà a nessuno di rivolgere di continuo nella propria mente pensieri di morte e di veleno nei confronti di un altro, purché sappia con certezza che la paura della spada e della ruota impediranno di continuo l'attuarsi di questo volere. Neanche, lo Stato ha in alcun modo il folle piano di estirpare l'inclinazione all'ingiustizia e il malanimo, ma solo

di porre sempre, accanto ad ogni possibile motivo che spinga a commettere un torto, un motivo più forte, nell'immancabile punizione, che induca a non commetterlo: in questo senso il codice penale è un elenco completo al possibile di contromotivi per tutte le azioni criminose previste come possibili, – entrambe le cose *in abstracto*, per farne applicazione *in concreto* ai singoli casi. La dottrina dello Stato o la legislazione prenderà poi a prestito dalla morale, per questo suo fine, quel capitolo che è la dottrina del diritto e che determina, oltre all'intimo significato del giusto e dell'ingiusto, l'esatto limite fra l'uno e l'altro, ma unicamente e solo per utilizzarlo alla rovescia e per considerare, d'altra parte, tutti i limiti che la morale indica come insormontabili se non si vuol *arrecare* ingiustizia, come i limiti la cui trasgressione da parte dell'altro non può essere tollerata se non si vuol *patire* ingiustizia, e da cui si ha dunque il *diritto* di ricacciare gli altri. Quindi questi confini vengono ora, muovendo dal lato più passivo possibile, fortificati con leggi. Ne risulta che, come molto argutamente si è detto lo storico un profeta capovolto, il giurista è un moralista capovolto, e quindi anche la dottrina del diritto in senso proprio, ossia la dottrina dei *diritti* che si possono accampare, è la morale capovolta, nel capitolo in cui insegna i diritti che non si debbono ledere. Il concetto dell'ingiusto e della sua negazione del diritto, che è originariamente *morale*, diventa *giuridico* per lo spostamento del punto di partenza dal lato attivo a quello passivo, ossia per capovolgimento. Questo, oltre alla dottrina del diritto di Kant, il quale molto erroneamente fa derivare dal suo imperativo categorico l'istituzione dello Stato come un dovere morale,[1] ha poi anche causato nei tempi più recenti, di tanto in tanto, il singola-

[1] I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Parte I, «Principi metafisici della dottrina del diritto», Parte II, Sezione I, «Nota generale», Bari, 1973, p. 164 sgg. [*N.d.C.*]

rissimo errore, secondo cui lo Stato sarebbe un'istituzione intesa a promuovere la moralità, trarrebbe origine dall'aspirazione alla moralità e sarebbe conseguentemente rivolto contro l'egoismo. Come se l'intima mente, alla quale soltanto si applicano moralità o immoralità, e la volontà eternamente libera si lasciassero modificare dal di fuori e cangiare per influsso esterno! Ancor più assurdo è il teorema, secondo il quale lo Stato sarebbe la condizione della libertà nel senso morale e pertanto della moralità; giacché la libertà si trova al di là del fenomeno, e a maggior ragione al di là delle istituzioni umane. Lo Stato è, come si è detto, così poco rivolto contro l'egoismo in genere e come tale, che è sorto al contrario proprio dall'egoismo comune beninteso, che procede metodicamente, che si innalza dal punto di vista unilaterale a quello generale e che assomma in sé l'egoismo di tutti, unicamente per servire il quale esso esiste, fondato com'è sul giusto presupposto che non c'è da aspettarsi una pura moralità, ossia un agir bene per motivi morali, al di fuori del quale presupposto esso stesso sarebbe in realtà superfluo. Nient'affatto dunque contro l'egoismo, è rivolto lo Stato, ma solo contro le conseguenze dannose dell'egoismo, che dalla pluralità di individui egoisti risultano scambievolmente per loro tutti, disturbandone il benessere, benessere che lo Stato, appunto si ripropone. Perciò dice già Aristotele (*De Rep.*, III): Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν· τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ζῆν· εὐδαιμόνως καὶ καλῶς (*Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere*). Anche Hobbes ha spiegato in modo giustissimo ed eccellente quest'origine e finalità dello Stato, quale anche la designa poi l'antico principio di ogni ordinamento statale: *salus publica prima lex esto*. Se lo Stato conseguisse perfettamente il suo fine, produrrebbe lo stesso risultato che se regnasse in tutti una perfetta giustizia delle intenzioni. Ma l'intima essenza e l'origine dei due fenomeni

sarebbero opposte tra loro. Cioè nel secondo caso esse sarebbero nel fatto che nessuno volesse *commettere* ingiustizia; nel primo, invece, nel fatto che nessuno volesse *patire* ingiustizia e che fossero perfettamente impiegati i mezzi adatti a questo scopo. Così si può tracciare la stessa linea da direzioni opposte, e un animale feroce con la museruola è altrettanto innocuo di un erbivoro. Ma più in là di questo punto lo Stato non può andare: esso cioè non può mostrare un aspetto come quello che scaturirebbe da universale benevolere e amore scambievole. Giacché, come abbiamo appena visto che esso, in conseguenza della sua natura, non vieterebbe di commettere un'ingiustizia a cui non corrispondesse dall'altra parte nessun patire ingiustizia, e solo perché ciò è impossibile vieta ogni ingiustizia; così, per contro, molto di buon grado provvederebbe, in conformità della sua tendenza volta al benessere di tutti, a che ognuno *sperimentasse* benevolenza e opere d'amore di ogni specie, se queste non avessero a loro volta un inevitabile correlato nella *prestazione* di benefici e di opere amorevoli, nella qual cosa però ciascun cittadino dello Stato vorrebbe assumere il ruolo passivo e nessuno quello attivo, mentre per nessun motivo si potrebbe pretendere quest'ultimo dagli uni più che dagli altri. Quindi si può *imporre* solo il negativo, che è appunto il *diritto*, e non il positivo, che va sotto il nome di doveri di carità o doveri imperfetti.

La legislazione, come si è detto, prende a prestito la dottrina pura del diritto, o dottrina dell'essenza e dei limiti del giusto e dell'ingiusto, dalla morale, per applicarla poi alla rovescia ai suoi fini, estranei alla morale, e per istituire quindi la legislazione positiva e i mezzi necessari a mantenerla, vale a dire lo Stato. La legislazione positiva è dunque la dottrina puramente morale del diritto applicata alla rovescia. Questa applicazione può essere fatta avendo riguardo a condizioni e circostanze particolari di

un determinato popolo. Ma solo quando la legislazione positiva sia determinata nell'essenziale sempre secondo le linee della dottrina pura del diritto, e per ciascuna delle sue statuizioni si possa sempre indicare un fondamento nella dottrina pura del diritto, la legislazione sortane è veramente un *diritto positivo* e lo Stato un'associazione *di diritto*, uno *Stato* nel vero senso della parola, un'istituzione moralmente ammissibile e non un'istituzione immorale. In caso contrario la legislazione positiva è invece la fondazione di un'*ingiustizia positiva*, è addirittura un'ingiustizia pubblicamente ammessa e imposta. Di tal genere è ogni dispotismo, la costituzione della maggior parte dei regni maomettani, e tali sono anche varie parti di molte costituzioni, come per esempio la servitù della gleba, il lavoro obbligato e simili. La dottrina pura del diritto o diritto naturale, o meglio diritto morale, sta, sebbene sempre alla rovescia, a fondamento di ogni legislazione di diritto positivo, allo stesso modo che la matematica pura sta a fondamento di ogni branca di quella applicata. I punti più importanti della dottrina pura del diritto, quali la filosofia deve, a quello scopo, trasmetterli alla legislazione, sono i seguenti: 1) definizione dell'intimo e proprio significato e dell'origine dei concetti di giusto e di ingiusto, nonché della loro applicazione e posto nella morale; 2) deduzione del diritto di proprietà; 3) deduzione della validità morale dei contratti, dal momento che essa costituisce la base morale del contratto sociale; 4) definizione dell'origine e del fine dello Stato, del rapporto di questo fine con la morale e della opportunità, in conseguenza di questo rapporto, di trasporre alla rovescia la dottrina morale del diritto alla legislazione; 5) deduzione del diritto penale. Il resto del contenuto della dottrina del diritto non è che l'applicazione di quei princìpi, la più particolareggiata determinazione dei limiti del giusto e dell'ingiusto, per tutte le possibili situazioni della vita, che vengono

perciò riunite e ripartite sotto certi punti di vista e titoli. In queste particolari dottrine i manuali di diritto puro sono quasi tutti concordi: solo nei princìpi essi suonano molto diversi, perché i principi sono sempre in connessione con qualche sistema filosofico. Dopo avere, in conformità del nostro, parlato brevemente e in termini generali, e tuttavia in modo determinato e chiaro, dei primi quattro di quei punti principali, bisogna ora parlare del pari del diritto penale.

Kant fa l'affermazione fondamentalmente falsa che non vi è, fuori dello Stato, alcun perfetto diritto di proprietà. Secondo la deduzione da noi sopra fattane, anche nello stato di natura si dà proprietà, con perfetto diritto naturale, cioè morale, che non può venir leso senza ingiustizia, e che senza ingiustizia può essere invece difeso all'estremo. Per contro è certo che fuori dello Stato non c'è *diritto penale*. Ogni diritto di punire si fonda soltanto sulla legge positiva, la quale *prima* del reato ha sancito per esso una pena, la cui minaccia dovrebbe prevalere, come contromotivo, su tutti gli eventuali motivi sospingenti a quel reato. Questa legge positiva è da considerare sanzionata e riconosciuta da tutti i cittadini dello Stato. Essa si fonda cioè su un patto comune, al cui adempimento in tutte le circostanze, cioè all'attuazione della pena da una parte e alla sopportazione di essa dall'altra, i membri dello Stato sono obbligati: perciò la pena può con diritto essere applicata con la forza. Conseguentemente il *fine immediato della pena* è nel caso singolo l'*adempimento della legge come di un contratto*. L'unico fine della *legge* è invece quello di *trattenere con l'intimidazione* dal pregiudicare i diritti altrui: è infatti affinché ognuno sia protetto dal patire ingiustizia che ci si è riuniti in Stato, rinunciando a commettere ingiustizia e assumendo su di sé i carichi del mantenimento dello Stato stesso. Dunque la legge e la sua esecuzione, la pena, sono essenzialmente rivolte al *futuro*

e non al *passato*. Ciò distingue la pena dalla *vendetta*, la quale ultima è motivata soltanto dall'accaduto, ossia dal passato come tale. Ogni ritorsione del torto fatta con l'arrecare un dolore senza proporsi alcun fine per l'avvenire, è vendetta, e non può avere altro scopo se non quello di consolarci, con la vista del male altrui che noi stessi abbiamo cagionato, di quello che abbiamo sofferto. Questa è cattiveria e crudeltà, nient'affatto giustificabile sul piano etico. Il torto che uno mi ha fatto non mi autorizza affatto a fargli torto a mia volta. Il ricambiare male con male, senza altro intento, non è giustificabile né moralmente né altrimenti con un qualsivoglia principio ragionevole, e l'*jus talionis*, eretto a principio indipendente ed ultimo del diritto penale, è privo di senso. Quindi la teoria kantiana della pena come mera rivalsa fatta per amor di rivalsa, è una concezione assolutamente infondata e assurda.[1] E tuttavia essa ricompare ancor sempre negli scritti di molti giuristi, fra ogni genere di frasi elevate, che si riducono a una vuota filastrocca, come questa, che il delitto viene per effetto della pena espiato o neutralizzato ed eliminato, ed altre simili. Ma nessun uomo è mai autorizzato ad ergersi a giudice e retributore puramente morale e a colpire i misfatti dell'altro con i dolori che gli causa, dunque a imporgli per essi un'espiazione. Al contrario, questa sarebbe una presuntuosissima arroganza, donde appunto il biblico: «Mia è la vendetta, dice il Signore, e io punirò».[2] Ben ha l'uomo invece il diritto di provvedere per la sicurezza della società; ma ciò può avvenire solo col vietare tutte le azioni designate dalla parola «delittuose», per prevenirle mediante contromotivi, che sono le pene minacciate; minacce che possono essere efficaci solo con l'esecuzione in

[1] *Ibidem*. [*N.d.C.*]

[2] Bibbia, *Deuteronomio*, 32, 35. Cfr. anche S. Paolo, *Epistola ai Romani*, 12, 19 e *Epistola agli Ebrei*, 10, 30. [*N.d.C.*]

caso di trasgressione. Che dunque il fine della pena, o più esattamente della legge penale, sia il trattenere con l'intimidazione dal commettere reato, è una verità tanto universalmente riconosciuta, anzi, tanto di per sé evidente, da essere addirittura espressa, in Inghilterra, nell'antichissima formula di accusa (*indictment*), di cui ancor oggi si serve l'avvocato della corona nei processi penali, così concludendola: *if this be proved, you, the said N.N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming.** Quando un principe desidera graziare un delinquente legittimamente condannato, il suo ministro gli obietterà che allora questo crimine ben presto si ripeterà. Il fine che ci si propone per l'avvenire distingue pena da vendetta, e la pena lo ha solo quando viene eseguita *in adempimento di una legge*, il quale adempimento, già solo annunciandosi appunto in tal modo come immancabile anche in ogni caso futuro, conserva alla legge la forza deterrente, in cui consiste appunto il suo fine. Ma un kantiano obietterebbe qui immancabilmente che in realtà, secondo questa concezione, il delinquente punito verrebbe adoperato «solo come *mezzo*». Ma questo principio così instancabilmente ripetuto da tutti i kantiani, «che si deve trattare l'uomo sempre e solo come fine e mai come mezzo», suona invero importante ed è quindi oltremodo appropriato per tutti coloro che amano avere una formula che li dispensi da ogni ulteriore pensare; ma visto in chiara luce, è un detto massimamente vago, indeterminato, che consegue il suo scopo solo indirettamente, e che per ogni caso in cui debba essere applicato abbisogna prima di una particolare interpretazione, determinazione e modificazione, mentre, preso così in ge-

* Se ciò sarà provato, lei, sunnominato N.N., sarà punito a termini di legge, per scoraggiare altri dal commettere gli stessi delitti per tutto il tempo avvenire.

nerale, è insufficiente, dice poco ed è per di più problematico. L'assassino condannato secondo la legge alla pena di morte, dev'essere ora veramente e con pieno diritto usato come semplice *mezzo*. Poiché la sicurezza pubblica, scopo principale dello Stato, è stata da lui turbata, poiché anzi essa è soppressa se la legge rimane inadempiuta: egli, la sua vita, la sua persona devono essere ora il *mezzo* per attuare la legge e ristabilire in tal modo la sicurezza pubblica, e con pieno diritto si fa di lui un mezzo, per l'esecuzione del contratto sociale, che anche da lui, in quanto è cittadino dello Stato, è stato stipulato, e secondo il quale egli, per godere della sicurezza per la sua vita, la sua libertà e la sua proprietà, ha anche posto come pegno della sicurezza di tutti la sua vita, la sua libertà e la sua proprietà, pegno che è ora scaduto.

Questa teoria della pena qui enunciata, immediatamente evidente alla sana ragione, non è certo, nell'essenziale, un pensiero nuovo, ma soltanto un pensiero quasi soppiantato da nuovi errori, e la più chiara esposizione di esso era in tal senso necessaria. La medesima è nella sostanza già contenuta in ciò che ne dice Pufendorf in *De officio hominis et civis*, libro 2, cap. 13. Con essa concorda del pari Hobbes nel *Leviatano*, capp. 15 e 28. Ai nostri giorni essa è stata, com'è noto, propugnata da Feuerbach. Anzi essa si trova già nelle sentenze dei filosofi dell'antichità: Platone la espone chiaramente nel *Protagora* (p. 114, *edit. Bip.*), anche nel *Gorgia* (p. 168) e infine nell'undicesimo libro delle *Leggi* (p. 165). Seneca esprime perfettamente l'opinione di Platone e la teoria di ogni pena nelle brevi parole: *Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur* (*De Ira*, I, 16).

Abbiamo dunque riconosciuto nello Stato il mezzo con cui l'egoismo armato di ragione cerca di scongiurare le proprie conseguenze nocive, rivolgentisi contro esso stesso, e con cui poi ognuno promuove il bene comune,

perché vede in esso compreso anche il suo proprio. Se lo Stato raggiungesse perfettamente il suo scopo, essendo esso in grado di asservire sempre più a sé, mediante le forze umane in esso riunite, anche la restante natura, ne potrebbe alla fine in certo senso venir fuori, a forza di eliminare tutte le specie di mali, qualcosa di simile al paese di cuccagna. Ma da un lato esso è rimasto ancora lontanissimo da questa meta; da un altro anche innumerevoli mali assolutamente essenziali alla vita, fra i quali, quand'anche fossero tutti eliminati, da ultimo la noia occuperebbe subito ogni posto lasciato libero dagli altri, manterrebbero pur sempre, dopo come prima, la vita nel dolore; da un terzo lato inoltre la discordia fra gli individui non può mai essere eliminata del tutto dallo Stato, dato che punzecchia nel piccolo quando è vietata nel grande; e infine l'*Eris* felicemente scacciata dall'interno si rivolge da ultimo verso l'esterno e, bandita dall'ordinamento statale come contesa degli individui, ritorna dal di fuori come guerra fra i popoli, esigendo allora in grande e in una volta, come debito accumulato, i cruenti sacrifici che con saggia provvidenza le erano stati sottratti caso per caso. Anzi, posto che anche tutto ciò fosse infine, per una saggezza cresciuta sull'esperienza di millenni, superato e abolito; l'effettiva sovrappopolazione dell'intero pianeta sarebbe alla fine il risultato, il cui terribile male oggi solo un'ardita immaginazione può raffigurarsi.*

§ 63

Abbiamo conosciuto la *giustizia temporale*, che ha sede nello Stato, come retributrice o punitrice, e abbiamo visto che solo per il riguardo al *futuro* essa diventa giusti-

* Ved. cap. 47 del secondo volume.

zia, dato che senza tale riguardo ogni punizione e retribuzione di un delitto rimarrebbe senza giustificazione, anzi sarebbe una mera aggiunta all'accaduto di un secondo male, senza senso e significato. Del tutto diversamente stanno le cose con la *giustizia eterna*, che è stata già in precedenza menzionata, e che non regge lo Stato, bensì il mondo, che non è dipendente dalle istituzioni umane, non è soggetta al caso e all'illusione, non è incerta, vacillante e fallace, ma infallibile, salda e sicura. Il concetto di retribuzione racchiude già in sé il tempo: quindi la *giustizia eterna* non può essere una giustizia retributrice, non può cioè, come questa, consentire dilazioni e termini, solo per mezzo del tempo compensando la cattiva azione con la cattiva conseguenza, e del tempo aver bisogno per sussistere. La pena dev'essere qui congiunta col delitto in modo tale, che l'una e l'altro siano una cosa sola.

Δοκεῖτε πηδᾷν τ'ἀδικήματ'εἰς θεοὺς
Πτεροῖσι, κἄπειτ'ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
Γράφειν τιν'αὐτά, Ζῆνα δ'εἰσορῶντα νιν
Θνητοῖς δικάζειν: οὐδ'ὁ πᾶς οὐρανός,
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἁμαρτίας,
'Εξαρκέσειεν, οὐδ'ἐκεῖνος ἂν σκοπῶν
Πέμπειν ἑκάστῳ ζημίαν· ἀλλ'ἡ Δίκη
'Ενταῦθά που'στίν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ'ὁρᾷν·
Eurip., *ap*. Stob. *Ecl.*, I, c. 4.

(*Volare pennis scelera ad aetherias domus*
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovem lectis super
Sententiam proferre? – sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

Che poi una tale giustizia eterna risieda realmente nell'essenza del mondo, apparirà tosto perfettamente evidente, in base a tutto il pensiero da noi finora svolto, a colui che lo abbia compreso.

Il fenomeno, l'oggettità dell'unica volontà di vivere, è il mondo in tutta la molteplicità delle sue parti e forme. L'esistenza stessa e la natura dell'esistenza derivano soltanto, nella totalità come in ogni parte, dalla volontà. Questa è libera, è onnipotente. In ogni cosa la volontà appare esattamente così come essa in sé e al di fuori del tempo determina se stessa. Il mondo è solo lo specchio di questo volere: e tutta la finitezza, tutto il dolore, tutti i tormenti che esso contiene, fanno parte dell'espressione di ciò che quella vuole, sono così perché così essa vuole. Con la più rigorosa giustizia pertanto ogni essere porta l'esistenza in genere, e poi l'esistenza della sua specie e della sua individualità particolare, interamente com'essa è e nelle circostanze com'esse sono, in un mondo così com'è, dominato dal caso e dall'errore; temporale, transeunte, sempre sofferente; e in tutto ciò che gli tocca, che anzi soltanto gli può toccare, gli tocca sempre il giusto. Perché sua è la volontà: e com'è la volontà, così è il mondo. La responsabilità dell'esistenza e della conformazione di questo mondo la può portare solo il mondo stesso e nessun altro; giacché come avrebbe potuto un altro prenderla su di sé? Se si vuol sapere che cosa gli uomini, considerati moralmente, valgano nel loro complesso e in generale, si consideri il loro destino nel suo complesso e in generale. Questo è mancanza, miseria, affanno, tormento e morte. Impera l'eterna giustizia: se gli uomini non fossero, presi nel loro insieme, nulli, il loro destino, preso nel suo insieme, non sarebbe tanto triste. In questo senso possiamo dire che il mondo stesso è il giudizio universale. Se si potesse mettere in uno dei piatti della bilancia tutta la miseria del mondo, e tutta la

colpa del mondo nell'altro, certamente l'ago rimarrebbe in bilico.

Indubbiamente però alla conoscenza, così come essa, scaturita dalla volontà per servirla, si forma nell'individuo in quanto tale, il mondo non si presenta così come alla fine si svela al ricercatore, come l'oggettità dell'unica e sola volontà di vivere che egli stesso è; il velo di Maja, come dicono gli Indiani, turba lo sguardo dell'individuo inconsapevole: a lui appare, invece della cosa in sé, soltanto il fenomeno, nel tempo e nello spazio, nel *principium individuationis* e nelle altre configurazioni del principio di ragione; e in questa forma della sua limitata conoscenza, egli non vede l'essenza delle cose, che è unica, bensì i fenomeni di questa, come staccati, divisi, innumerevoli, diversissimi, anzi opposti. Allora la voluttà gli appare come una cosa, e il tormento come una cosa del tutto diversa, quest'uomo come aguzzino e assassino, quello come martire e vittima, la cattiveria come una cosa e il male come un'altra. Vede l'uno vivere nelle gioie, nell'abbondanza e nei piaceri, e l'altro, nello stesso tempo, morire tormentosamente di miseria e di freddo davanti alla porta del primo. Allora si chiede: dov'è la giustizia? Ed egli stesso, nell'impetuoso impulso della volontà, che è la sua origine e la sua essenza, abbraccia le voluttà e i godimenti della vita, li tiene strettamente avvinghiati, e non sa di afferrare e di premere strettamente a sé, proprio con quest'atto della sua volontà, tutti i dolori e i tormenti della vita, alla cui vista rabbrividisce. Vede il male, vede la cattiveria nel mondo; ma lungi dal riconoscere che entrambi sono soltanto facce diverse del manifestarsi dell'unica volontà di vivere, li ritiene diversissimi, anzi del tutto opposti, e cerca spesso con la cattiveria, cioè col causar dolore agli altri, di sfuggire al male, al dolore della propria individualità, imprigionato com'è nel *principium individuationis*, in-

gannato dal velo di Maja. Giacché, come nel mare in burrasca che, sconfinato da ogni parte, solleva e sprofonda ululando montagne d'acqua, un navigante siede in una barchetta, confidando nella debole navicella; così, in mezzo a un mondo pieno di affanni, l'uomo singolo siede tranquillamente, appoggiandosi e confidando nel *principium individuationis*, ossia nel modo in cui l'individuo conosce le cose, come fenomeni. Il mondo sconfinato, pieno di sofferenza dappertutto, nell'infinito passato, nell'infinito futuro, gli è estraneo, anzi è per lui una favola: la sua persona infinitesimale, il suo presente privo d'estensione, il suo benessere momentaneo, ciò soltanto ha realtà per lui: e per conservare questo fa di tutto, finché una migliore conoscenza non gli apra gli occhi. Fino allora si limita a vivere nell'intima profondità della sua coscienza il presentimento affatto oscuro che tuttavia tutto quello in realtà non gli è poi così estraneo, ma ha un rapporto con lui, dal quale il *principium individuationis* non può proteggerlo. Da questo presentimento deriva quell'invincibile *orrore*, comune a tutti gli uomini (anzi persino forse agli animali più intelligenti), che repentinamente li afferra quando, per qualche caso, giungono a dubitare del *principium individuationis*, in quanto il principio di ragione sembra soffrire un'eccezione in qualcuna delle sue forme: come ad esempio quando sembra che abbia luogo qualche mutamento senza causa, o che un morto ricompaia, o anche che in qualche modo il passato o il futuro siano presenti, o che ciò che è lontano sia vicino. L'enorme orrore che si prova per cose del genere si fonda sul fatto che quelli giungono improvvisamente a dubitare delle forme della conoscenza del fenomeno, che soltanto tengono separata la loro individualità dal resto del mondo. Ma questa separazione appunto risiede solo nel fenomeno e non nella cosa in sé: e proprio su ciò si basa

l'eterna giustizia. In realtà ogni felicità temporale sta ed ogni saggezza si aggira – su terreno minato. Esse proteggono la persona dalle sventure e le procurano godimenti; ma la persona è mero fenomeno, e la sua diversità dagli altri individui e la libertà dai dolori che questi ultimi sopportano riposano sulla forma della conoscenza, il *principium individuationis*. Nel vero essere delle cose, ognuno deve considerare come suoi tutti i dolori del mondo, anzi deve considerare come per lui reali anche tutti quelli che sono soltanto possibili, finché egli è la ferma volontà di vivere, ossia afferma la vita con tutte le sue forze. Per la conoscenza che trapassa il *principium individuationis*, una vita felice nel tempo, donata dal caso o ad esso strappata con accortezza, in mezzo ai dolori di innumerevoli altre, è solo il sogno di un mendicante, nel quale egli è un re, ma dal quale si dovrà svegliare, per apprendere che soltanto una fugace illusione lo aveva separato dal dolore della sua vita.

L'eterna giustizia si sottrae allo sguardo imprigionato nella conoscenza che segue il principio di ragione, il *principium individuationis*: esso non la vede affatto, se per caso non la salva con finzioni. Vede il malvagio vivere nella gioia, dopo misfatti e crudeltà d'ogni genere, e uscirsene dal mondo indisturbato. Vede l'oppresso trascinare sino alla fine una vita piena di sofferenza, senza che compaia un vendicatore, un giustiziere. Comprende e afferra l'eterna giustizia solo colui che si eleva al di sopra di quella conoscenza procedente sul filo conduttore del principio di ragione e legata alle cose particolari, conosce le idee, penetra il *principium individuationis* e capisce che alla cosa in sé non spettano le forme del fenomeno. Costui è anche il solo che, in virtù della stessa conoscenza, possa capire il vero essere della virtù, quale tosto ci si chiarirà in connessione con la presente considerazione, sebbene per la pratica della virtù non si ri-

chieda affatto questa conoscenza *in abstracto*. A chi dunque è giunto fino alla suddetta conoscenza, si fa chiaro che, poiché la volontà è l'«in sé» di ogni fenomeno, il tormento inflitto agli altri e quello che noi stessi sperimentiamo, la cattiveria e il male, colpiscono sempre e solo quell'unico e medesimo essere; per quanto i fenomeni in cui l'una e l'altra cosa si presentano esistano come individui del tutto diversi e siano addirittura divisi da tempi e spazi lontani. Egli vede che la diversità fra colui che infligge la sofferenza e colui che è destinato a sopportarla è solo fenomeno e non riguarda la cosa in sé, la quale è la volontà in entrambi vivente che qui, ingannata dalla conoscenza legata al suo servizio, disconosce se stessa e, nel cercare in *uno* dei suoi fenomeni un accresciuto benessere, produce nell'*altro* grande dolore e così, trascinata dal suo violento impulso, affonda i denti nella sua stessa carne, non sapendo di ledere sempre e solo se stessa e in tal modo rivelando per il mezzo dell'individuazione il conflitto con se stessa che si porta in seno. Il tormentatore e il tormentato sono una sola cosa. Quello erra perché non si crede partecipe del tormento, questo perché non si crede partecipe della colpa. Se a tutt'e due loro si aprissero gli occhi, colui che infligge il dolore capirebbe che vive in tutto ciò che nel vasto mondo soffre tormento e, se dotato di ragione, si chiederebbe invano perché sia stato chiamato ad esistere in tanto dolore, che non vede come sia meritato; e il tormentato capirebbe che ogni malvagità che viene commessa o che è mai stata commessa al mondo, proviene da quella volontà che costituisce anche il *suo* essere e si manifesta anche in *lui*, e che egli, attraverso questo suo fenomeno e l'affermazione di esso, ha preso su di sé tutti i dolori che da tale volontà scaturiscono, e a ragione li sopporta, finché è questa volontà. In base a questa conoscenza dice il presago poeta Calderón in *La vita è sogno*:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

(Poiché il più gran delitto
Dell'uomo è di esser nato.)

E come potrebbe non essere una colpa, dato che per una legge eterna vi impende sopra la morte? Fra l'altro, con quel verso, Calderón non ha fatto che esprimere il dogma cristiano del peccato originale.

La conoscenza vivente dell'eterna giustizia, del giogo di bilancia che congiunge inscindibilmente il *malum culpae* con il *malum poenae*, esige totale elevazione sull'individualità e sul principio stesso della sua possibilità: essa rimarrà quindi, come anche la pura e chiara conoscenza dell'essenza di ogni virtù, che è ad essa affine e di cui subito tratteremo, sempre inaccessibile alla maggioranza degli uomini. Perciò i savi padri antichi del popolo indiano l'hanno bensì espressa direttamente, per quanto cioè concetto e lingua possono afferrarla e la loro maniera di esporre, ancora figurata e anche rapsodica, lo consente, nei *Veda*, permessi soltanto alle tre caste rigenerate, ossia nella dottrina esoterica della sapienza; ma nella religione popolare, ossia nella dottrina essoterica, essi l'hanno comunicata solo in forma mitica. L'esposizione diretta la troviamo nei *Veda*, frutto della più alta conoscenza e saggezza umane, il cui nucleo ci è finalmente pervenuto, come il più gran dono di questo secolo, nelle *Upanishad*, espresso in svariati modi, ma specialmente col far sfilare in successione sotto lo sguardo del discepolo, tutti gli esseri del mondo, animati e inanimati, e nel pronunciare, per ognuno di essi, quel detto divenuto formula e chiamato come tale la *Mahavakya*: *Tatoumes*, o più esattamente *tat twam asi*, che significa: «questo sei tu».* Ma

* *Oupnek'hat*, vol. 1, p. 60 e sgg.

questa grande verità venne tradotta per il popolo, per quanto esso nella sua limitatezza poteva intenderla, nella conoscenza basata sul principio di ragione, che invero, per sua natura, non può affatto accogliere, pura ed in sé, quella verità, e anzi sta con essa in contraddizione diretta, ma che ricevette, nella forma del mito, un suo surrogato il quale, come regola dell'agire, era bastevole, rendendo comprensibile, con un'esposizione metaforica, il suo significato etico nella conoscenza conforme al principio di ragione, eternamente estranea a tale significato; il che è il fine di tutte le dottrine di fede, in quanto sono tutte rivestimenti mitici della verità inaccessibile alle menti comuni. In questo senso quel mito potrebbe anche essere detto, nel linguaggio di Kant, un postulato della ragione pratica: ma, considerato come tale, esso ha il grande pregio di non contenere affatto elementi che non si trovino nel regno della realtà sotto i nostri occhi, e quindi di poter provare con intuizioni tutti i suoi concetti. Quello a cui qui ci riferiamo, è il mito della trasmigrazione delle anime. Esso insegna che tutti i dolori che nella vita si infliggono agli altri esseri, dovranno essere scontati in una vita successiva in questo stesso mondo con esattamente gli stessi dolori; il che giunge fino al punto che, chi ammazzi anche solo un animale, nascerà un giorno a sua volta, nel tempo infinito, come appunto un tal animale e subirà la stessa morte. Insegna che una cattiva condotta si trae dietro una vita futura, in questo mondo, in esseri sofferenti e spregiati, e che quindi, conformemente a ciò, si rinasce in caste inferiori, o come donna o come animale, come paria o come ciandala, come lebbroso, come coccodrillo ecc. Tutte le pene che minaccia, il mito le prova con intuizioni attinte al mondo reale, mediante esseri sofferenti, che neanche sanno come abbiano meritato la loro pena, e non ha bisogno di chiamare in aiuto nessun altro inferno. Ma come ricompensa esso promette, per contro, la rein-

carnazione in forme migliori, più nobili, come bramini, come sapienti, come santi. La più alta ricompensa che spetti per le azioni più nobili e per la completa rassegnazione, e che spetta anche alla donna la quale in sette vite consecutive sia morta volontariamente sul rogo del marito, come all'uomo la cui bocca pura non abbia mai detto neanche una sola menzogna, questa ricompensa il mito la può esprimere nel linguaggio di questo mondo soltanto negativamente, con la promessa tanto spesso ripetuta che non si nascerà mai più: *non adsumes iterum existentiam apparentem*: o come l'esprimono i buddhisti, che non ammettono né *Veda* né caste: «Raggiungerai il Nirvana, ossia uno stato in cui non ci sono queste quattro cose: nascita, vecchiaia, malattia e morte».

Mai un mito è stato e mai un mito sarà più strettamente congiunto alla verità filosofica, accessibile a così pochi, di questa antichissima dottrina del popolo più nobile e antico, presso il quale, pur degenerata come attualmente è in molti punti, essa regna ancora in guisa di credenza popolare generale, esercitando un deciso influsso sulla vita, oggi altrettanto che quattro millenni fa. Questo *non plus ultra* di rappresentazione mitica hanno quindi già Pitagora e Platone accolto con ammirazione, prendendolo dall'India o dall'Egitto, e l'hanno onorato, applicato e, non sappiamo fino a che punto, essi stessi creduto. Noi invece inviamo ormai ai bramani *clergymen* inglesi e fratelli moravi tessitori, per convincerli per pietà del contrario e per significare loro che sono creati dal nulla e che se ne devono gratamente rallegrare. Ma accade a noi ciò che accade a colui che spara una palla contro una roccia. In India le nostre religioni non metteranno radice né ora né mai. La sapienza originaria del genere umano non sarà mai soppiantata dai fatti di Galilea. Al contrario, la sapienza indiana rifluisce verso l'Europa e produrrà un radicale mutamento nel nostro sapere e pensare.

§ 64

Ma dalla nostra esposizione non mitica, bensì filosofica, dell'eterna giustizia, passeremo ora alle considerazioni ad essa affini del significato etico dell'agire e della coscienza, che è la conoscenza di quella meramente sentita. Solo voglio prima, a questo punto, richiamare ancora l'attenzione su due particolarità della natura umana, che possono contribuire a chiarire come l'essenza di quest'eterna giustizia e l'unità e identità della volontà in tutti i suoi fenomeni, su cui quella riposa, siano, almeno come oscuro sentimento, note a tutti.

Del tutto indipendentemente dal fine che, come si è mostrato, lo Stato persegue con la pena e che fonda il diritto penale: quando una cattiva azione è stata commessa, dà soddisfazione non solo all'offeso, che è per lo più animato da sete di vendetta, ma anche allo spettatore più indifferente, il vedere che colui che causò un dolore a un altro soffra a sua volta esattamente la stessa quantità di dolore. A me sembra che in ciò nient'altro si esprima se non appunto la coscienza di quell'eterna giustizia, che viene però subito fraintesa e falsata dalla mente non illuminata, in quanto questa, irretita nel *principium individuationis*, incorre in un'anfibolia di concetti ed esige dal fenomeno ciò che spetta solo alla cosa in sé, non capisce come in sé l'offensore e l'offeso facciano tutt'uno, e come sia lo stesso essere che, non riconoscendo se stesso nel suo proprio fenomeno, porta tanto la pena quanto la colpa; e chiede invece di veder ricadere la pena sullo stesso individuo che ha commesso la colpa. Perciò, anche, i più pretenderebbero che un uomo che avesse un altissimo grado di malvagità, grado che potrebbe comunque ben trovarsi in molti, solo non accoppiato ad altre qualità come in lui; che fosse cioè di gran lunga superiore agli altri per una straordinaria forza di

spirito, e che per conseguenza infliggesse poi a milioni d'altri uomini indicibili sofferenze, per esempio come grande conquistatore, – pretenderebbero, dico, che un tale uomo scontasse, quando e come che fosse, tutte quelle sofferenze con un'uguale quantità di dolori; perché non capiscono che in sé tormentatore e tormentati fanno tutt'uno e che la stessa volontà per cui questi esistono e vivono è anche ciò che appunto compare in quello e proprio per lui giunge alla più chiara rivelazione della sua essenza, e soffre, del pari che negli oppressi, nell'oppressore, e in quest'ultimo di più, nella misura in cui la sua coscienza ha una superiore chiarezza e limpidezza e la sua volontà una maggiore veemenza. Ma che la conoscenza più profonda, non più irretita nel *principium individuationis*, dalla quale scaturiscono ogni virtù e nobiltà d'animo, non alimenti più quella disposizione che chiede vendetta, è attestato già dall'etica cristiana, la quale semplicemente vieta ogni contraccambio di male con male e fa regnare l'eterna giustizia come nel dominio della cosa in sé, diverso dal fenomeno. («Mia è la vendetta, io voglio punire, dice il Signore» *Rom.* 12, 19.)

Un tratto della natura umana molto più appariscente, ma anche molto più raro, che esprime quell'aspirazione a trarre l'eterna giustizia nel dominio dell'esperienza, cioè dell'individuazione, e nello stesso tempo accenna a una coscienza effettivamente sentita del fatto che, come più sopra ho detto, la volontà di vivere rappresenta la grande tragedia e commedia a proprie spese, e che una stessa e unica volontà vive in tutti i fenomeni; un tale tratto, dico, è il seguente. Vediamo a volte un uomo sdegnarsi così profondamente per un'iniquità che ha subito, anzi a cui ha forse assistito solo come testimone, da mettere deliberatamente a repentaglio, e senza possibilità di scampo, la propria vita per far vendetta dell'autore di quel delitto. Lo vediamo magari star

dietro per anni a un potente oppressore, assassinarlo infine e poi morire egli stesso sul patibolo, come aveva previsto, come anzi spesso neanche cercava di evitare, avendo la sua vita conservato valore per lui solo come mezzo per la vendetta. Esempi simili si trovano specialmente tra gli Spagnoli.* Se ora consideriamo attentamente lo spirito di questa sete di rivalsa, la troviamo diversissima dalla vendetta comune, che vuole mitigare il male sofferto con la vista del male cagionato; anzi troviamo che ciò che essa si ripropone merita di essere chiamato non tanto vendetta quanto punizione; giacché c'è in essa propriamente l'intenzione di esercitare un'azione sul futuro, con l'esempio, e senza proporsi qui alcun fine di vantaggio proprio, né per l'individuo che si vendica, dato che in ciò perisce, né per la società, che si procura sicurezza con le leggi: dal momento che questa punizione viene attuata dal singolo, non dallo Stato, e neanche per l'adempimento di una legge, anzi colpisce sempre un'azione che lo Stato non voleva o non poteva punire, e la cui punizione esso disapprova. A me sembra che lo sdegno che spinge un tale uomo così lontano oltre i limiti di ogni amor proprio, scaturisca dalla più profonda coscienza di essere egli stesso tutta la volontà di vivere, che appare in tutti gli esseri, in tutti i tempi, e a cui quindi il più lontano avvenire appartiene allo stesso modo del presente e non può essere indifferente. Affermando questa volontà, egli desidera tuttavia che nello spettacolo che il suo essere rappresenta non ricompaia mai una così mostruosa iniquità, e vuole, con l'esempio di una vendetta contro la quale non c'è difesa, dato che la paura della morte non trattiene il vendicatore, spa-

* Quel vescovo spagnolo, che nell'ultima guerra avvelenò insieme, alla propria tavola, sé e i generali francesi, rientra in questa categoria, come parecchi fatti di quella guerra. Si trovano esempi anche in Montaigne, libro 2, cap. 12.

ventare ogni futuro malfattore. La volontà di vivere, pur affermandosi ancora, non si aggrappa più qui al fenomeno singolo, all'individuo, ma abbraccia l'idea dell'uomo e vuole conservare il suo fenomeno puro da tale mostruosa, rivoltante iniquità. È un tratto di carattere raro, altamente significativo, anzi sublime, con il quale il singolo si sacrifica nello sforzo di fare di sé il braccio dell'eterna giustizia, di cui misconosce ancora l'autentica essenza.

§ 65

Con tutte le considerazioni finora svolte sull'agire umano abbiamo preparato l'ultima e ci siamo molto facilitato il compito di portare a chiarezza astratta e filosofica, e di dimostrare come anello del nostro pensiero centrale, il vero e proprio significato etico dell'agire, che si indica nella vita con le parole *buono* e *cattivo* e su cui ci si intende in tal modo perfettamente.

Ma voglio innanzi tutto riportare al loro vero significato questi concetti di *buono* e *cattivo* che, in maniera singolarissima, vengono trattati dagli scrittori filosofici dei nostri giorni come concetti semplici, cioè non suscettibili di alcuna analisi: affinché non si rimanga per caso irretiti nell'oscura illusione che essi contengano più di quanto non vi sia in realtà, ed esprimano già in sé e per sé tutto ciò che qui fa d'uopo. Ciò io posso fare, perché io stesso penso tanto poco a cercare nell'etica un nascondiglio dietro la parola *buono*, quanto poco ho cercato prima di trovarne uno dietro le parole *bello* o *vero*, per poi magari, con una desinenza *ità* appiccicata, che oggigiorno avrebbe un particolare σεμνότης e aiuterebbe pertanto in vari casi, e con aria solenne, far credere che, pronunciando tali tre parole, io abbia fatto più che

designare tre concetti larghissimi e astratti, e quindi tutt'altro che ricchi di contenuto, i quali hanno diversissima origine e significato. A chi in realtà, dopo aver fatto conoscenza con gli scritti dei nostri giorni, quelle tre parole, per eccellenti cose che indicassero originariamente, non sono alla fine venute a nausea, dopo che ha dovuto vedere mille volte come tutti i più inetti al pensare credano che basti aver pronunziato queste tre parole a bocca larga e con l'aria di una pecora ispirata, per aver rivelato una grande sapienza?

La spiegazione del concetto di *vero* è stata già data nel trattato sul principio di ragione, cap. 5, § 29 sgg. Il contenuto del concetto di *bello* ha trovato per la prima volta la sua vera spiegazione in tutto il nostro terzo libro. Riporteremo ora il concetto di *buono* al suo significato, cosa che si può fare con poche parole. Questo concetto è essenzialmente *relativo* e designa la *convenienza di un oggetto con una determinata aspirazione della volontà*. Quindi tutto ciò che conviene alla volontà in una qualunque delle sue manifestazioni, che adempie il suo scopo, viene pensato sotto il concetto di *buono*, per quanto diverso possa essere nel resto. Per questo noi diciamo buon cibo, buone vie, buon tempo, buone armi, buon presagio ecc., insomma diciamo buono tutto ciò che è esattamente così come noi appunto lo vogliamo; perciò anche per l'uno può essere buono ciò che per l'altro è esattamente il contrario. Il concetto di buono si suddivide in due sottospecie, cioè quella della soddisfazione immediata e presente e quella della soddisfazione solo mediata e proiettata ogni volta nel futuro della volontà: cioè il piacevole e l'utile. Il concetto del contrario viene espresso, quando si parla di esseri non dotati di conoscenza, con la parola *schlecht*, *cattivo*,[1] più raramente e

[1] Nel senso di scadente. [*N.d.C.*]

astrattamente con *male*, che designa dunque tutto ciò che ogni volta non conviene con l'aspirazione della volontà. Come tutti gli altri esseri che possono entrare in relazione con la volontà, sono stati poi detti *buoni* anche gli uomini che erano favorevoli, utili e benevolmente disposti verso i fini voluti, nello stesso senso e sempre con la riserva della relatività, che appare per esempio nel modo di dire: «Costui è buono per me, ma per te no». Coloro invece, il cui carattere comportava in genere di non ostacolare, ma piuttosto di favorire le aspirazioni della volontà altrui come tali, che erano quindi costantemente soccorrevoli, benevoli, amichevoli e benefici, furono detti, per questa relazione del loro modo di agire con la volontà altrui in genere, uomini *buoni*. Il concetto opposto viene indicato in tedesco e da circa cento anni anche in francese, per gli esseri dotati di conoscenza (animali ed uomini), con una parola diversa che per quelli privi di conoscenza, cioè con malvagio, *böse*, *méchant*, mentre in quasi tutte le altre lingue questa differenza non ha luogo e κακός, *malus, cattivo, bad,* vengono adoperati per gli uomini come per le cose inanimate che sono contrari ai fini di una determinata volontà individuale. Partita dunque in tutto e per tutto dalla parte passiva del buono, solo più tardi l'indagine poté passare all'attiva e studiare il modo d'agire dell'uomo detto *buono* non più in relazione agli altri, bensì in relazione a se stesso, proponendosi in particolare di spiegare, da un lato, la stima puramente oggettiva che esso produceva negli altri, e dall'altro la particolare contentezza di se medesimo, che essa manifestamente produceva in lui, dato che la pagava addirittura con sacrifici d'altro genere; come anche, inversamente, l'intimo dolore che accompagnava la cattiva intenzione, per quanti vantaggi esterni essa apportasse a colui che la nutriva. Da ciò scaturirono poi i sistemi etici, tanto quelli filosofici quanto quelli basati su

dottrine religiose. Sia gli uni sia gli altri cercano sempre di mettere in qualche modo la felicità in collegamento con la virtù, i primi cercando, o mediante il principio di contraddizione oppure mediante quello di ragione, di fare della felicità dunque o l'identico della virtù o la sua conseguenza, sempre sofisticamente; i secondi invece affermando l'esistenza di mondi diversi da quello che può essere conosciuto dall'esperienza.* Per contro, secondo il nostro esame, l'essenza intima della virtù risulterà essere uno sforzo in direzione del tutto opposta a quello verso la felicità, cioè il benessere e la vita.

In conseguenza di quanto sopra, *il bene* è, nel suo concetto, τῶν πρός τι, dunque ogni cosa buona essenzialmente relativa: giacché ha la sua essenza solo nel suo rapporto con una volontà che brama. Un *bene assoluto* è

* Si noti qui incidentalmente che ciò che dà la sua grande forza a ogni religione positiva, il punto d'appoggio per mezzo del quale essa prende gli animi in saldo possesso, è sempre il suo lato etico; sebbene non direttamente come tale, bensì in quanto esso, fermamente congiunto e intrecciato col restante dogma mitico, particolare ad ogni dottrina religiosa, appare spiegabile solo per mezzo di tale dogma; tanto che, per quanto il significato etico delle azioni non sia affatto spiegabile in conformità del principio di ragione e ogni mito segua invece questo principio, i credenti ritengono tuttavia il significato etico dell'agire e il loro mito assolutamente inseparabili, anzi semplicemente la stessa cosa, e considerano poi ogni attacco al mito un attacco alla giustizia e alla virtù. Ciò giunge fino al punto che, per i popoli monoteisti, ateismo o empietà è diventato sinonimo di assenza di ogni moralità. Per i preti tali confusioni di concetti sono benvenute, e solo in seguito ad esse poté nascere quel terribile mostro che è il fanatismo e dominare non magari soltanto individui singoli eccezionalmente traviati e malvagi, ma interi popoli, e da ultimo, ciò che ad onore dell'umanità è accaduto soltanto una volta nella sua storia, incarnarsi nel nostro Occidente come Inquisizione, che, secondo le ultime e finalmente autentiche notizie, fece morire fra i tormenti sul rogo per cose di fede, soltanto a Madrid (mentre nel resto della Spagna funzionavano molti altri simili mattatoi religiosi), trecentomila persone in trecento anni: cosa che bisogna subito ricordare a ogni zelatore ogni volta che voglia alzare la voce.

pertanto una contraddizione; il bene supremo, *summum bonum*, significa la stessa cosa, cioè propriamente una soddisfazione finale della volontà alla quale non succederebbe nessun nuovo volere, un motivo ultimo il cui raggiungimento darebbe un indistruttibile appagamento della volontà. Dopo le considerazioni da noi finora fatte in questo quarto libro, una cosa simile non è pensabile. La volontà non può cessare, per una qualsiasi soddisfazione, di volere sempre di nuovo, più che il tempo non possa finire o incominciare; un adempimento durevole, che soddisfi completamente e per sempre il suo aspirare, non si dà per essa. Essa è la botte delle Danaidi: non c'è per essa un bene supremo, un bene assoluto, ma sempre e solo uno provvisorio. Se comunque piace, per dare un ufficio onorario a una vecchia espressione che per abitudine non si voglia abolire del tutto, per così dire in quanto *emerita*, si chiami allora, in modo metaforico e figuratamente, bene assoluto, *summum bonum*, la totale autosoppressione e negazione della volontà, la vera assenza di volontà, che soltanto placa e acquieta per sempre l'impeto della volontà, che soltanto dà quella contentezza che non può essere più turbata, che soltanto redime il mondo, e della quale tosto ci occuperemo ora, a conclusione di tutta la nostra trattazione – e la si ritenga l'unico rimedio radicale della malattia, contro la quale tutti gli altri beni sono solo palliativi, solo lenitivi. In questo senso anche il τέλος greco, come pure il *finis bonorum*, corrisponde alla cosa anche meglio. Tanto delle parole *bene* e *male*; ma ora passiamo alla cosa.

Se un uomo, non appena ne capiti l'occasione e nessuna forza esterna lo trattenga, è sempre incline a commettere *ingiustizia*, noi lo chiamiamo *cattivo* [*böse*]. Secondo la nostra interpretazione del torto, questo consiste nel fatto che una tale persona non si limita ad affermare la volontà di vivere quale si manifesta nel suo cor-

po, ma in questa affermazione giunge al punto da negare la volontà che si manifesta in altri individui; e ciò si vede dal fatto che egli pretende che le loro forze servano la sua volontà e cerca di annientare la loro esistenza, quand'essa si oppone alle aspirazioni della sua volontà. L'ultima fonte di ciò è un alto grado di egoismo, del quale si è sopra spiegata l'essenza. Due cose son qui subito evidenti: *in primo luogo*, in un tale uomo si esprime una volontà di vivere oltremodo violenta, che sopravanza di molto l'affermazione del proprio corpo; e *in secondo luogo* la sua conoscenza, completamente abbandonata al principio di ragione e irretita nel *principium individuationis*, rimane saldamente ferma alla totale differenza posta da quest'ultimo fra la sua persona e tutte le altre; quindi egli cerca solo il benessere proprio, perfettamente indifferente a quello di tutti gli altri, il cui essere gli è anzi completamente estraneo, diviso dal proprio da un profondo abisso, sicché egli considera gli altri addirittura come fantasmi senza alcuna realtà. E queste due qualità sono gli elementi fondamentali del carattere cattivo.

Ora quella grande veemenza del volere è già in sé e per sé e immediatamente una perpetua fonte di dolore. Innanzi tutto perché ogni volere in quanto tale sgorga dalla mancanza, quindi dal dolore (perciò appunto il momentaneo tacersi di ogni volere, che sopravviene non appena noi siamo abbandonati, come soggetto del conoscere puro e libero da volontà [correlato dell'idea], alla contemplazione estetica, è già, come si ricorderà dal terzo libro, un elemento essenziale del piacere del bello). E secondariamente perché, per la connessione causale delle cose, la maggior parte dei desideri è destinata a rimanere inappagata e la volontà viene molto più spesso frustrata che soddisfatta, e quindi anche per questo il grande e forte volere porta sempre con sé una grande e forte soffe-

renza. Ogni dolore, infatti, non è assolutamente nient'altro che un volere inappagato e frustrato; e perfino il dolore del corpo, quando questo viene leso o distrutto, è possibile come tale solo in quanto il corpo non è nient'altro che la volontà stessa divenuta oggetto. Dunque per ciò, che il grande e forte soffrire è inseparabile dal grande e forte volere, già l'espressione del volto degli uomini molto cattivi porta l'impronta dell'interna sofferenza: anche quando abbiano raggiunto ogni felicità esterna, essi hanno sempre l'espressione infelice, tostoché non siano presi dal giubilo del momento o non fingano. Da questo intimo tormento, ad essi in via del tutto immediata essenziale, deriva alla fine addirittura la gioia per l'altrui soffrire, non scaturita dal mero egoismo bensì disinteressata, che è la *cattiveria* vera e propria, e che giunge, crescendo, fino alla *crudeltà*. Per questa il soffrire altrui non è più un mezzo per raggiungere i fini della volontà propria, ma fine in sé. Questo fenomeno si spiega in particolare nel modo seguente. Poiché l'uomo è manifestazione di volontà, illuminata dalla più chiara conoscenza, egli misura costantemente la soddisfazione reale e sentita della sua volontà su quella meramente possibile che la sua conoscenza gli fa vedere. Da ciò nasce l'invidia: ogni privazione viene infinitamente aggravata dal godimento altrui, e alleviata solo dal sapere che anche altri sopportano la stessa privazione. I mali che sono comuni a tutti e sono inseparabili dal vivere umano, ci turbano poco; così anche quelli che pertengono al clima, a tutto il paese. Il ricordo di sofferenze maggiori di quanto non siano le nostre, calma il dolore da queste causato: la vista delle sofferenze altrui lenisce le proprie. Se dunque un uomo è animato da un impeto di volontà oltremodo violento, e vorrebbe con brama ardente tutto abbracciare, per spegnere la sete dell'egoismo, e ciò nonostante deve, com'è necessario, sperimentare che ogni soddisfazione è solo apparente, che ciò

che si ottiene non mantiene mai quel che la cosa desiderata prometteva, ossia appagamento finale del rabbioso empito della volontà: e che invece per l'appagamento il desiderio muta solo la sua forma per tormentare sotto un'altra forma, anzi che alla fine, quando tutte [le forme] sono esaurite, lo stesso empito di volontà rimane, anche senza motivo conosciuto, palesandosi, con insanabile tormento, come sentimento del più terribile squallore e vuoto. Se da tutto questo, che, avvertito solo in misura minore nei gradi ordinari del volere, produce anche solo il grado ordinario di cupezza d'animo, si sviluppa necessariamente, in quello che costituisce il fenomeno della volontà che va fino alla spiccata cattiveria, un tormento intimo eccessivo, un'eterna inquietudine, un insanabile dolore; egli cerca allora indirettamente il sollievo che non è capace di trovare direttamente, cerca cioè, con la vista delle sofferenze altrui, in cui scorge in pari tempo una manifestazione della sua potenza, di mitigare le proprie. La sofferenza altrui diviene allora per lui fine a se stessa, costituisce per lui una vista di cui egli si pasce: e così nasce il fenomeno della crudeltà vera e propria, della sete di sangue, che tanto spesso si vede nella storia, nei Neroni e nei Domiziani, nei *deis* africani, in Robespierre ecc.

Affine alla cattiveria è già la sete di vendetta, che ricambia male con male non in considerazione del futuro, il che costituisce il carattere della pena, ma solo a causa del fatto accaduto, passato, in quanto tale, quindi disinteressatamente; non come mezzo, ma come scopo, per pascersi del tormento dell'offensore che uno abbia egli stesso causato. Ciò che distingue la vendetta dalla pura cattiveria e in parte la scusa è una parvenza di diritto; nei limiti cioè in cui lo stesso atto, che ora è vendetta, sarebbe, qualora venisse disposto per legge, vale a dire in base a una regola determinata e conosciuta in precedenza e in un'associazione che l'avesse sanzionata, pena, cioè diritto.

Oltre alla sofferenza descritta, germogliata con la cattiveria da una sola radice, la volontà molto violenta, e quindi inseparabile da essa, si accompagna poi alla cattiveria ancora un'afflizione particolare e del tutto diversa da quella, che si fa sentire dopo ogni cattiva azione, che questa sia poi una mera ingiustizia commessa per egoismo o una pura malvagità: essa si chiama, a seconda della sua durata, *rimorso* o *tormento di coscienza*. Chi ora ricordi ed abbia presente quanto è stato fin qui esposto in questo quarto libro, ma specialmente la verità ragionata al principio di esso, secondo la quale per la volontà di vivere la vita stessa, come sua mera immagine o specchio, è sempre certa, e poi anche quanto è stato detto sull'eterna giustizia; costui troverà che, in conformità di quelle considerazioni, il rimorso non può avere altro significato se non il seguente, cioè il suo contenuto, espresso astrattamente, è il seguente, nel quale si distinguono due parti, le quali però a loro volta coincidono del tutto e devono essere pensate come strettamente congiunte.

Per quanto fittamente cioè il velo di Maja avvolga l'animo del malvagio, vale a dire per quanto saldamente egli sia irretito nel *principium individuationis*, in conformità del quale ritiene la sua persona assolutamente diversa e separata da un profondo abisso da ogni altra, secondo un modo di conoscere che, essendo il solo conforme al suo egoismo nonché sostegno del medesimo, egli tiene fermo con ogni forza in quanto, come quasi sempre avviene, la conoscenza è corrotta dalla volontà; tuttavia, nell'intimo della sua coscienza, si agita il segreto sentore che un tale ordine di cose sia solo apparenza e che in sé le cose stiano invece in modo del tutto diverso; che, per quanto tempo e spazio lo separino dagli altri individui e dalle innumerevoli pene che essi soffrono, anzi che soffrono a causa sua, e li facciano apparire come a

lui del tutto estranei; nondimeno, in sé e prescindendo dalla rappresentazione e dalle sue forme, sia l'unica volontà di vivere che appare in essi tutti e che qui, disconoscendo se stessa, rivolge le sue armi contro se medesima, e mentre cerca accresciuto benessere in uno dei suoi fenomeni, impone appunto con ciò all'altro la più grande sofferenza; e che egli, il malvagio, sia appunto tutta questa volontà, e quindi non sia solo il tormentatore, ma anche egli stesso il tormentato, dalla cui sofferenza soltanto un sogno ingannevole, avente la forma dello spazio e del tempo, lo divide e lo tiene libero, ma che svanisce ed egli, alla luce della verità, deve pagare la voluttà con il dolore, e che ogni sofferenza che egli conosce soltanto come possibile, colpisca realmente lui come volontà di vivere, in quanto solo per la conoscenza dell'individuo, solo per il *principium individuationis*, possibilità e realtà, vicinanza e lontananza del tempo e dello spazio sono diverse, mentre non lo sono in sé. È questa verità che, miticamente, cioè adattata al principio di ragione e in tal modo tradotta nella forma del fenomeno, viene espressa con la trasmigrazione delle anime; ma la sua espressione più libera da ogni mescolanza essa l'ha appunto in quel tormento sentito oscuramente ma inconsolabile, che si chiama tormento di coscienza. Ma questo deriva inoltre da una *seconda* conoscenza immediata, strettamente congiunta con la prima, cioè quella della forza con cui nell'individuo cattivo si afferma la volontà di vivere, che va molto oltre il suo fenomeno individuale, fino a raggiungere la totale negazione della stessa volontà che si manifesta in altri individui. Quindi l'intimo orrore del malvagio per il proprio atto, orrore che egli cerca di nascondere a se stesso, contiene, oltre a quel sentore della nullità e mera parvenza del *principium individuationis* e della distinzione da esso posta fra lui e gli altri, anche la conoscenza della violenza della sua volontà, della forza

con la quale essa ha afferrato la vita, vi si è attaccata a forza di succhiarla, questa vita appunto, il cui lato terribile egli si vede davanti nella sofferenza di coloro che sono da lui oppressi, e colla quale egli è nondimeno tanto strettamente intrecciato, che appunto perciò le cose più terribili provengono da lui stesso, come mezzo per una più piena affermazione della sua volontà. Egli conosce se stesso come fenomeno concentrato della volontà di vivere, sente fino a qual grado è caduto in potere della vita e quindi anche degli innumerevoli dolori che ad essa sono essenziali, avendo essa infinito tempo e infinito spazio per eliminare la differenza tra possibilità e realtà, e di trasformare in *sentite* tutte le pene da lui per ora meramente *conosciute*. I milioni di anni di perpetua rinascita sussistono qui in verità solo nel concetto, come solo nel concetto esistono tutto il passato e l'avvenire: il tempo adempiuto, la forma del manifestarsi della volontà è solo il presente, e per l'individuo il tempo è sempre nuovo: esso trova se stesso sempre come nuovamente nato. Giacché la vita è inseparabile dalla volontà di vivere e la sua forma è solo l'«adesso». La morte (si scusi la ripetizione della similitudine) è come il tramontare del sole, che solo in apparenza viene inghiottito dalla notte, mentre in realtà, esso stesso fonte di ogni luce, arde senza posa, e porta nuovi giorni e nuovi mondi, ognora levandosi e ognora tramontando. Principio e fine concernono solo l'individuo, per mezzo del tempo, forma di questo fenomeno per la rappresentazione. Fuori del tempo esiste solo la volontà, la cosa in sé di Kant, e la sua adeguata oggettità, l'idea di Platone. Perciò il suicidio non dà salvezza: ciò che ognuno nel suo intimo *vuole*, ciò deve egli *essere*; e ciò che ognuno *è*, ciò egli appunto *vuole*. Dunque accanto alla conoscenza meramente sentita della illusorietà e nullità delle forme della rappresentazione che separano gli individui, è la conoscen-

za riflessa della propria volontà e del suo grado, che dà il pungolo alla coscienza. Il corso vitale tesse l'immagine del carattere empirico, il cui originale è quello intelligibile, e il cattivo inorridisce di fronte a questa immagine, non importa se è disegnata a grandi tratti, in modo che il mondo condivida il suo orrore, o se è ottenuta con tratti così piccoli che egli soltanto la vede: giacché solo lui essa tocca immediatamente. Il passato sarebbe indifferente, come mero fenomeno, e non potrebbe angustiare la coscienza, se il carattere non si sentisse libero da ogni tempo e da esso non modificabile, finché non neghi se stesso. Per questo cose accadute da molto tempo continuano a pesare sulla coscienza. La preghiera: «Non mi indurre in tentazione» dice: «Non farmi vedere chi sono». Dalla violenza con cui afferma la vita e che egli si raffigura dalle sofferenze che infligge agli altri, il cattivo misura la distanza a cui si trova, rispetto a lui, il rinunciare e il negare appunto quella volontà, unica possibile liberazione dal mondo e dai suoi tormenti. Vede fino a che punto appartiene ad esso e come saldamente è ad esso legato: la *conoscenza* dell'altrui dolore non ha potuto smuoverlo; cade in potere della vita e del dolore *sentito*. Rimane incerto se questo spezzerà e vincerà mai la violenza della sua volontà.

Questa delucidazione del significato e dell'intima essenza del *male*, che come mero sentimento, *cioè non* come chiara conoscenza astratta, è il contenuto del *tormento di coscienza*, acquisterà ancora più chiarezza e compiutezza con la considerazione condotta allo stesso modo del *bene*, come qualità della volontà umana, e infine della rassegnazione totale e della santità, che deriva da quella, quando ha raggiunto il massimo grado. Giacché i contrari si illuminano sempre a vicenda, e il giorno rivela insieme se stesso e la notte, come eccellentemente ha detto Spinoza.

§ 66

Una morale che non sia fondata, dunque un mero moraleggiare, non può avere effetto perché non motiva. Invece, una morale *che* motivi, può far ciò solo influendo sull'amore di sé. Ma ciò che poi sgorga da questo, non ha valore morale. Ne segue che con la morale e la conoscenza astratta in genere non si può produrre nessuna vera virtù; questa deve scaturire invece dalla conoscenza intuitiva, che nell'individualità altrui riconosce la stessa essenza della propria.

La virtù, in effetti, risulta sì dalla conoscenza, ma non da quella astratta, comunicabile a parole. Se così fosse, essa si potrebbe allora insegnare e noi, esprimendone qui astrattamente l'essenza e la conoscenza che ne è alla base, avremmo anche migliorato eticamente chiunque avesse ciò inteso. Ma così non è affatto. Al contrario, con conferenze etiche o prediche non si fabbrica un uomo virtuoso più di quanto tutte le estetiche, a cominciare da quella di Aristotele, abbiano mai prodotto un poeta. Giacché per la vera e intima essenza della virtù il concetto è sterile, come lo è per l'arte, e solo in maniera affatto subordinata può, come strumento, rendere servigi per l'esecuzione e la conservazione di quanto si è conosciuto e deciso per altra via. *Velle non discitur.* Sulla virtù, cioè sulla bontà dei sentimenti, i dogmi astratti sono in realtà senza influsso: quelli falsi non la turbano e quelli veri difficilmente la promuovono. Sarebbe anche davvero molto grave che la cosa principale della vita umana, il suo valore etico, valevole per l'eternità, dipendesse da qualcosa il cui raggiungimento è tanto soggetto al caso, come i dogmi, le dottrine di fede, i filosofemi. I dogmi hanno per la moralità soltanto questo valore, che colui che è già virtuoso per un'altra conoscenza, di cui tosto parleremo, ha in essi uno schema, un formulario,

secondo il quale dà alla propria ragione un conto, per lo più solo immaginario, del suo fare non-egoistico, la cui essenza quella, cioè egli stesso, non *comprende*, un conto del quale egli l'ha abituata ad accontentarsi.

Certo sull'*agire*, sul fare esterno, i dogmi possono avere un forte influsso, come anche l'abitudine e l'esempio (questi ultimi perché l'uomo ordinario non si fida del proprio giudizio, della cui debolezza è consapevole, e segue invece solo l'esperienza propria o altrui); ma con ciò non cambia l'animo.* Ogni conoscenza astratta fornisce solo motivi, ma i motivi possono, come si è sopra mostrato, cambiare solo la direzione della volontà, mai la volontà stessa. Ogni conoscenza mediata può però agire sulla volontà solo come motivo; comunque quindi i dogmi la dirigano, ciò che l'uomo propriamente e in genere vuole è rimasto nondimeno sempre lo stesso; egli ha ricevuto altri pensieri solo sulle vie per le quali raggiungerlo, e motivi immaginari lo guidano come motivi reali. Quindi è per esempio uguale, in relazione al suo valore etico, che egli faccia grandi donazioni ai poveri, fermamente persuaso di ricevere tutto decuplicato in una vita futura, o che impieghi la stessa somma per migliorare un podere, che porterà interessi tardivi, ma tanto più sicuri e considerevoli; – e un assassino è anche, altrettanto del bandito che uccide per ricavarne una ricompensa, colui che per ortodossia consegna l'eretico alle fiamme, e finanche, a seconda delle circostanze interiori, colui che sgozza i turchi in Terrasanta, se cioè lo fa propriamente, come anche quell'altro, presumendo di acquistarsi in tal modo un posto in cielo. Giacché solo per sé, per il loro egoismo vogliono infatti prov-

* Sono semplici *opera operata*, direbbe la Chiesa, che non servono a nulla se la grazia non dona la fede che mena alla rigenerazione. Di ciò oltre.

vedere costoro, appunto come il suddetto bandito, dal quale si distinguono solo per l'assurdità dei mezzi. Da fuori si può, come ho già detto, influire sulla volontà sempre e solo mediante i motivi; ma questi mutano solo il modo in cui quella si manifesta, giammai la volontà stessa. *Velle non discitur.*

Per il caso di buone azioni il cui autore si richiami a dogmi, bisogna comunque sempre distinguere se questi dogmi hanno costituito il motivo delle azioni oppure se essi, come ho sopra detto, non sono altro che l'apparente giustificazione con cui quello cerca di soddisfare la propria ragione circa un'azione procedente da tutt'altra fonte, che egli compie perché è *buono*, ma che non sa spiegare pertinentemente, perché non è filosofo e vuole tuttavia pensarne qualcosa. Ma la differenza è molto difficile a cogliersi, perché risiede nell'intimo dell'animo. Quindi quasi mai noi possiamo giudicare rettamente il valore morale delle azioni altrui, e raramente quello delle nostre. Le azioni e i modi di agire, di un individuo o di un popolo, possono essere di molto modificati da dogmi, esempi e abitudini. Ma in sé tutte le azioni (*opera operata*) sono soltanto immagini vuote, e soltanto l'animo che ad esse mena conferisce loro significato morale. Ma questo può essere nella realtà affatto lo stesso, nonostante le diversissime apparenze esteriori. Con lo stesso grado di cattiveria l'uno può morire sulla ruota e l'altro tranquillamente in seno ai suoi. Può essere lo stesso grado di cattiveria, quello che si esprime in *un* popolo a tratti grossolani, con l'omicidio e il cannibalismo, e nell'*altro* invece *en miniature* in modo sottile e sommesso, con intrighi di corte e con oppressioni e manovre d'ogni genere: l'essenza rimane la stessa. Si potrebbe pensare che uno Stato perfetto, o forse addirittura un dogma di ricompense e castighi oltre la morte, creduto con piena fermezza, impedirebbe ogni delitto: poli-

ticamente si sarebbe con ciò guadagnato molto, moralmente nulla, anzi si sarebbe solo impedito alla vita di rispecchiare la volontà.

La vera bontà d'animo, la virtù disinteressata e la pura nobiltà non originano dunque da conoscenza astratta, ma pur sempre da conoscenza, cioè da una conoscenza immediata e intuitiva, che non si può eliminare coi ragionamenti, né coi ragionamenti far nascere, da una conoscenza che, proprio perché non è astratta, non si può neanche comunicare, ma deve sorgere in ognuno spontaneamente, che trova quindi la sua vera espressione adeguata non nelle parole, ma esclusivamente nei fatti, nell'agire, nel corso vitale dell'uomo. Noi, che della virtù cerchiamo qui la teoria e dobbiamo quindi esprimere astrattamente anche l'essenza della conoscenza che ne è alla base, non potremo tuttavia, con questo esprimere, fornire quella conoscenza stessa, ma solo il concetto di essa, per cui muoveremo sempre dall'agire, in cui soltanto essa si fa visibile, e rimanderemo ad essa come alla sua sola espressione adeguata, che noi soltanto spieghiamo e interpretiamo, cioè esprimeremo astrattamente ciò che propriamente avviene in essa.

Ma prima di parlare, in contrapposizione a quanto esposto sul *male*, del *bene* vero e proprio, bisogna toccare, come grado intermedio, la mera negazione del male: questa è la *giustizia*. Che cosa sia giusto ed ingiusto, è stato sopra spiegato a sufficienza; quindi noi possiamo qui dire in breve che colui che riconosce e fa valere volontariamente quel limite meramente morale tra giusto e ingiusto, anche dove nessuno Stato o altro potere lo protegge, e quindi, conformemente alla nostra interpretazione, nell'affermazione della volontà propria non giunge mai fino alla negazione di quella che si presenta in un altro individuo, – è *giusto*. Egli quindi non infliggerà, per accrescere il proprio benessere, sofferenze agli

altri: cioè non commetterà nessun delitto e rispetterà i diritti, rispetterà la proprietà di tutti. Vediamo dunque che per un tale uomo giusto già il *principium individuationis* non è più, come per il cattivo, un muro divisorio assoluto; che egli non afferma, come quello, solo la propria manifestazione di volontà negando tutte le altre, che per lui gli altri non sono semplici larve il cui essere sia assolutamente diverso dal suo; con la sua condotta egli mostra invece di *riconoscere* la sua stessa essenza, cioè la volontà di vivere come cosa in sé, anche nella manifestazione altrui, data a lui solo come rappresentazione, cioè di ritrovare in quella se stesso, fino a un certo grado, cioè quello del non far torto, vale a dire del non ledere. Appunto in questo grado allora la sua visione trapassa il *principium individuationis*, il velo di Maja: egli pone in tal senso l'essere che è fuori di lui come uguale al proprio: non lo lede.

In questa giustizia si trova già, a guardarla nel suo intimo, il proposito di non spingersi, nell'affermazione della volontà propria, fino al punto di negare le manifestazioni di volontà altrui col costringere queste ultime a servire la prima. Si vorrà dunque fare per gli altri tanto quanto per loro si gode. Il più alto grado di questa equità d'animo, che è però già sempre accoppiato con la bontà vera e propria, il cui carattere non è più meramente negativo, giunge fino al punto da porre in dubbio i propri diritti ai beni ereditati, da voler mantenere il corpo solo con le proprie forze, spirituali o fisiche, da sentire come un rimprovero ogni servitù altrui, ogni lusso, e da abbracciare infine volontariamente la povertà. Così vediamo Pascal, quando prende l'indirizzo ascetico, non voler più soffrire di essere servito, benché disponesse di servitù a sufficienza: incurante della costante cagionevolezza della sua salute, si rifaceva il letto da sé, andava a prendere da sé il mangiare in cucina ecc. (*Vie*

de Pascal par sa soeur, p. 19),[1] In perfetta corrispondenza con ciò si racconta che molti Indù, anzi ragià, disponendo di grandi ricchezze, impiegano queste ultime solo per mantenere i loro, la loro corte e la loro servitù, seguendo con rigoroso scrupolo la massima di non mangiar nulla se non ciò che abbiano essi stessi seminato e raccolto con le proprie mani. Alla base di ciò c'è tuttavia un certo fraintendimento: giacché l'individuo può, proprio per il fatto di essere ricco e potente, rendere al complesso della società umana servizi tanto considerevoli da controbilanciare la ricchezza ereditata, la cui sicurezza egli deve alla società. In realtà la giustizia eccessiva di tali Indù è già più che giustizia, ossia è vera rinuncia, negazione della volontà di vivere, ascesi, di cui parleremo da ultimo. Per contro il puro non far nulla e vivere grazie alle forze altrui, di beni ereditati, senza produrre alcunché, può essere viceversa considerato come già moralmente ingiusto, anche se, secondo le leggi positive, deve rimanere legittimo.

Abbiamo visto che la giustizia volontaria ha la sua più profonda origine in un certo grado di trapassamento del *principium individuationis*, mentre in esso l'uomo ingiusto rimane in tutto e per tutto imprigionato. Questo trapassamento può aver luogo non solo nel grado a tal fine necessario, ma anche in quello superiore che spinge al positivo benvolere e benfare, alla filantropia: e ciò può accadere nonostante che la volontà manifestantesi in tale individuo sia in se stessa forte ed energica. La conoscenza può sempre fargli da contrappeso, insegnargli a resistere alla tentazione di commettere ingiustizia e a produrre perfino ogni grado di bontà e anzi di rassegnazione. Quindi l'uomo buono non è affatto da considerare una manifestazione di volontà originaria-

[1] Di G. Périer, Amsterdam, 1684. [*N.d.C.*]

mente più debole di quello cattivo, solo che in lui è la conoscenza che domina il cieco empito della volontà. Ci sono bensì individui che semplicemente sembrano essere d'animo buono, per la debolezza della volontà che in loro si manifesta: ciò che essi sono, si rivela però subito da questo, che non sono capaci di nessun considerevole superamento di sé per attuare un'azione giusta o buona.

Ma se invece ci capita, come rara eccezione, un uomo che possieda per caso considerevoli entrate, ma di queste utilizzi solo poco per sé dando tutto il resto ai bisognosi, mentre egli stesso fa a meno di molti godimenti e piacevolezze, e noi cerchiamo di chiarirci il fare di quest'uomo, allora, prescindendo del tutto dai dogmi con i quali egli stesso voglia magari rendere il suo fare comprensibile alla propria ragione, troveremo, come l'espressione più semplice, generale, e come carattere essenziale del suo modo di agire, che *egli fa meno di quel che si fa di solito una distinzione fra sé e gli altri*. Se questa distinzione appunto è agli occhi di molti altri tanto grande che le sofferenze altrui sono per il malvagio gioia immediata e per l'ingiusto un mezzo perfetto per conseguire il proprio benessere; se colui che è meramente giusto si limita a non causarle; se in genere la maggior parte degli uomini sanno e conoscono in loro vicinanza innumerevoli sofferenze altrui, ma non si risolvono a mitigarle, perché dovrebbero allora accettare essi stessi qualche privazione; se dunque a ciascuno di tutti costoro sembra che ci sia una forte differenza fra l'Io proprio e quello altrui; invece, per ogni persona nobile che ci figuriamo, questa differenza non è così importante; il *principium individuationis*, forma del fenomeno, non lo avviluppa più tanto saldamente, e invece le sofferenze che egli vede negli altri lo toccano quasi così da vicino come le sue proprie, sicché egli cerca di stabilire fra queste e quelle

un equilibrio, si vieta piaceri e accetta privazioni, per attenuare le sofferenze altrui. Si accorge che la differenza fra lui e gli altri, che per l'uomo cattivo è un abisso tanto profondo, appartiene solo a un fenomeno transitorio e ingannevole: riconosce, in modo immediato e senza ragionamenti, che l'«in sé» del proprio fenomeno è anche quello dei fenomeni altrui, ossia quella volontà di vivere che costituisce l'essenza di qualsivoglia cosa e che vive in tutto; anzi, che ciò si estende anche agli animali e a tutta la natura: e quindi anche non tormenterà mai un animale.*

Egli è ora tanto poco in grado di lasciar stentare gli altri mentre egli stesso possiede il superfluo e ciò di cui si può fare a meno, quanto chicchessia è disposto a soffrire per un giorno la fame per avere in quello successivo più di quanto potrà mangiare. Giacché per colui che pratica le opere dell'amore il velo di Maja è divenuto trasparente, e l'illusione del *principium individuationis* lo ha abbandonato. Egli riconosce in tutti gli esseri, per conseguenza anche nel sofferente, sé, il suo Io e la sua volontà.

* Il diritto dell'uomo sulla vita e sulle forze degli animali si basa sul fatto che, poiché col crescere della chiarezza della coscienza si accresce anche proporzionalmente il dolore, il dolore che l'animale soffre per la morte o il lavoro non è neanche tanto grande quanto quello che l'uomo soffrirebbe per la semplice privazione della carne o delle forze dell'animale. Nell'affermazione della sua esistenza l'uomo può quindi giungere fino alla negazione dell'esistenza dell'animale, e la volontà di vivere sopporta in complesso, a causa di ciò, meno dolore che se si facesse il contrario. Ciò determina in pari tempo il grado dell'uso che l'uomo può fare senza ingiustizia delle forze degli animali, grado che però spesso viene oltrepassato, particolarmente nel caso delle bestie da soma e dei cani da caccia. Contro questo abuso è specialmente rivolta, perciò, l'attività delle società protettrici degli animali. Neanche quel diritto si estende, a mio modo di vedere, alla vivisezione, specie degli animali superiori. Invece l'insetto non soffre per la sua morte neanche quanto l'uomo per la sua puntura. Gli Indù non si rendono conto di ciò.

È fuggita da lui la stoltezza con la quale la volontà di vivere, misconoscendo se stessa, gode qui, in un individuo, voluttà fuggevoli e illusorie, e in compenso soffre e stenta là, in un *altro*, e così infligge pena e soffre pena, non vedendo che essa, come Tieste, divora avidamente la propria carne, e poi qui geme per male immeritato e là pecca senza timore della nemesi, sempre e sempre solo perché misconosce se stessa nel fenomeno altrui e non scorge quindi l'eterna giustizia, imprigionata nel *principium individuationis*, ossia in genere in quel tipo di conoscenza che è dominato dal principio di ragione. Essere guarito da questa illusione e abbagliamento di Maja, e praticare opere d'amore, fa tutt'uno. Quest'ultima cosa è comunque sintomo immancabile di quel riconoscimento.

Il contrario del tormento di coscienza, la cui origine e il cui significato sono stati sopra spiegati, è *la buona coscienza*, la soddisfazione che sentiamo dopo ogni azione disinteressata. Essa scaturisce dal fatto che tale azione, quale risulta dal riconoscimento immediato della nostra essenza in sé anche nel fenomeno altrui, ci dà anche, d'altra parte, la conferma di questo riconoscimento, del riconoscimento che il nostro vero Io non esiste solo nella nostra persona, questo fenomeno isolato, ma anche in tutto ciò che vive. Per questo il cuore si sente allargato, come, per l'egoismo, contratto. Giacché come questo concentra il nostro interesse sul fenomeno particolare della propria individualità, e in ciò la conoscenza ci fa sempre vedere gli innumerevoli pericoli che minacciano in perpetuo questo fenomeno, per il che ansia e preoccupazione divengono il tono fondamentale del nostro stato d'animo; così il riconoscimento del fatto che tutto ciò che vive è la nostra stessa essenza in sé altrettanto della nostra persona, allarga il nostro interesse a tutto il vivente: per ciò il cuore si sente allargato. Dal così diminuito interesse per il proprio Io, l'ansiosa

preoccupazione per esso viene intaccata e limitata nella sua radice: donde la tranquilla, fiduciosa serenità che i sentimenti virtuosi e la buona coscienza dànno, e il più chiaro risaltare di essi ad ogni buona azione, confermando questa a noi stessi il fondamento di quello stato d'animo. L'egoista si sente circondato da fenomeni estranei e ostili ed ogni sua speranza riposa sul proprio bene. L'uomo buono vive in un mondo di fenomeni amici: il bene di ognuno di essi è anche il suo. Benché dunque la conoscenza del destino umano in genere non renda lieta la sua disposizione, il fatto di riconoscere costantemente la propria essenza in tutto ciò che vive gli dà nondimeno un certo equilibrio e perfino serenità d'animo. Giacché l'interesse allargato a innumerevoli fenomeni non può inquietare quanto quello concentrato su *uno solo*. I casi che toccano alla totalità degli individui si compensano, mentre quelli che accadono al singolo apportano felicità o infelicità.

Se dunque altri elencarono principi morali, che posero come precetti di virtù e leggi da seguirsi necessariamente, io invece, come ho già detto, non posso fare cose del genere, non avendo da prescrivere, alla volontà eternamente libera, né doveri né leggi; per contro, quel che nel complesso della mia trattazione è in certo senso corrispondente ed analogo a quell'impresa, è quella verità puramente teoretica, come mera esplicazione della quale anche l'insieme della mia esposizione può essere considerato, secondo cui cioè la volontà è l'«in sé» di ogni fenomeno, ma essa stessa, in quanto tale, è libera dalle forme del fenomeno e pertanto della pluralità: verità che io, in relazione all'agire, non so esprimere in modo più degno che con la già menzionata formula del *Veda*: *Tat twam asi!* (Questo sei tu!). Chi sa ripeterla a se stesso con chiara coscienza e ferma convinzione intima per ogni essere con cui venga in contatto, costui è appunto

perciò certo di ogni virtù e beatitudine ed è sulla via diritta che porta alla redenzione.

Ma prima che io passi oltre e mostri, come ultima cosa della mia esposizione, in che modo l'amore, come origine ed essenza del quale conosciamo il trapassamento del *principium individuationis*, conduca alla redenzione, cioè alla totale rinuncia alla volontà di vivere, ossia ad ogni volere, e anche come ad essa appunto conduca l'uomo un'altra via, meno dolce e tuttavia più frequente, dev'essere qui ancora espressa e illustrata una proposizione paradossale, non perché sia tale, bensì perché è vera ed è richiesta dalla compiutezza del pensiero che mi sono assunto di esporre. È questa: «Ogni amore (ἀγάπη, *caritas*) è compassione».

§ 67

Abbiamo visto come, dal trapassamento del *principium individuationis*, risulti nel grado minore la giustizia e nel maggiore la vera e propria bontà d'animo, che si presenta come puro, cioè disinteressato amore per gli altri. Dove poi diventa perfetto, questo pone l'individualità altrui e la sua sorte come perfettamente uguali alla propria: oltre non può mai andare, perché non esiste nessuna ragione per preferire alla propria l'individualità altrui. Ma ben può la maggioranza degli altri individui, di cui tutto il benessere o la vita sia in pericolo, prevalere sulla considerazione, da parte del singolo, del bene proprio. In tal caso il carattere giunto alla suprema bontà e compiuta nobiltà d'animo sacrificherà del tutto il suo bene e la sua vita per il bene di molti altri: così morì Codro, così Leonida, così Regolo, così Decio Mure, così Arnoldo di Winkelried, così muore ognuno che volontariamente e consapevolmente va incontro a morte certa per

i suoi o per la patria. In questo stadio si trova anche chiunque, per affermare ciò che ridonda a vantaggio e legittimamente appartiene a tutta quanta l'umanità, cioè verità universali, molto importanti, e per estirpare grandi errori, accetta volentieri dolore e morte: così morì Socrate, così Giordano Bruno, così molti eroi della verità trovarono la morte sul rogo, per le mani dei preti.

Ma in relazione al paradosso sopra espresso devo ormai ricordare che noi abbiamo in precedenza trovato che il dolore è essenziale alla vita nel suo complesso e da essa indivisibile, e che abbiamo visto come ogni desiderio nasca da un bisogno, da una mancanza, da un dolore, e che quindi ogni soddisfazione è solo un dolore tolto, non una felicità positiva apportata, che le gioie mentono bensì al desiderio, facendogli credere di essere esse un bene positivo, ma sono in verità solo di natura negativa, e rappresentano solo la fine di un male. Checché dunque bontà, amore e nobiltà d'animo facciano per gli altri, tutto è sempre e solo lenimento dei loro dolori, e quindi ciò che li può muovere a buone azioni e ad opere d'amore è sempre e solo la *conoscenza del dolore altrui*, comprensibile immediatamente dal proprio e a questo equiparato. Ma da ciò risulta che il puro amore (ἀγάπη, *caritas*) è per sua natura compassione, per grande o piccolo che sia poi, a seconda di ciascun desiderio insoddisfatto, il dolore che esso lenisce. Non esiteremo dunque, in diretto contrasto con Kant, che ogni cosa veramente buona e ogni virtù riconosce come tali solo quando scaturiscono dalla riflessione astratta, cioè dal concetto del dovere e dell'imperativo categorico, dichiarando che il sentir compassione è debolezza e nient'affatto una virtù, – non esiteremo a dire, in diretto contrasto con Kant: il mero concetto è per la genuina virtù altrettanto sterile che per la genuina arte: ogni vero e puro amore è compassione, e ogni amore che non è com-

passione è egoismo. Egoismo è l'ἔρως; compassione l'ἀγάπη. Mescolanze dell'uno e dell'altra hanno spesso luogo. Anche la genuina amicizia è sempre mescolanza di egoismo e compassione: il primo consiste nel piacere che si prova per la presenza dell'amico, la cui individualità corrisponde alla nostra, e costituisce quasi sempre la maggior parte dell'amicizia; la compassione appare nella sincera partecipazione che si prende al suo bene e male e nei sacrifici disinteressati che si fanno per lui. Anche Spinoza dice: *Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta* (*Eth.* III, *pr.* 27, *cor.* 3, *schol.*). Come conferma della nostra proposizione paradossale, si osservi che tono e parole della lingua e le carezze del puro amore coincidono in tutto col tono della compassione: e anche, di sfuggita, che in italiano compassione e puro amore vengono indicati con la stessa parola *pietà*.

Questo è anche il punto in cui bisogna parlare di una delle più notevoli particolarità della natura umana, il *pianto*, che, come il riso, appartiene alle manifestazioni che distinguono l'uomo dall'animale. Il pianto non è affatto senz'altro una manifestazione di dolore, giacché si piange solo per pochissimi dolori. A mio parere, anzi, non si piange mai immediatamente per il dolore che si sente, ma sempre e solo per il suo ripetersi nella riflessione. Si passa cioè dal dolore che si sente, anche quando è corporeo, a una mera rappresentazione di esso, e si trova poi il proprio stato tanto compassionevole che, se la vittima fosse un altro, si è convinti in modo saldo e sincero che lo si aiuterebbe, pieni di compassione e d'amore. Ora però noi stessi siamo oggetto della nostra stessa sincera compassione: con l'animo più soccorrevole siamo noi stessi i bisognosi d'aiuto, sentiamo che soffriamo più che non potremmo veder soffrire un altro, e in questa disposizione singolarmente intrecciata, in cui

il dolore immediatamente sentito ritorna alla percezione solo con un doppio giro, viene rappresentato come estraneo, compatito come tale e poi improvvisamente di nuovo percepito come immediatamente nostro, – la natura si procura sollievo con quella singolare convulsione corporea. Il *pianto* è pertanto *compassione di se stessi*, ossia pietà respinta al suo punto di partenza. È quindi condizionato dalla capacità di amare e di provare compassione e dalla fantasia; quindi non piangono facilmente né uomini dal cuore duro, né uomini privi di fantasia, e il pianto viene anzi sempre ritenuto segno di un certo grado di bontà del carattere, e disarma la collera, perché si sente che chi può ancora piangere deve anche essere necessariamente capace di amore, ossia di compassione per gli altri, appunto perché quest'ultima rientra, al modo descritto, in quella disposizione che porta a piangere. In tutto conforme all'esposta interpretazione è la descrizione che Petrarca, esprimendo il suo sentimento in modo ingenuo e vero, fa del nascere delle proprie lagrime:

I'vo pensando; e nel pensier m'assale
Una pietà sì forte di me stesso,
Che mi conduce spesso
Ad alto lagrimar, ch'i' non soleva.

Quanto detto è anche confermato dal fatto che i bambini che si sono fatti male si mettono per lo più a piangere solo quando li si compiange, quindi non per il dolore, bensì per la rappresentazione di esso. Quando noi siamo mossi al pianto da sofferenze non nostre ma altrui, ciò accade perché ci mettiamo in fantasia vivamente al posto di colui che soffre, o anche perché scorgiamo nel suo destino la sorte di tutta l'umanità e quindi soprattutto la nostra, e dunque con un ampio giro torniamo

sempre a piangere su noi stessi, a sentire compassione per noi stessi. Questo sembra essere anche il motivo principale del pianto generale, dunque naturale quando muore qualcuno. Non è la sua perdita, che il dolente piange: di tali egoistiche lagrime ci si vergognerebbe mentre a volte ci si vergogna di non piangere. Certo egli piange innanzi tutto la sorte del morto; ma piange anche quando, dopo lunghe, gravi e insanabili sofferenze, la morte era stata per lui una desiderabile liberazione. Principalmente quindi lo prende la compassione per la sorte di tutta quanta l'umanità, che è commessa alla finitezza, per la quale ogni vita per quanto strenua e spesso ricca di azioni deve spegnersi e divenire nulla. In questa sorte dell'umanità egli scorge comunque innanzi tutto la propria, e tanto più, quanto più il defunto gli era vicino, quindi più di tutto quando era suo padre. Anche quando per costui la vita, per età e malattia, era un tormento, ed era per il figlio, nell'impossibilità di far più nulla, un grave fardello, egli piange tuttavia a calde lagrime per la morte del padre: per la ragione indicata.*

§ 68

Dopo questa digressione sull'identità del puro amore con la compassione e sul fenomeno del pianto, come sintomo del rivolgersi della compassione alla propria individualità, riprendo il filo della nostra interpretazione del significato etico dell'agire, per mostrare ormai come dalla stessa sorgente, dalla quale scaturisce ogni bontà, amore, virtù e nobiltà d'animo, derivi da ultimo

* Ved. cap. 47 del secondo volume. È appena necessario ricordare che tutta l'etica presentata a grandi linee nei §§ 61-67 ha avuto più ampia e compiuta esposizione nella mia memoria per concorso sul fondamento della morale.

anche quella che io chiamo la negazione della volontà di vivere.

Come prima abbiamo visto odio e cattiveria condizionati dall'egoismo e questo riposare sull'essere la conoscenza prigioniera del *principium individuationis*, così abbiamo trovato, come origine ed essenza della giustizia, e poi, procedendo oltre, dell'amore e della nobiltà d'animo, fino ai gradi supremi, la penetrazione di quel *principium individuationis*, la quale soltanto, eliminando la differenza fra l'individualità propria e quella altrui, rende possibile e spiega la perfetta bontà d'animo, che va fino all'amore più disinteressato e al più magnanimo sacrificio di sé per gli altri.

Ora però, se questa penetrazione del *principium individuationis*, questa conoscenza immediata dell'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni, è presente in alto grado di chiarezza, mostrerà subito un influsso sulla volontà che va ancora più in là. Se cioè dinanzi agli occhi di un uomo quel velo di Maja, il *principium individuationis*, è tanto sollevato che egli non faccia più l'egoistica differenza tra la sua persona e quella altrui, e prenda invece tanta parte alle sofferenze degli altri individui quanta alle proprie, e pertanto sia non solo soccorrevole al massimo grado, ma addirittura pronto a sacrificare l'individuo che è, non appena se ne possano in tal modo salvare più altri; segue allora di per sé che un tale uomo, che riconosce in tutti gli esseri se stesso, il suo Io intimo e vero, dovrà anche considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far così proprio il dolore di tutto il mondo. Nessun dolore gli è più estraneo. Tutte le pene degli altri, che egli vede e che tanto raramente può lenire, tutte le pene di cui ha notizia indiretta, anzi che conosce solo come possibili, agiscono sul suo spirito come sue proprie. Non è più il mutevole bene e male della sua persona, ciò a cui egli guarda, come fa l'uomo ancora irretito nell'e-

goismo, bensì, poiché il suo sguardo trapassa il *principium individuationis*, tutto è per lui ugualmente vicino. Conosce il tutto, ne scruta l'essenza, e la trova presa in un perpetuo trapassare, in un futile aspirare, in un interno conflitto e costante dolore; vede, dovunque guardi, l'umanità sofferente e la sofferente animalità, e un mondo evanescente. Ma tutto ciò gli è ora così vicino, come solo all'egoista la propria persona. Come potrebbe dunque, con una tale conoscenza del mondo, affermare questa stessa vita con continui atti di volontà, ad essa in tal modo appunto sempre più strettamente allacciandosi, stringendola sempre più strettamente a sé? Se dunque colui che è ancora preso nel *principium individuationis*, nell'egoismo, conosce solo cose particolari e il loro rapporto con la propria persona, e quelle divengono poi *motivi* sempre rinnovati del suo volere, invece la sopra descritta conoscenza del tutto, dell'essenza delle cose in sé, diviene un *quietivo* di ogni e qualunque volere. La volontà si distoglie allora dalla vita: ha orrore dei suoi piaceri, in cui riconosce la sua affermazione. L'uomo perviene allo stato della volontaria rinuncia, della rassegnazione, della vera calma e assoluta assenza di volontà. Sebbene noialtri, che siamo ancora avvolti nel velo di Maja, ci avviciniamo a volte, nel nostro dolore pesantemente sentito o in quello altrui vivamente conosciuto, alla conoscenza della nullità e amarezza della vita, e vorremmo, con rinuncia totale e decisa per sempre, spezzare alle brame il loro pungolo, sbarrare l'accesso a ogni dolore, purificarci e santificarci; tosto l'illusione del fenomeno ci irretisce di nuovo, e i suoi motivi rimettono la volontà in movimento: non sappiamo staccarci. Gli allettamenti della speranza, la lusinga del presente, la dolcezza dei piaceri, il benessere che alla nostra persona tocca in mezzo allo strazio di un mondo sofferente, nel dominio del caso e dell'errore, ci ritrae a sé e rinsalda i legami. Perciò dice Gesù: «È più facile

che una gomena passi per la cruna di un ago, che non che un ricco entri nel regno di Dio».

Se paragoniamo la vita a un'orbita fatta di carboni ardenti, con alcuni punti freschi, orbita che noi dobbiamo incessantemente percorrere, colui che è avvolto nell'illusione è confortato dal punto fresco sul quale proprio allora si trova, o che vede vicino davanti a sé, e continua a percorrere l'orbita. Quegli invece che, trapassando il *principium individuationis*, conosce l'essenza delle cose in sé e pertanto il tutto, non è più sensibile a tale consolazione: si vede contemporaneamente in tutti i punti e viene fuori. La sua volontà si volge indietro, non afferma più la propria essenza rispecchiantesi nel fenomeno, ma la nega. Il fenomeno col quale ciò si palesa è il passaggio dalla virtù all'*ascesi*. Cioè a lui non basta più amare gli altri come se stesso e fare per loro altrettanto che per sé; nasce in lui un orrore dell'essenza, di cui il suo stesso fenomeno è espressione, della volontà di vivere, nocciolo ed essenza di questo mondo riconosciuto come pieno di strazio. Rinnega dunque quest'essenza manifestantesi in lui e già espressa dal suo corpo, e il suo agire smentisce ora il suo fenomeno, entra in aperto contrasto con esso. Essenzialmente null'altro che fenomeno di volontà, egli cessa di volere alcunché, si guarda dal congiungere la sua volontà ad alcunché, cerca di rafforzare in sé la massima indifferenza verso tutte le cose. Il suo corpo, sano e forte, esprime coi genitali l'istinto sessuale, ma egli nega la volontà e smentisce il corpo: non vuole nessuna soddisfazione sessuale, a nessun patto. Volontaria, perfetta castità è il primo passo nell'ascesi o negazione della volontà di vivere. Essa nega così l'affermazione della volontà che va oltre la vita individuale, dando in tal modo segno che, con la vita di questo corpo, si elimina anche la volontà, di cui esso è il fenomeno. La natura, sempre vera e ingenua, dice che, se questa massima diventasse uni-

versale, il genere umano si estinguerebbe; e dopo quello che è detto nel secondo libro sulla connessione di tutti i fenomeni della volontà, credo di poter assumere che, col fenomeno di volontà più alto, anche il più debole riflesso di esso, il mondo animale, verrebbe meno, come con la luce piena anche le penombre svaniscono. Con la totale eliminazione della conoscenza svanirebbe allora anche da sé nel nulla il resto del mondo, dato che senza soggetto non si dà oggetto. Potrei addirittura riferire a ciò un punto del *Veda*, dove è detto: «Come in questo mondo i figli affamati si stringono intorno alla madre, così tutti gli esseri aspettano il santo sacrificio» (*Asiatic Researches*, vol. 8°, Colebrooke, *On the Vedas*, l'estratto del *Sama-Veda*: si trova anche nei *Miscellaneous essays* del Colebrooke, vol. 1°, p. 88). Sacrificio significa rassegnazione in genere, e il resto della natura deve attendere la sua liberazione dall'uomo, che è in pari tempo sacerdote e vittima. Merita anzi di essere indicato come altamente notevole il fatto che questo pensiero è stato espresso anche dall'ammirevole e insondabilmente profondo Angelo Silesio, nel versetto intitolato «L'uomo porta tutto a Dio»; esso suona:

Uomo! tutto ti ama; intorno t'è gran ressa:
Tutto a te corre, per giungere a Dio.[1]

Ma un mistico ancora più grande, Meister Eckhart, i cui mirabili scritti sono infine divenuti ora accessibili grazie all'edizione di Franz Pfeiffer (1857), dice lo stesso, a p. 459, proprio nel senso qui esaminato «Io confermo ciò con Cristo, là dove dice: quando sarò sollevato dalla terra, solleverò con me tutte le cose (*Giov.* 12, 32). Così l'uomo buono deve elevare tutte le cose a Dio, loro

[1] *Mensch! alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange:*
Es läuft dir alles zu, dass es zu Gott gelange.

prima origine. Ciò ci confermano i dottori, insegnandoci che tutte le creature sono fatte per l'uomo. Ciò verificate in tutte le creature, che l'una creatura giova all'altra; alla mucca l'erba, al pesce l'acqua, all'uccello l'aria, all'animale il bosco. Così tutte le creature riescono di vantaggio all'uomo buono; l'uomo buono porta una creatura nell'altra a Dio». Egli vuol dire: per ciò, che l'uomo redime in se stesso e con se stesso anche gli animali, egli li utilizza in questa vita. E mi sembra persino che sia da interpretare in questo senso il difficile passo della Bibbia in *Romani*, 8, 21-24.

Anche nel buddhismo non mancano espressioni della cosa: per esempio quando Buddha, ancora come Bodhisattva, fa sellare il suo cavallo per l'ultima volta, cioè per fuggire dalla residenza paterna nel deserto, e gli recita il versetto: «Già da gran tempo esisti nella vita e nella morte; ma ora cesserai di portare e di trascinare. Solo questa volta ancora, o Kantakana, portami via di qui, e quando avrò adempiuto la legge (sarò divenuto Buddha), non mi dimenticherò di te» (*Foe Koue Ki*, trad. di Abel Rémusat, p. 233).

L'ascesi si rivela inoltre nella volontaria e intenzionale povertà, che non nasca solo *per accidens*, in quanto i beni vengono donati per mitigare sofferenze altrui, ma sia qui già scopo in sé, debba servire come continua mortificazione della volontà, affinché la soddisfazione dei desideri e la dolcezza del vivere non agitino ancora la volontà, per la quale la conoscenza di sé ha concepito orrore. Chi è arrivato a questo punto sente ancor sempre, come corpo animato, come concreta manifestazione di volontà, l'inclinazione al volere di ogni genere, ma la reprime intenzionalmente, costringendosi a non far niente di tutto ciò che ben vorrebbe, e invece a far tutto ciò che non vorrebbe, anche se ciò non ha altro scopo che quello appunto di servire alla mortificazione della

volontà. Poiché già egli nega la volontà che si manifesta nella sua persona, non si opporrà quando un altro farà lo stesso, cioè gli farà torto; perciò ogni dolore che gli giunga, per caso o per cattiveria altrui, dall'esterno, gli è benvenuto, ogni danno, ogni ingiuria, ogni offesa: egli li accoglie con letizia, come l'occasione per dare a se stesso la certezza di non affermare più la volontà e di abbracciare invece gioiosamente il partito di ogni nemico di quella manifestazione di volontà che è la sua persona. Sopporta dunque tali affronti e dolori con inesauribile pazienza e mitezza, ricambia, senza ostentazione, il male col bene, e tanto poco lascia che il fuoco della collera si risvegli più in lui quanto quello della brama. Come la volontà stessa, egli mortifica la forma visibile, l'oggettità di essa, il corpo: lo nutre scarsamente, affinché il suo rigoglioso fiorire e prosperare non ravvivi a nuovo e stimoli più fortemente anche la volontà, di cui è semplice espressione e specchio. Così si dà ai digiuni, anzi si dà alla macerazione e all'autoflagellazione, per sempre più spezzare ed uccidere, con le continue privazioni e sofferenze, la volontà, che egli conosce e aborrisce come la fonte della dolorosa esistenza propria e del mondo. Se viene infine la morte, che dissolve questo fenomeno di quella volontà la cui essenza era qui, per libera negazione di se stessa, già da gran tempo spenta, a parte il debole resto che appariva come animazione di questo corpo; essa è, come sospirata liberazione, altamente benvenuta e viene accolta gioiosamente. Con essa non finisce qui soltanto, come per gli altri, il fenomeno, bensì l'essenza stessa è soppressa, che qui aveva ancora una debole esistenza solo nel fenomeno e per il fenomeno:* un ultimo

* Questo pensiero è espresso con una bella similitudine nell'antichissima opera filosofica sanscrita *Sankhya Karika*: «Tuttavia l'anima rimane per un certo tempo rivestita del corpo, come la ruota del va-

fragile legame che ora si spezza anch'esso. Per colui che così finisce è insieme finito il mondo.

E ciò che io ho qui descritto con debole lingua e solo in termini generali, non è per caso una favola filosofica di mia invenzione e solo di oggi: no, è stata la vita invidiabile di molti santi e anime belle fra i cristiani, e ancor più fra gli Indù e i buddhisti, come anche tra altri compagni di fede. Per quanto diversi fossero i dogmi impressi nella loro ragione, l'intima e immediata conoscenza intuitiva, dalla quale soltanto può scaturire ogni virtù e santità, si espresse tuttavia nella stessa e identica maniera attraverso la condotta di vita. Giacché anche qui appare la grande differenza tra la conoscenza intuitiva e quella astratta, tanto importante in tutta la nostra trattazione e dappertutto operante, a cui si è finora badato troppo poco. C'è fra l'una e l'altra un abisso, oltre il quale, riguardo alla conoscenza dell'essenza del mondo, soltanto la filosofia conduce. Propriamente cioè ogni uomo è consapevole, intuitivamente, ossia *in concreto*, di tutte le verità filosofiche; ma portarle nel suo sapere astratto, nella riflessione, è affare del filosofo, che neanche deve o può fare altro.

Forse dunque per la prima volta l'essenza intima della santità, del rinnegamento di sé, della mortificazione della volontà individuale e dell'ascesi è stata qui espressa, in modo astratto e libero da ogni elemento mitico, come *negazione della volontà di vivere*, che sopravviene dopo che la compiuta conoscenza della propria essenza è divenuta per essa quietivo di ogni volere. Immediata-

saio, quando il vaso è terminato, continua ancora a girare per effetto della spinta prima ricevuta. Solo quando l'anima illuminata si separa dal corpo e per essa la natura viene meno, sopravviene la sua liberazione totale». Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindus: Miscellaneous Essays*, vol. I, p. 259. Similmente nella *Sankhya Karika*, a cura di Horace Wilson, § 67, p. 184.

mente invece l'hanno conosciuta ed espressa con l'azione tutti quei santi e asceti che, con pari conoscenza interiore, parlarono un linguaggio molto diverso, conformemente ai dogmi che avevano ormai accolti nella loro ragione, e per i quali un santo indiano, uno cristiano e uno lamaico, renderanno ciascuno, del proprio agire, diversissimo conto, ciò che però è per la cosa del tutto indifferente. Un santo può essere pieno della più assurda superstizione o può essere viceversa un filosofo: le due cose si equivalgono. Solo il suo agire prova che è santo: giacché esso procede, nel riguardo morale, non dalla conoscenza astratta, bensì dalla conoscenza immediata e appresa intuitivamente del mondo e della sua essenza, e solo per soddisfare la sua ragione viene da lui interpretato con qualche dogma. È quindi tanto poco necessario che il santo sia un filosofo, quanto che il filosofo sia un santo; così come non è necessario che un uomo perfettamente bello sia un grande scultore, o che un grande scultore sia anche un bell'uomo. In genere si fa al moralista una strana richiesta, quando si pretende che egli non raccomandi nessun'altra virtù se non quella che egli stesso possiede. Dare in concetti in modo astratto, generale e chiaro, tutta l'essenza del mondo, e deporla così, come immagine riflessa, in concetti di ragione che durino e siano sempre pronti: questo e nient'altro è la filosofia. Ricordo il passo di Bacone da Verulamio citato nel primo libro.

Ma anche solo astratta e universale e quindi fredda è appunto la descrizione che ho sopra data della negazione della volontà di vivere, ossia della condotta di un'anima bella, di un santo rassegnato, che faccia volontariamente penitenza. Come la conoscenza da cui origina la negazione della volontà è intuitiva e non astratta, così anche essa non trova espressione compiuta nei concetti astratti, ma solo nell'azione e nella condotta. Quindi per

comprendere più pienamente ciò che noi esprimiamo filosoficamente come negazione della volontà di vivere, bisogna prenderne gli esempi dall'esperienza e dalla realtà. Certo non li si incontrerà nell'esperienza quotidiana: *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*, dice eccellentemente Spinoza. Quindi, se da una sorte particolarmente benigna non si viene resi testimoni oculari, bisognerà accontentarsi delle biografie di tali uomini. La letteratura indiana è, come già vediamo dal poco che ne conosciamo attraverso le traduzioni, ricchissima di racconti della vita dei santi e dei penitenti, chiamati samani, saniassi ecc. Perfino la nota, sebbene nient'affatto lodevole in ogni riguardo, *Mythologie des Indous* di Madame de Polier contiene molti eccellenti esempi di questo genere (particolarmente nel capitolo 13° del secondo volume). Neanche tra i cristiani mancano esempi per illustrare la cosa. Si leggano le biografie, per lo più malamente scritte, di quelle persone che sono dette ora anime sante, ora pietisti, quietisti, pii visionari ecc. Raccolte di tali biografie furono fatte in diverse epoche, come la *Vita di anime sante* di Tersteegen, la *Storia dei rigenerati* di Reiz, e ai nostri giorni una raccolta di Kanne che, fra molte cose cattive, ne contiene anche parecchie buone, tra cui annovero specialmente la *Vita della beata Sturmin*. In modo tutto particolare va qui ricordata la vita di S. Francesco d'Assisi, questa vera personificazione dell'ascesi, e modello di tutti i frati questuanti. La sua vita, raccontata dal suo più giovane contemporaneo S. Bonaventura, celebre anche come filosofo scolastico, è stata recentemente ristampata: *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* (Soest, 1847), poco dopo che era apparsa in Francia una biografia del medesimo, accurata, esauriente e condotta su tutte le fonti: *Histoire de S. François d'Assise,* di Chavin de Mallan (1845). Come paralleli orientali di questi scritti mo-

nastici abbiamo il libro, degnissimo di esser letto, di Spence Hardy, *Eastern Monachism, an Account of the Order of Mendicants Founded by Gotama Budha* (1850). Esso ci mostra la stessa cosa sotto un'altra veste. Fra l'altro vi si vede come sia per essa indifferente il muovere da una religione teistica o da una atea. Ma soprattutto posso raccomandare, come esempio speciale e massimamente particolareggiato, e come opera che illustra a fatti i concetti da me enunciati, l'autobiografia di Madame de Guion. Conoscere questa bella e grande anima, il cui ricordo sempre mi riempie di venerazione, e rendere giustizia all'eccellenza dei suoi sentimenti, con indulgenza per la superstizione della sua mente, dev'essere, per ogni uomo bennato, gioioso allo stesso modo che quel libro avrà sempre, presso coloro che pensano volgarmente, cioè presso la maggioranza, cattiva reputazione, perché sempre e in ogni cosa ognuno può apprezzare soltanto quel che è in qualche modo analogo a lui e per cui ha una sia pur debole disposizione. Ciò vale, come nel campo intellettuale, così anche in quello etico. In un certo senso si potrebbe considerare come un esempio confacente persino la nota biografia francese di Spinoza, se cioè si usa, come chiave per essa, quella magnifica introduzione al suo molto insufficiente trattato *De emendatione intellectus*, brano che io posso insieme raccomandare come il mezzo più efficace a me noto per placare la tempesta delle passioni. Infine anche il grande Goethe, per greco che sia, non ha ritenuto indegno di sé il mostrarci nello specchio chiarificatore della poesia questo bellissimo lato dell'umanità, presentandoci in forma idealizzata, nelle *Confessioni di un'anima bella*, la vita della signorina Klettenberg, e dandone anche più tardi, nella sua autobiografia, notizia storica. Così pure ci ha narrato ben due volte la vita di S. Filippo Neri. La storia certo tacerà sempre, e non può che tacere, degli

uomini la cui condotta è la migliore e la sola illustrazione sufficiente di questo importantissimo punto della nostra trattazione. Giacché la materia della storia è del tutto diversa, anzi è opposta, ossia non è la negazione e la rinunzia alla volontà di vivere, ma appunto la sua affermazione e il suo estrinsecarsi in innumerevoli individui, in cui il suo dissidio con se stessa, sulla vetta suprema della sua oggettivazione, risalta con tutta chiarezza, e ci mette poi sotto gli occhi ora la superiorità dell'individuo in virtù della sua accortezza, ora il potere della folla in virtù della sua massa, ora la potenza del caso personificato in destino, e sempre la vanità e nullità di ogni aspirazione. Ma noi, che non seguiamo qui il filo dei fenomeni nel tempo, bensì cerchiamo, come filosofi, di indagare il significato etico delle azioni, assumendolo qui a criterio unico di ciò che per noi è significativo e importante; noi, nessun timore della sempre permanente maggioranza di voti della volgarità e dell'insulsaggine ci tratterrà certo dal proclamare che il fenomeno più grande, più importante e più significativo che il mondo possa mostrare, non è chi il mondo conquista, bensì chi il mondo supera, quindi in realtà nient'altro che la silenziosa e inosservata condotta di un uomo tale a cui si sia aperta quella conoscenza, per la quale egli rinunzia e nega la volontà di vivere che tutto riempie e in tutto germoglia e si agita, e la cui libertà si manifesta solo qui, in lui solo, sicché allora il suo agire diviene esattamente l'opposto di quello comune. Per il filosofo dunque, a questo riguardo, queste vite di santi, di uomini che rinnegano se stessi, per quanto siano per lo più scritte male, presentate anzi frammiste a superstizioni e assurdità, sono tuttavia, per il valore della materia, incomparabilmente più istruttive e importanti degli stessi Plutarco e Livio.

A una più approfondita e completa conoscenza di ciò

che noi, nell'astrattezza e generalità della nostra esposizione, chiamiamo negazione della volontà di vivere, contribuirà inoltre moltissimo l'esame dei precetti etici dati in questo senso da uomini che erano pieni di questo spirito, ed essi mostreranno in pari tempo quanto sia antica la nostra concezione, per nuova che ne sia l'espressione puramente filosofica. Più vicino ci sta il cristianesimo, la cui etica è tutta nello spirito suddetto, e conduce non solo ai più alti gradi della carità, ma anche alla rinunzia; quest'ultimo lato è già molto chiaro in germe negli scritti degli apostoli, ma viene sviluppato appieno ed espresso *explicite* solo più tardi. Dagli apostoli troviamo prescritto: amore del prossimo, equivalente all'amore di sé, beneficenza, amore e bene in cambio dell'odio, pazienza, mansuetudine, sopportazione di tutte le possibili offese senza resistenza, continenza nell'alimentazione per reprimere la concupiscenza, resistenza all'impulso sessuale, quando lo si può, assoluta. Vediamo qui già i primi gradi dell'ascesi, vera e propria negazione della volontà. Questa ultima espressione significa precisamente ciò che negli Evangeli viene chiamato rinnegamento di se stessi e accettazione della croce (*Matt.* 16, 24, 25; *Marco* 8, 34, 35; *Luca* 9, 23, 24; 14, 26, 27, 33). Questa corrente si sviluppò presto sempre più, dando origine ai penitenti, agli anacoreti e al monachesimo, origine che era in sé pura e santa, ma appunto perciò assolutamente disadatta alla maggior parte degli uomini, sicché ciò che se ne sviluppò poté essere soltanto ipocrisia e atrocità: giacché *abusus optimi pessimus*. Con l'ulteriore sviluppo del cristianesimo, vediamo poi quel germe ascetico dispiegarsi in piena fioritura negli scritti dei santi e mistici cristiani. Questi predicano, oltre al più puro amore, anche piena rassegnazione, volontaria, assoluta povertà, vera calma, perfetta indifferenza per tutte le cose terrene, il morire alla volontà individuale e la rinascita in Dio, totale oblio della propria persona e immersione nella contemplazione di Dio. Una

completa esposizione se ne trova nell'*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure* di Fénélon. Ma certo in nessun luogo lo spirito del cristianesimo in questo suo sviluppo è stato espresso con tanta perfezione e forza come negli scritti dei mistici tedeschi, dunque di Meister Eckhart, e nel libro a ragione famoso *La teologia tedesca.* Di questo Lutero dice, nella prefazione scritta per esso, di non aver appreso da nessun libro, la Bibbia e Agostino eccettuati, ciò che sia Dio, Cristo e l'uomo, più che appunto da questo, – il cui testo originale e scevro di falsificazioni abbiamo comunque avuto solo nell'anno 1851, nell'edizione di Stoccarda di Pfeiffer. I precetti e le dottrine in esso contenuti sono la trattazione più completa, scaturita da profonda convinzione intima, di ciò che io ho presentato come la negazione della volontà di vivere. Là dunque bisogna imparare e conoscerlo più da vicino, prima di sentenziarvi su con sicurezza giudaico-protestante. Scritta nello stesso eccellente spirito, sebbene non sia da stimare del tutto pari a quell'opera, è l'*Imitazione della povera vita di Cristo* di Tauler, insieme alla sua *Medulla animae.* A mio parere le dottrine di codesti puri mistici cristiani stanno a quelle del Nuovo Testamento come lo spirito sta al vino. Oppure: ciò che nel Nuovo Testamento ci diviene visibile come tra velo e nebbia, ci si fa incontro, nelle opere dei mistici, senza velo, in piena chiarezza e limpidezza. Infine si potrebbe anche considerare il Nuovo Testamento come la prima consacrazione e i mistici come la seconda – σμικρὰ καὶ μεγάλα μυστήρια.[1]

Ma poi ancor più sviluppata, più poliedricamente espressa e più vivacemente presentata di quel che poteva farsi nella chiesa cristiana e nel mondo occidentale, troviamo quella che abbiamo chiamata la negazione della volontà di vivere nelle antichissime opere della lingua

[1] Piccoli e grandi misteri. [*N.d.C.*]

sanscrita. Che quella importantissima concezione etica della vita potesse conseguire qui uno sviluppo ancor maggiore e un'espressione più decisa, è forse da attribuire principalmente al fatto che essa non veniva qui limitata da un elemento ad essa del tutto estraneo, qual è nel cristianesimo il dogma ebraico, al quale il sublime fondatore di quello dové necessariamente, in parte consapevolmente e in parte forse anche inconsapevolmente, conformarsi e adattarsi, sicché il cristianesimo risulta composto da due parti molto eterogenee, di cui vorrei dire a preferenza, anzi esclusivamente cristiana solo quella puramente etica, distinguendola dal preesistente dogmatismo giudaico. Se, come già molto spesso e specie nell'epoca attuale si è temuto, questa eccellente e salutifera religione dovesse un giorno decadere del tutto, io ne cercherei la ragione esclusivamente nel fatto che essa non consta di un elemento semplice, bensì di due elementi in origine eterogenei, venuti a congiungersi solo per il concorso delle circostanze, per il cui disgregamento, scaturente dalla loro spuria affinità e reazione al progredito spirito del tempo, sarebbe dovuto in tal caso seguirne lo scioglimento. Anche dopo quest'ultimo, tuttavia, la parte puramente etica rimarrebbe intatta, perché è indistruttibile. Ora nell'etica degli Indù, quale già ora, per quanto imperfetta sia ancora la nostra conoscenza della loro letteratura, la troviamo espressa con massima ricchezza e forza nei *Veda*, nei *Purana*, nelle opere dei poeti, nei miti, nelle leggende dei loro santi, nelle massime e nelle regole di vita,* vediamo che è prescritto: amore del prossimo con pieno rinnegamento di ogni amore di sé; l'amore in genere non

* Si veda per esempio *Oupnek'hat*, studio Anquetil du Perron, vol. 2, N° 138, 144, 145, 146. *Mythologie des Indous*, di Madame de Polier, vol. 2, cap. 13, 14, 15, 16, 17. *Asiatisches Magazin*, di Klaproth, nel primo volume: «Sulla religione di Fo»; *ibid. Bhaguat-Geeta* o «Dialoghi tra Kreeshna e Arjoon»; nel secondo volume: «Moha-Mudgava». Poi

limitato alla specie umana, ma abbracciante ogni vivente; carità spinta fino a donare il sudato guadagno della giornata; pazienza senza limiti verso tutti gli offensori; bene e amore in cambio di ogni male, per grave che sia; volontaria e gioiosa sopportazione di ogni affronto; astensione da ogni nutrimento animale; assoluta castità e rinunzia ad ogni voluttà per colui che aspira alla vera santità; lo spogliarsi di tutti i beni, abbandono di ogni domicilio, di tutti i familiari, profonda, assoluta solitudine, trascorsa in contemplazione silenziosa, con penitenza volontaria e terribile, lenta macerazione di sé, per la totale mortificazione della volontà, che giunga da ultimo fino alla morte volontaria per fame, o anche con l'andare incontro ai coccodrilli, o col precipitarsi dalla rupe sacra dell'Himalaja, col farsi seppellire vivi, o anche col gettarsi sotto le ruote dell'immane carro, recante in processione i simulacri degli dèi tra il canto, il giubilo e la danza delle bajadere. E questi precetti, la cui origine risale a più di quattro millenni fa, sono seguiti ancor oggi da alcuni fino alle estreme conseguenze, per degenerato che sia quel popolo in molte cose.* Ciò che tanto a lungo si è praticato in un popolo comprendente tanti milioni di uomini, sebbene imponga i più gravi sacrifici, non può essere un capriccio escogitato arbitrariamente, ma deve avere il suo fondamento nell'essenza dell'umanità. Ma a ciò si aggiunge che non ci si po-

Institutes of Hindu-Law, or the Ordinances of Menu, from the Sanskrit, by Wm. Jones, traduz. ted. di Hüttner (1797); in particolare i capitoli sesto e dodicesimo. Infine molti passi in *Asiatic Researches* (negli ultimi quarant'anni la letteratura indiana in Europa è tanto cresciuta che, se volessi ora completare questa nota della prima edizione, essa riempirebbe un paio di pagine).

* Nella processione dello Jaggernaut del giugno 1840 undici Indù si gettarono sotto il carro, morendo istantaneamente (lettera di un proprietario terriero dell'India Orientale, nel *Times* del 30 dicembre 1840).

trà mai meravigliare abbastanza dell'unanimità che si riscontra, quando si legge la vita di un penitente o santo cristiano e quella di uno indiano. Nonostante dogmi, costumi e ambienti diversissimi, l'aspirazione e la vita interiore dell'uno e dell'altro sono esattamente le stesse. Così anche nei precetti per entrambi: così, per esempio, Tauler parla dell'assoluta povertà che bisogna cercare e che consiste nel rinunciare e nel disfarsi appieno di ciò, da cui si potrebbe attingere qualche consolazione o soddisfazione terrena: manifestamente perché tutto ciò fornisce sempre nuovo nutrimento alla volontà, che si mira a spegnere del tutto; e come riscontro indiano vediamo che, nei precetti di Fo, al saniassi, che dev'essere privo di abitazione e di qualsiasi bene, si raccomanda alla fine ancora di non stendersi neanche troppo spesso sotto lo stesso albero, affinché neanche concepisca una qualunque predilezione o inclinazione per quell'albero. I mistici cristiani e i maestri della filosofia Vedanta s'incontrano anche nel trovare superflue, per colui che sia giunto alla perfezione, tutte le opere esteriori e le pratiche religiose. Tanta concordanza, in tempi e popoli tanto diversi, è una prova di fatto che qui non si esprime, come volentieri afferma l'insulsaggine ottimistica, una stravaganza e stoltezza dell'animo, bensì un lato essenziale della natura umana, che solo per la sua eccellenza si manifesta di rado.

Ho ormai indicato le fonti, in base alle quali si possono conoscere, direttamente e attingendoli alla vita, i fenomeni in cui si presenta la negazione della volontà di vivere. In un certo senso è questo il punto più importante di tutta la nostra trattazione; e tuttavia io l'ho esposto solo in termini affatto generali; giacché è meglio rimandare a quelli che parlano per esperienza diretta, che far gonfiare ancor più senza necessità questo libro con la fiacca ripetizione di quanto è da loro detto.

Aggiungerò solo poche altre cose, per descrivere in

generale il loro stato. Come sopra abbiamo visto il malvagio soffrire, per la violenza del suo volere, di un costante, divorante tormento intimo, e placare la rabbiosa sete della volontà individuale da ultimo, quando tutti gli oggetti del volere sono esauriti, con la vista delle pene altrui; così, per contro, colui che è giunto alla negazione della volontà di vivere, per quanto il suo stato, visto dall'esterno, sia povero, senza gioia e pieno di privazioni, è colmo di intima letizia e di vera pace celeste. Non è l'irrequieto empito vitale, la gioia esultante, che ha come condizione precedente o susseguente un forte dolore, quali formano la condotta dell'uomo amante della vita; ma è una pace imperturbabile, una calma profonda e intima serenità, uno stato a cui noi, quando ci viene messo sotto gli occhi o davanti all'immaginazione, non possiamo guardare senza il più grande desiderio, riconoscendolo subito come la sola cosa giusta, che vale infinitamente più di ogni altra, e per cui il nostro spirito migliore ci grida il grande *sapere aude*. Allora sentiamo bene che ogni appagamento dei nostri desideri strappato al mondo è solo come l'elemosina, che tiene oggi in vita il mendicante perché soffra di nuovo la fame domani; mentre la rassegnazione è come il podere ereditato: sottrae per sempre il possessore a tutte le preoccupazioni.

Dal terzo libro ricordiamo che il piacere estetico del bello consiste, per una gran parte, nel fatto che noi, entrando nello stato della pura contemplazione, sollevati per il momento da ogni volere, cioè da tutti i desideri e le preoccupazioni, ci sbarazziamo per così dire di noi stessi, non siamo più l'individuo che conosce per l'utilità del suo costante volere, il correlato della cosa particolare, per il quale gli oggetti divengono motivi, bensì l'eterno soggetto del conoscere, libero da volontà, il correlato dell'idea; e sappiamo che questi momenti in cui noi, liberati dal rabbioso empito della volontà, emergiamo

per così dire dal greve etere terrestre, sono i più beati che conosciamo. Da ciò possiamo ricavare quanto debba essere beata la vita di un uomo, la cui volontà sia acquietata non per attimi, come nel godimento del bello, bensì per sempre, anzi sia totalmente spenta, eccetto per quell'ultima morente scintilla che tiene in vita il corpo e che si estinguerà con esso. Un tale uomo, che, dopo molte aspre lotte contro la propria natura, ha infine riportato piena vittoria, sopravvive soltanto come puro essere conoscente, come limpido specchio del mondo. Niente più lo può impaurire, niente agitarlo, giacché tutti i mille fili del volere che ci tengono legati al mondo, e che come brama, paura, invidia, collera ci trascinano in qua e in là, con costante dolore, egli li ha recisi. Egli guarda ora indietro, tranquillo e sorridente, alle fantasmagorie di questo mondo, che potevano una volta agitare e angustiare anche il suo animo, ma che ora gli stanno davanti indifferenti come i pezzi degli scacchi a gioco finito, o come al mattino i costumi da mascherata smessi, le cui forme ci avevano stuzzicati e inquietati nella notte di carnevale. La vita e le sue forme gli fluttuano ancora davanti solo come un'apparizione fugace, come nel dormiveglia un lieve sogno mattutino, attraverso il quale già traspare la realtà, e che non può più ingannare: e come questo appunto quelle svaniscono infine, senza brusco trapasso. In base a queste considerazioni possiamo intendere in che senso la Guion, verso la fine della sua autobiografia, si esprima spesso così: «Tutto mi è indifferente: non *so* più volere; spesso non so se esisto o no». Mi sia inoltre consentito, per mostrare come, dopo lo spegnersi della volontà, la morte del corpo (il quale non è se non il fenomeno della volontà e, con la soppressione di essa, perde quindi ogni significato) non possa poi aver più niente di amaro e sia invece molto benvenuta, – riportare le stesse parole di questa santa penitente,

sebbene non siano formulate con eleganza: *Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même; parce que la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goûtera plus la seconde mort* (*Vie de Mad. de Guion*, vol. 2, p. 13).

Non dobbiamo comunque credere che, una volta che attraverso la conoscenza divenuta quietivo sia subentrata la negazione della volontà di vivere, essa poi non vacilli più e ci si possa riposare sopra come su di un bene acquisito. Al contrario, essa dev'essere conquistata sempre di nuovo, con perpetua lotta. Giacché, dato che il corpo è la volontà stessa, soltanto nella forma dell'oggettità, ossia come fenomeno nel mondo come rappresentazione; così, finché il corpo vive, esiste ancora, nella sua possibilità, tutta la volontà di vivere, e sempre essa aspira a passare nella realtà e ad ardere di nuovo con tutto il suo fuoco. Quindi, nella vita dei santi, troviamo la pace e beatitudine descritta solo come il fiore che cresce sul continuo superamento della volontà, e vediamo, come il suolo da cui germoglia, la costante lotta con la volontà di vivere; giacché nessuno sulla terra può aver pace durevole. Vediamo perciò che le storie della vita interiore dei santi sono piene di lotte spirituali, tentazioni e abbandoni da parte della grazia, ossia di quel tipo di conoscenza che, rendendo tutti i motivi inefficaci, placa, come quietivo generale, ogni volere, dà la pace più profonda e apre la porta della libertà. Perciò anche vediamo che coloro che sono ormai giunti alla negazione della volontà, si tengono su questa via con ogni sforzo, con rinunce d'ogni specie strappate a se stessi, con una dura vita di penitenza e con il ricercare quanto è a loro spiacevole: tutto per smorzare la volontà sempre rinascente. Di qui infine, cioè perché già conoscono il valore della liberazione,

la loro ansiosa preoccupazione per la conservazione del bene spirituale conquistato, i loro scrupoli per ogni innocente piacere o per ogni piccolo moto della loro vanità, che anche qui muore per ultima, essa, che di tutte le inclinazioni dell'uomo è la più indistruttibile, la più attiva e la più stolta. Con il termine di *ascesi*, da me già spesso usato, intendo, in senso più stretto, questo *deliberato* spezzare la volontà, con il rifiuto del piacevole e la ricerca dello spiacevole, con la vita di penitenza e la macerazione di sé spontaneamente scelte, a continua mortificazione della volontà.

Ma se è vero che la vediamo praticare da coloro che sono già giunti alla negazione della volontà, per mantenersi in essa, è anche vero che il dolore in genere, quale viene inflitto dal destino, è una seconda via (δεύτερος πλοῦς)* per arrivare a quella negazione; anzi, possiamo supporre che i più vi giungano solo per essa, e che sia il dolore che uno sente egli stesso, non quello meramente conosciuto, quello che produce più spesso la piena rassegnazione, frequentemente solo in prossimità della morte. Giacché solo a pochi basta per ciò la semplice conoscenza, la quale, trapassando il *principium individuationis*, produce innanzi tutto la più perfetta bontà d'animo e l'amore universale per gli uomini, e infine fa loro riconoscere tutti i dolori del mondo come i loro propri, per produrre la negazione della volontà. Anche per colui che si avvicina a questo punto, quasi sempre lo stato tollerabile della propria persona, la lusinga dell'attimo, l'allettamento della speranza e la soddisfazione della volontà, cioè degli appetiti, che sempre di nuovo si offre, sono un continuo ostacolo alla negazione della volontà e una continua seduzione alla sua rinnovata affermazione: per questo a tale riguardo si sono personificati

* Su δεύτερος πλοῦς v. Stob. *Floril.* vol. 2, p. 374.

tutti quegli allettamenti come diavoli. Per lo più la volontà dev'essere quindi spezzata dal più grande dolore personale, prima che subentri la sua autonegazione. Allora vediamo che l'uomo, dopo essere stato spinto, per tutti i gradi della crescente angoscia e nonostante la più accanita resistenza, sull'orlo della disperazione, ritorna improvvisamente in sé, conosce sé e il mondo, muta tutto il suo essere, si eleva su se stesso e su ogni dolore e, come da ciò purificato e santificato, in calma imperturbabile, beatitudine e sublimità, rinuncia di buon grado a tutto ciò che prima voleva col massimo ardore, e accetta gioiosamente la morte. È questo l'argenteo bagliore della negazione della volontà di vivere, cioè della redenzione, che si sprigiona improvvisamente dalla fiamma purificatrice del dolore. Anche quelli che erano molto cattivi, li vediamo a volte purificati fino a questo grado dai più profondi dolori: sono diventati altri e completamente trasformati. Neanche quindi le precedenti malefatte angustiano più ora la loro coscienza; tuttavia essi le scontano volentieri con la morte, e vedono di buon grado finire il fenomeno di quella volontà, che è ora per loro estranea e abominevole. Di questa negazione della volontà provocata da una grande infelicità e dalla disperazione di ogni salvezza, ci ha dato una rappresentazione cospicua e perspicua, come non ne conosco un'altra nella poesia, il grande Goethe nel suo immortale capolavoro, il *Faust*, nella dolorosa storia di Margherita. È questa un perfetto esempio della seconda via che conduce alla negazione della volontà, non, come la prima, attraverso la semplice conoscenza del dolore di tutto un mondo, che ci si appropria volontariamente, bensì attraverso il dolore personalmente sentito, proprio, esorbitante. Moltissime tragedie conducono bensì da ultimo il loro eroe, che impetuosamente vuole, a questo punto della rassegnazione totale, dove poi si spengono di soli-

to contemporaneamente la volontà di vivere e il suo fenomeno; ma nessuna rappresentazione a me nota mette sotto gli occhi l'essenziale di quella trasformazione in modo tanto chiaro e puro da ogni accessorio, come quella ricordata del *Faust*.

Nella vita reale vediamo assai spesso trasformati in questo modo quegli infelici, che devono vuotare il più amaro calice del dolore, andando essi incontro in piena lucidità di spirito, e dopo che è stata loro tolta completamente ogni speranza, a una morte ignominiosa, violenta e spesso atroce sul patibolo. Non dobbiamo invero pensare che tra il loro carattere e quello della maggior parte degli uomini vi sia una differenza così grande come il loro destino farebbe credere, ma dobbiamo attribuire quest'ultimo in massima parte alle circostanze; essi sono tuttavia colpevoli e in grado considerevole cattivi. Ma ora vediamo molti di essi, dopo che la speranza si è spenta del tutto, trasformati nella maniera suddetta. Mostrano ora una reale bontà e purezza d'animo, un vero aborrimento per ogni azione che sia anche solo minimamente cattiva o priva di carità; perdonano ai loro nemici, fossero pure persone per le quali essi hanno sofferto innocentemente, e ciò non solo a parole e magari per ipocrita paura dei giudici dell'inferno, bensì realmente e con intima serietà, né vogliono alcuna vendetta. Anzi, il loro soffrire e morire finisce col diventar loro caro, giacché è subentrata la negazione della volontà di vivere; spesso respingono l'offerta salvezza e muoiono volentieri, tranquillamente, beatamente. Nell'eccesso di dolore si è loro rivelato l'ultimo segreto della vita, che cioè il male e la cattiveria, il dolore e l'odio, il tormentato e il tormentatore, per quanto diversi appaiano alla conoscenza conforme al principio di ragione, sono in sé *tutt'uno*, manifestazione di quell'unica volontà di vivere che oggettiva il suo dissidio con se stessa mediante il

principium individuationis; hanno imparato a conoscere pienamente entrambi i lati, la cattiveria e il male, e vedendone infine l'identità, respingono ora entrambi contemporaneamente, rinnegano la volontà di vivere. Con quali miti e dogmi diano poi conto alla loro ragione di questa conoscenza intuitiva e diretta e della loro trasformazione, è, come s'è detto, affatto indifferente.

Testimone di un mutamento dell'animo di questo genere fu, senza dubbio, Matthias Claudius, quando scrisse il singolare saggio che si trova nel *Wandsbecker Bote* (P. I, p. 115) sotto il titolo: «Storia della conversione di +++» e finisce nel modo seguente: «Il modo di pensare dell'uomo può passare da un punto della periferia a quello opposto, e ritornare poi al punto precedente, se le circostanze gli tracciano la traiettoria in tal senso. E questi mutamenti non sono appunto nell'uomo qualcosa di grande e d'interessante. Mentre quel *mutamento singolare, cattolico, trascendentale*, per cui tutto il circolo viene irrimediabilmente lacerato e tutte le leggi della psicologia divengono vane e vuote, in cui l'abito gli è tirato via dalla pelle o almeno gli è rovesciato, e all'uomo cadono come delle bende dagli occhi, è una cosa tale che chiunque sia in qualche modo consapevole del respiro nel suo naso, lascia padre e madre, se appena può sentirne e sperimentarne qualcosa di sicuro».

La prossimità della morte e la perdita della speranza non sono del resto assolutamente necessarie per una tale purificazione attraverso la sofferenza. Anche senza di esse il riconoscimento della contraddizione della volontà di vivere con se stessa può, per una grande sventura e dolore, imporsi con forza e far scorgere la nullità di ogni nostra aspirazione. Perciò spesso si videro uomini che avevano condotto una vita agitatissima nel tumulto delle passioni, re, eroi, cavalieri di ventura, mutare improvvisamente, darsi alla rassegnazione e alla peniten-

za, farsi eremiti e monaci. Sono da comprendersi fra questi casi tutte le vere storie di conversioni, come ad esempio quella di Raimondo Lullo, il quale, chiamato infine da una bella a cui aveva fatto lungamente la corte, in camera sua, si vedeva vicino al compimento di tutti i desideri, quand'ella, aprendosi il corpetto, gli mostrò il seno divorato nel modo più orribile dal cancro. Da questo momento in poi, come se avesse visto l'inferno, egli si convertì, lasciò la corte del re di Majorca e si ritirò nel deserto a far penitenza.* Molto simile alla storia di questa conversione è quella dell'abate Rancé, che ho in breve narrato nel capitolo 48° del secondo volume. Se consideriamo che in entrambe ne fu motivo il passaggio dal piacere agli orrori della vita, troviamo in ciò una spiegazione del fatto sorprendente che la nazione d'Europa più amante della vita, più allegra, più sensuale e frivola, dunque la Francia, sia quella in cui è sorto l'ordine monastico di gran lunga più severo, cioè quello dei trappisti, il quale, restaurato dopo la sua decadenza da Rancé, nonostante rivoluzioni, mutamenti ecclesiastici e incredulità sopravvenuta, si è conservato fino al giorno d'oggi nella sua purezza e terribile severità.

Tuttavia può anche darsi che una conoscenza della suddetta specie della natura della nostra esistenza si allontani di nuovo insieme al suo motivo, e che risorga la volontà di vivere, e con essa il carattere di prima. Così vediamo il passionale Benvenuto Cellini trasformarsi in tal guisa una volta essendo in carcere e un'altra volta per una grave malattia, per ricadere poi, a dolore scomparso, nel vecchio stato. Comunque la negazione della volontà non è affatto prodotta dal dolore con la necessità con cui l'effetto è prodotto dalla causa: la volontà rimane libera. Giacché proprio questo è l'unico

* *Bruckeri hist. philos.*, *tomi* IV, *pars.* I, *p.* 10.

punto in cui la sua libertà entra direttamente nel fenomeno; di qui la meraviglia espressa con tanta forza da Asmus[1] per la «mutazione trascendentale». Per ogni dolore si può pensare una volontà ad esso superiore in intensità e pertanto incoercibile. Perciò Platone narra nel *Fedone* di persone che fino all'istante della loro esecuzione banchettano, bevono e godono Afrodite, affermando la vita fin nella morte. Shakespeare ci mette sotto gli occhi, nella figura del Cardinale Beaufort,* la fine terribile di uno scellerato, che muore pieno di disperazione, in quanto nessuna sofferenza e neanche la morte possono spezzarne la volontà, violenta fino all'estrema malvagità.

Quanto più forte è la volontà, tanto più stridente è il manifestarsi del suo conflitto, e tanto più grande è quindi il dolore. Un mondo che fosse espressione di una volontà di vivere incomparabilmente più forte di quella presente, sciorinerebbe dolori di tanto più grandi: sarebbe dunque un *inferno*.

Poiché ogni sofferenza, essendo una mortificazione e un invito alla rassegnazione, ha in potenza una forza santificante, è da spiegare con ciò che grande sventura, profondi dolori ispirino già in sé un certo rispetto. Ma davvero degno di rispetto il sofferente diviene per noi solo quando, abbracciando con lo sguardo il corso della sua vita come una catena di sofferenze, o piangendo qualche grande e insanabile dolore, non bada in realtà alla concatenazione delle circostanze che appunto precipitarono la sua vita nell'afflizione e non si ferma a quella grande sventura particolare che colpì lui: – giacché fin qui la sua conoscenza segue ancora il principio

[1] Il nome col quale il poeta Matthias Claudius (1740-1815) si presenta nella sua opera *Wandsbecker Bote* (Il messaggero di Wandsbeck). [*N.d.C.*]

* *Henry VI, Part.* 2, *Act* 3, *Sc.* 3.

di ragione e non si distacca dal singolo fenomeno; egli vuole ancor sempre la vita, soltanto non alle condizioni per lui prodottesi; – egli ci appare realmente degno di rispetto solo quando il suo sguardo si è elevato dal particolare all'universale, quando considera il dolore proprio solo come un esempio del tutto e, divenendo egli sotto l'aspetto etico geniale, *un* caso vale per lui per migliaia di altri, sicché poi l'insieme della vita, riguardato come dolore essenziale, lo porta alla rassegnazione. Perciò è degna di rispetto la principessa del *Torquato Tasso* di Goethe, quando si sfoga a narrare come la sua vita e quella dei suoi fosse stata sempre triste e senza gioia, tenendo nel dir ciò lo sguardo fisso all'universale.

Un carattere molto nobile, noi ce lo immaginiamo sempre con una certa patina di muta tristezza, che è tutt'altro che un fastidio per le continue contrarietà quotidiane (questo sarebbe un tratto ignobile e farebbe temere un animo cattivo), essendo invece una coscienza, scaturita dalla conoscenza, della nullità di tutti i beni e del dolore di ogni vita, non della propria soltanto. Tuttavia tale conoscenza può essere suscitata solo da sofferenze personalmente patite e specialmente da un unico grande dolore, come nel caso del Petrarca, che un unico, inappagabile desiderio portò a quella rassegnata mestizia per tutta la vita, che ci parla in modo così toccante nelle sue opere, giacché la Dafne che inseguiva doveva sfuggirgli dalle mani, per lasciarvi, in suo luogo, l'alloro immortale. Quando, per un tale grande e irrevocabile rifiuto del destino, la volontà è in certo grado spezzata, non si vuole nel resto quasi nulla più, e il carattere appare dolce, triste, nobile, rassegnato. Quando infine l'afflizione non ha più un oggetto determinato, ma si diffonde sull'insieme della vita, allora diviene in certo senso un rientrare in sé, un ritrarsi, un graduale svanire della volontà, la cui parte visibile, il corpo, essa mina pian pia-

no, ma nell'intimo, per il che l'uomo avverte un certo scioglimento dei suoi legami, un dolce presentimento della morte che si annuncia come dissolvimento del corpo e della volontà insieme. Quindi quest'afflizione è accompagnata da una segreta gioia, che è quella, come credo, che il più melanconico di tutti i popoli ha chiamato *the joy of grief*. Ma proprio qui si trova anche lo scoglio della *sensibilità*, tanto nella vita stessa quanto nella sua rappresentazione in poesia; se cioè sempre ci si duole e sempre ci si lamenta, senza elevarsi alla rassegnazione e senza rincuorarsi, si perdono insieme terra e cielo, conservando solo un'acquosa sentimentalità. Solo in quanto il dolore assuma la forma della pura e semplice conoscenza e questa produca poi, come *quietivo della volontà*, vera rassegnazione, esso è la via che conduce alla redenzione e pertanto degno di venerazione. Sotto quest'aspetto noi sentiamo, alla vista di ogni persona che sia molto infelice, un certo rispetto, che è affine a quello che ci fanno sentire la virtù e la nobiltà d'animo, e in pari tempo il nostro stato felice ci appare inoltre come un rimprovero. Non possiamo fare a meno di ritenere ogni dolore, tanto quello da noi sentito quanto quello altrui, almeno un possibile avvicinamento alla virtù e alla santità, e i piaceri e l'appagamento terreno invece l'allontanamento da esse. Ciò giunge al punto che ogni uomo che sopporti un grande dolore fisico o un grave dolore morale, anzi perfino ognuno che, col volto in sudore e con visibile sfinimento, esegua soltanto un lavoro fisico richiedente il massimo sforzo, e tutto ciò faccia con pazienza e senza brontolare; ciò giunge al punto, dico, che ogni uomo simile, quando lo consideriamo con profonda attenzione, ci appare quasi un malato che si sottopone a una cura dolorosa, ma che sopporta volentieri e addirittura con soddisfazione il dolore da essa causato, sapendo che quanto più soffre tanto più anche

la causa del male viene distrutta, e che quindi il dolore presente è la misura della sua guarigione.

Da tutto quel che s'è detto finora segue che la negazione della volontà di vivere, che è ciò che si chiama rassegnazione totale o santità, scaturisce sempre dal quietivo della volontà che è la conoscenza del suo interno conflitto e della sua essenziale nullità, quali si esprimono nel dolore di ogni vivente. La differenza, che noi abbiamo rappresentato come quella tra due vie, sta nel fatto che questa conoscenza sia provocata dal dolore semplicemente e puramente *conosciuto*, per libera appropriazione mediante il superamento del *principium individuationis*, oppure dal dolore direttamente e personalmente *sentito*. Vera salvezza, liberazione dalla vita e dal dolore non è pensabile senza una totale negazione della volontà. Prima di giungere a questo punto, ognuno non è nient'altro che questa stessa volontà, il cui fenomeno è un'esistenza evanescente, un aspirare sempre nullo, continuamente frustrato, e il mondo rappresentato pieno di dolore, a cui tutti appartengono irrevocabilmente allo stesso modo. Giacché abbiamo sopra visto che per la volontà di vivere la vita è sempre certa, e che la sua unica forma reale è il presente, a cui quelli non sfuggono mai, comunque nascita e morte giostrino nel fenomeno. Il mito indiano esprime ciò dicendo: «rinascono». La grande differenza etica dei caratteri ha il significato che il cattivo è infinitamente lungi dal pervenire alla conoscenza dalla quale scaturisce la negazione della volontà, e quindi è in verità *realmente* abbandonato a tutti i tormenti che nella vita appaiono come *possibili*, in quanto anche lo stato felice eventualmente presente della sua persona è solo un'apparenza e un abbagliamento della Maja, reso possibile dal *principium individuationis*, è il sogno felice del mendicante. Le sofferenze che egli, nella violenza e nella furia del suo empito di volontà, arreca agli al-

tri, sono la misura dei dolori, l'esperienza dei quali non potrà spezzare la sua volontà e condurre alla negazione finale. Per contro, ogni vero e puro amore, anzi perfino ogni libero sentimento della giustizia, deriva già dal superamento del *principium individuationis*, che, quando si manifesta in tutta la sua forza, produce la completa santificazione e redenzione, il cui fenomeno è lo stato sopra descritto di rassegnazione, la pace imperturbabile che lo accompagna e la massima letizia nella morte.*

§ 69

Dalla negazione della volontà di vivere, della quale abbiamo ormai, entro i limiti della nostra trattazione particolare, parlato sufficientemente, e che costituisce l'unico atto della sua libertà che penetri nel fenomeno ed è quindi, come Asmus la chiama, la mutazione trascendentale, nulla si distingue più della reale soppressione del proprio fenomeno individuale, il *suicidio*. Lungi dall'essere negazione della volontà, quest'ultimo è un fenomeno di forte affermazione di essa. Giacché la negazione ha la sua essenza nell'aborrimento non dei dolori della vita, bensì dei godimenti di essa. Il suicida vuole la vita ed è solo insoddisfatto delle condizioni in cui essa gli è toccata. Quindi non rinuncia affatto alla volontà di vivere, ma solo alla vita, quando distrugge il fenomeno individuale. Vuole la vita, vuole l'esistenza e l'affermazione incontrastata del corpo; ma l'intreccio delle circostanze non permette ciò, e nasce in lui grande dolore. La volontà di vivere si trova in questo fenomeno singolo tanto impedita da non poter dispiegare le sue aspirazioni. Si decide quindi in conformità della propria essenza in sé,

* Ved. cap. 48 del secondo volume.

che si trova fuori delle forme del principio di ragione, e per cui quindi ogni fenomeno singolo è indifferente, rimanendo essa stessa intangibile da ogni nascere e perire ed essendo l'intima vita di tutte le cose. Giacché quella stessa salda certezza interiore, che fa sì che noi tutti viviamo senza un costante orrore della morte, la certezza cioè che alla volontà non potrà mai venire a mancare il suo fenomeno, sorregge anche l'azione nel suicidio. La volontà di vivere si manifesta quindi in questo suicidarsi (Shiva) altrettanto che nel piacere della propria conservazione (Visnù) e nella voluttà della generazione (Brahma). È questo l'intimo significato dell'*unità della Trimurti*, che è completa in ogni uomo, benché alzi nel tempo ora l'una ora l'altra delle sue tre teste. Come la cosa particolare sta all'idea, così il suicidio sta alla negazione della volontà: il suicida nega solo l'individuo, non la specie. Abbiamo già visto sopra che, poiché la volontà di vivere ha la vita sempre assicurata, e in questa il dolore è essenziale, il suicidio, la distruzione volontaria di un fenomeno individuale, in cui la cosa in sé permane indisturbata, come l'arcobaleno rimane fermo, per quanto rapidamente cambino le gocce che sono per attimi sue portatrici, è un'azione assolutamente vana e stolida. Ma esso è inoltre il capolavoro della Maja, come la più clamorosa espressione della contraddizione della volontà di vivere con se stessa. Come abbiamo già conosciuto questa contraddizione nei fenomeni infimi della volontà, nella lotta costante di tutte le manifestazioni delle forze naturali e di tutti gli individui organici per la materia, il tempo e lo spazio, e come abbiamo visto questo conflitto manifestarsi sempre più, nei crescenti gradi di oggettivazione della volontà, con terribile chiarezza; così esso raggiunge infine, nel grado massimo, che è l'idea dell'uomo, questo vertice, in cui non solo gli individui che rappresentano la stessa idea si annientano tra loro, ma addirittura lo stes-

so individuo dichiara guerra a se stesso, e la violenza con cui vuole la vita e fa impeto contro l'impedimento di essa, il dolore, lo spinge a distruggere se stesso, sicché la volontà individuale sopprime, con un atto di volontà, il corpo, che è solo la sua manifestazione visibile, prima che il dolore spezzi la volontà. Appunto perché il suicida non può cessare di volere, cessa di vivere, e la volontà si afferma qui proprio con la soppressione del suo fenomeno, non potendo più affermarsi altrimenti. Ma poiché appunto il dolore a cui così si sottrae era ciò che, come mortificazione della volontà, avrebbe potuto condurlo alla negazione di se stesso e alla redenzione, sotto questo aspetto il suicida è come un malato che non permette che si compia, dopo che sia incominciata, un'operazione dolorosa che potrebbe guarirlo radicalmente, e preferisce invece tenersi la malattia. Il dolore si avvicina e dischiude come tale la possibilità di negare la volontà, ma egli lo respinge da sé, distruggendo il fenomeno della volontà, il corpo, affinché la volontà rimanga intatta. È questa la ragione per cui quasi tutte le etiche, tanto filosofiche che religiose, condannano il suicidio, benché esse stesse non sappiano addurre a sostegno della loro condanna se non strane ragioni sofistiche. Ma se mai un uomo si è trattenuto dal suicidio per un impulso puramente morale, il senso intimo di questo superamento di sé (di qualunque concetto la sua ragione lo abbia rivestito) è stato questo: «Non voglio sottrarmi al dolore, affinché esso possa contribuire a sopprimere la volontà di vivere, il cui fenomeno è così miserando, rafforzando la conoscenza che già mi si va ora dischiudendo della vera essenza del mondo, in modo che essa diventi il quietivo finale della mia volontà e mi redima per sempre».

È noto che di tanto in tanto si danno sempre di nuovo casi in cui il suicidio si estende ai figli: il padre uccide i figli che adora, e poi se stesso. Se riflettiamo che co-

scienza, religione e tutti i concetti ricevuti gli fanno vedere nell'omicidio il delitto più grave, e che egli tuttavia lo commette nell'ora della propria morte, e senza poter avere in ciò un qualsiasi motivo egoistico, l'atto si può spiegare allora solo in base al fatto che qui la volontà dell'individuo si riconosce direttamente nei figli, tuttavia presa nell'illusione che scambia il fenomeno con l'essere in sé, e quindi, profondamente commossa dalla coscienza della miseria di ogni vita, crede ora di sopprimere col fenomeno l'essenza stessa, e vuole dunque salvare dall'esistenza e dal suo strazio sé e i figli, in cui vede direttamente rivivere se stesso. Un errore affatto analogo a questo sarebbe quello di credere di poter raggiungere lo stesso effetto che si ottiene con la castità volontaria frustrando i fini della natura nella fecondazione o addirittura procurando, in considerazione delle immancabili sofferenze della vita, la morte del neonato, invece di far di tutto per assicurare la vita a chiunque prema per entrarvi. Giacché, quando esiste la volontà di vivere, nessuna forza può spezzarla, come unica essenza metafisica o cosa in sé, ma può soltanto distruggerne il fenomeno in questo luogo e in questo tempo. Essa stessa non può essere soppressa da niente altro che la *conoscenza*. Quindi l'unica via di salvezza è questa, che la volontà si manifesti in maniera incontrastata, per poter *conoscere* in questo manifestarsi la sua propria essenza. Solo in seguito a questa conoscenza la volontà può sopprimere se stessa, ponendo fine con ciò anche al dolore che è inseparabile dal suo manifestarsi, ma ciò non è possibile con la violenza fisica, come la distruzione del seme o l'uccisione del neonato o il suicidio. La natura porta appunto la volontà alla luce, perché solo alla luce essa può trovare la sua redenzione. Quindi bisogna in tutti i modi promuovere i fini della natura, non appena la volontà di vivere, che ne è l'intima essenza, si sia decisa.

Del tutto diversa dal suicidio ordinario sembra essere una particolare specie di esso, che tuttavia non è stata forse ancora abbastanza acclarata. Si tratta della morte per inedia, scelta volontariamente al massimo grado dell'ascesi, il cui apparire è stato tuttavia sempre accompagnato da molta esaltazione religiosa e addirittura superstizione, e da esse reso oscuro. Sembra comunque che la totale negazione della volontà possa raggiungere il grado in cui la stessa volontà necessaria per mantenere la vegetazione del corpo mediante l'assunzione di nutrimento viene meno. Questa specie di suicidio è lungi dal nascere dalla volontà di vivere: un tale asceta pienamente rassegnato cessa di vivere soltanto per il fatto di avere in tutto e per tutto cessato di volere. Una forma di morte diversa da quella per inedia non è qui pensabile (a meno che origini da una superstizione particolare); perché l'intenzione di accorciare il tormento sarebbe in realtà già un grado di affermazione della volontà. I dogmi che riempiono la ragione di un tal penitente gli fanno allora balenare l'illusione che un essere di natura superiore gli abbia comandato il digiuno, a cui è spinto da un intimo impulso. Esempi non recenti di ciò si possono trovare nella «Breslauer Sammlung von Natur-und Medizin-Geschichten», settembre 1719, p. 363 sgg.; in *Nouvelles de la république des lettres*, di Bayle, febbraio 1685, p. 189 sgg.; in *Sulla solitudine* di Zimmermann, vol. I, p. 182; nella *Histoire de l'académie des sciences* del 1764, in una relazione di Houttuyn; essa è riprodotta nella «Sammlung für praktische Aerzte», vol. I, p. 69. Relazioni posteriori si trovano nel «Journal für praktische Heilkunde» di Hufeland, vol. X, p. 181, e vol. XLVIII, p. 95; anche nella «Zeitschrift für psychische Aerzte» di Nasse, 1819, fasc. III», p. 460; in «Edimburgh medical and surgical Journal», 1809, vol. V, p. 319. Nel 1833 tutti i giornali annunziarono che lo storico inglese dott. Lingard, in gennaio, a

Dover, si era volontariamente lasciato morire di fame; secondo notizie successive non si trattava di lui, ma di un suo parente. Comunque in queste notizie le persone vengono per lo più presentate come pazze, e non si può più accertare fino a che punto ciò fosse vero. Ma voglio qui riferire una recente notizia di questa specie, foss'anche solo per la più sicura conservazione di uno dei rari esempi del sorprendente e straordinario fenomeno qui toccato della natura umana, il quale in apparenza almeno rientra tra i fatti tra cui vorrei annoverarlo, e che al di fuori di essi sarebbe difficilmente spiegabile. La suddetta recente notizia si trova nel «Nürnberger Korrespondent» del 29 luglio 1813, redatta nei seguenti termini:

«Da Berna si annuncia che presso Thurnen, in un fitto bosco, è stata scoperta una piccola capanna, e in essa un cadavere maschile giacente in putrefazione da già circa un mese, in abiti che non contribuiscono molto a chiarire la condizione del loro possessore. Due camicie assai fini gli stavano accanto. L'oggetto più importante è una Bibbia, con fogli bianchi intercalati, che sono scritti in parte dal defunto. Egli vi ha segnato il giorno della sua partenza da casa (ma il luogo d'origine non è nominato), poi dice che è stato spinto dallo Spirito di Dio in un deserto, per pregare e digiunare; che in viaggio ha digiunato già per sette giorni, e che poi ha mangiato di nuovo; che quindi, nel suo eremitaggio, ha già ricominciato a digiunare, per tanti giorni. Ogni giorno viene poi indicato con un trattino, e ve ne sono cinque, trascorsi i quali il pellegrino è presumibilmente morto. Si è trovata anche una lettera a un pastore circa una predica che il defunto aveva da lui udita; ma anche qui manca l'indirizzo». Tra questa morte volontaria provocata dall'estremo dell'ascesi e la morte volontaria normale provocata dalla disperazione possono esservi molteplici gradi intermedi e mescolanze, il che è in verità difficile da spie-

gare; ma l'animo umano ha profondità, oscurità e grovigli, rischiarare e districare i quali è cosa di estrema difficoltà.

§ 70

Si potrebbe forse ritenere tutta la nostra esposizione, ormai terminata, di ciò che io chiamo la negazione della volontà, inconciliabile con quanto era stato in precedenza detto della necessità che appartiene alla motivazione altrettanto che ad ogni altra forma del principio di ragione, e per la quale i motivi, come tutte le cause, sono soltanto cause occasionali, sul filo delle quali il carattere dispiega qui la sua essenza, rivelandolo con la necessità di una legge naturale, ragion per cui abbiamo ivi negato senz'altro la libertà come *liberum arbitrium indifferentiae*. Ma lungi dal rinnegare qui ciò, io lo richiamo alla memoria. In verità la libertà vera e propria, cioè l'indipendenza dal principio di ragione, spetta solo alla volontà come cosa in sé, non al suo fenomeno, la cui forma essenziale è sempre il principio di ragione, l'elemento della necessità. Mentre l'unico caso in cui questa libertà può farsi visibile anche direttamente nell'apparenza, è quello in cui essa pone fine a ciò che appare, e poiché ciò nonostante il mero fenomeno, finché è un anello nella catena delle cause, il corpo animato, continua a durare nel tempo, che contiene solo fenomeni, la volontà che si manifesta attraverso questo fenomeno viene a trovarsi allora in contraddizione con esso, in quanto nega ciò che esso esprime. In tal caso i genitali sono, per esempio, come espressione visibile dell'istinto sessuale, presenti e sani, e tuttavia non si vuole, neanche nell'intimo, nessuna soddisfazione sessuale; e tutto il corpo non è se non l'espressione visibile della volontà di vivere, e tutta-

via i motivi corrispondenti a questa volontà non agiscono più; anzi, il dissolvimento del corpo, la fine dell'individuo e con essi il più grande impedimento alla volontà naturale, sono benvenuti e desiderati. Di questa contraddizione *reale* dunque, che scaturisce dall'intervento diretto della libertà della volontà in sé, che non conosce nessuna necessità, nella necessità del suo fenomeno, la contraddizione tra le nostre affermazioni della necessità della determinazione della volontà da parte dei motivi, in conformità del carattere da un lato, e della possibilità della totale soppressione della volontà, per cui i motivi divengono impotenti, dall'altro, non è che la riproduzione nella riflessione della filosofia. Ma la chiave per comporre queste contraddizioni consiste in ciò, che lo stato in cui il carattere è sottratto al potere dei motivi non proviene immediatamente dalla volontà, bensì da un mutato modo di conoscere. Finché cioè la conoscenza non è altra che quella prigioniera del *principium individuationis*, che segue senz'altro il principio di ragione, anche la forza dei motivi è irresistibile; ma quando il *principium individuationis* viene trapassato, le idee, anzi l'essenza delle cose in sé, come la stessa volontà presente in tutto, vengono conosciute direttamente, e da questa conoscenza scaturisce un quietivo generale del volere; allora i singoli motivi divengono inefficaci, perché il tipo di conoscenza ad essi corrispondente è oscurato e scalzato da uno tutto diverso. È vero quindi che il carattere non può mai mutare parzialmente e deve invece di volta in volta esplicare, con la consequenzialità di una legge di natura, la volontà, di cui è nel suo complesso il fenomeno; ma proprio questo complesso, il carattere medesimo, può essere del tutto soppresso dal suddetto mutamento della conoscenza. È questa sua soppressione che Asmus, come si è sopra riferito, designa, stupendone, come la «mutazione cattolica trascendentale»; es-

sa è anche quella che nella Chiesa cristiana viene detta, in modo assai calzante, *la rigenerazione*, e la conoscenza da cui deriva è quella che è detta *l'azione della grazia*. Appunto da ciò, che non si fa questione di un cambiamento, ma di una soppressione totale del carattere, proviene che, per quanto diversi fossero, prima di questa soppressione, i caratteri a cui essa è toccata, essi mostrano nondimeno, dopo di essa, una grande uguaglianza nel modo di agire, sebbene ciascuno continui a *parlare* molto diversamente, a seconda dei suoi concetti e dogmi.

In questo senso dunque l'antico, sempre discusso e sempre riaffermato filosofema della libertà del volere, non è privo di fondamento, e anche il dogma della Chiesa dell'azione della grazia e della rigenerazione non è senza senso e significato. Ma inaspettatamente li vediamo ora entrambi coincidere in una cosa sola, e possiamo ormai anche capire in che senso l'eccellente Malebranche potesse dire: *La liberté est un mystère* e aver ragione. Giacché appunto ciò che i mistici cristiani chiamano l'*azione della grazia* e la *rigenerazione*, è per noi l'unica manifestazione diretta *della libertà del volere*. Essa subentra solo quando la volontà, pervenuta alla conoscenza della propria essenza in sé, ne riceve *un quietivo*, venendo in tal modo appunto sottratta all'azione dei *motivi*, che opera nel dominio di un altro tipo di conoscenza, i cui oggetti sono soltanto fenomeni. La possibilità della libertà che così si manifesta è il più grande privilegio dell'uomo, all'animale esso mancherà in eterno, perché ne è condizione la facoltà riflessiva della ragione, che consente di abbracciare con lo sguardo l'insieme della vita, indipendentemente dall'impressione del presente. L'animale non ha alcuna possibilità di libertà, come neanche ha la possibilità di una scelta vera e propria, cioè meditata, dopo un perfetto conflitto dei motivi, che dovrebbero essere a tal fine rappresentazioni astratte.

Quindi, con la stessa necessità con cui la pietra cade verso la terra, il lupo affamato conficca i denti nella carne della selvaggina, senza la possibilità di capire di essere lo sbranato altrettanto che lo sbranatore. *La necessità* è il *regno della natura; la libertà* è il *regno della grazia.*

Ora, poiché, come abbiamo visto, quella *autosoppressione della volontà* deriva dalla conoscenza, ed ogni conoscenza e comprensione sono però come tali indipendenti dall'arbitrio, anche quella negazione della volontà, quell'entrata nella libertà, non si può strappare di proposito, ma scaturisce dal rapporto più profondo tra il conoscere e il volere dell'uomo, giunge quindi improvvisamente e come volando dall'esterno. Perciò appunto la Chiesa l'ha chiamata *l'azione della grazia*; ma come essa la fa ancora dipendere dall'accoglimento della grazia, così anche l'azione del quietivo è infine un atto di libertà del volere. E poiché in seguito a tale azione della grazia tutto l'essere dell'uomo viene radicalmente mutato e rovesciato, sicché egli non vuole più nulla di quel che finora voleva tanto ardentemente, dunque in realtà è come se un uomo nuovo sorgesse al posto di quello vecchio, essa chiamò questa conseguenza dell'azione della grazia la *rigenerazione*. Ciò che essa, infatti, chiama l'*uomo naturale*, a cui nega ogni capacità di operare il bene, è appunto la volontà di vivere, che dev'essere negata se si vuole raggiungere la redenzione da un'esistenza come la nostra. Dietro la nostra esistenza cioè si nasconde qualcosa d'altro, che ci diventa accessibile solo in quanto scuotiamo da noi il giogo del mondo.

Guardando non, in conformità del principio di ragione, agli individui, bensì all'idea dell'uomo nella sua unità, la dottrina cristiana simboleggia la *natura*, l'*affermazione della volontà di vivere, in Adamo*, il cui peccato da noi ereditato, ossia la nostra unità con lui nell'idea che è espressa nel tempo dal vincolo della generazione,

ci rende tutti partecipi del dolore e della morte eterna; mentre simboleggia la *grazia*, la *negazione della volontà*, la *redenzione*, nel Dio fatto uomo, che, in quanto libero da ogni peccato, cioè da ogni volontà di vivere, non può neanche essere scaturito, come noi, dalla più decisa affermazione della volontà, né può avere come noi un corpo che è, in tutto e per tutto, soltanto volontà concreta, fenomeno di volontà, ma, nato dalla pura Vergine, ha anche solo un corpo apparente. Così almeno secondo i doceti, ossia alcuni padri della Chiesa in ciò molto conseguenti. In particolare insegnò quest'ultima cosa Apelle, contro il quale e i seguaci del quale insorse Tertulliano. Ma lo stesso Agostino commenta il passo, *Rom.* 8, 3: *Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati*, cioè: *Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat* (*Liber* 83, *quaestion. qu.* 66). Lo stesso insegnò nella sua opera intitolata *opus imperfectum*, I, 47, che il peccato originale è insieme peccato e punizione. Esso si trova già nei neonati, ma si manifesta solo quando essi sono cresciuti. L'origine di questo peccato è da ricercare tuttavia nella volontà del peccatore. Questo peccatore è stato Adamo; ma in lui siamo esistiti noi tutti. Adamo divenne infelice, e in lui siamo diventati infelici tutti noi. In realtà la dottrina del peccato originale (affermazione della volontà) e della redenzione (negazione della volontà) è la grande verità che costituisce il nucleo del cristianesimo, mentre il resto è per lo più solo rivestimento e involucro, o accessorio. Quindi Gesù Cristo bisogna prenderlo sempre in generale, come simbolo o personificazione della negazione della volontà di vivere, non già individualmente, né nella sua storia mitica contenuta nei Vangeli, né in quella presumibilmente vera che ne è il fondamento. Giacché né l'una né l'altra cosa soddisferà facilmente del tut-

to. Si tratta solo del veicolo di quella prima concezione, per il popolo, che chiede sempre fatti materiali. Che nei tempi moderni il cristianesimo abbia dimenticato il suo vero significato e sia degenerato in un piatto ottimismo, è cosa che qui non ci interessa.

C'è poi una dottrina originaria ed evangelica del cristianesimo, che Agostino difese, col consenso dei capi della Chiesa, contro le insulsaggini dei pelagiani; Lutero fece, del purificarla dagli errori e del ridarle forza, lo scopo principale della sua attività, come espressamente dichiara nel suo libro *De servo arbitrio*. Si tratta della dottrina per cui la *volontà non è libera*, ma originariamente soggetta alla tendenza al male, sicché le sue opere sono sempre peccaminose e manchevoli e non potranno mai soddisfare la giustizia; per cui dunque infine nient'affatto queste opere, ma solo la fede rende beati; questa fede però non nasce, a sua volta, da proposito e libero arbitrio, bensì dall'*azione della grazia*, senza nostra cooperazione, giungendo a noi come da fuori. Non solo i dogmi in precedenza menzionati, ma anche quest'ultimo dogma genuinamente evangelico appartengono a quelli che oggigiorno una rozza e insulsa concezione rigetta o nasconde come assurdi, in quanto essa, dedita, malgrado Agostino e Lutero, all'addomesticata interpretazione pelagiana, quale è appunto l'odierno razionalismo, fa scadere ad anticaglie proprio questi dogmi profondi, al cristianesimo propri ed essenziali nel senso più stretto, mentre tiene fermo soltanto, facendone la cosa principale, il dogma derivante e conservato dal giudaismo, collegato al cristianesimo solo per via storica.* Noi invece ri-

* Quanto ciò sia vero, si può vedere dal fatto che tutte le contraddizioni e le oscurità contenute nella dogmatica cristiana ridotta da Agostino a sistema coerente, contraddizioni e oscurità che avevano appunto condotto all'opposta insulsaggine pelagiana, svaniscono non appena si astragga dal dogma fondamentale giudaico e si riconosca

conosciamo nella suddetta dottrina la verità, che concorda appieno col risultato delle nostre considerazioni. Vediamo cioè che la genuina virtù e la santità d'animo hanno la loro prima origine non nel meditato arbitrio (le opere), ma nella conoscenza (la fede): proprio quello

che l'uomo non è opera di un'altra volontà, ma della sua stessa. Allora tutto diventa subito chiaro e giusto; allora non c'è bisogno di una libertà nell'*operari*, giacché essa sta nell'*esse*, e appunto qui sta anche il peccato, come peccato originale: mentre l'azione della grazia ci appartiene in proprio. Invece con l'odierna concezione razionalistica molte dottrine della dogmatica agostiniana, fondata sul Nuovo Testamento, appaiono assolutamente insostenibili, anzi rivoltanti, come ad esempio la predestinazione. Con quello si rigetta poi ciò che è veramente cristiano e si ritorna al rozzo giudaismo. Invece l'errore di calcolo o vizio originario della dogmatica cristiana sta dove non lo si cerca mai, ossia proprio in ciò che, come assodato e certo, si sottrae ad ogni esame. Tolto quello, tutta la dogmatica diventa coerente, giacché detto dogma, così come corrompe tutte le altre scienze, corrompe anche la teologia. Se cioè si studia la teologia agostiniana nei libri *De civitate Dei* (specialmente nel libro XIV) si sperimenta qualcosa di analogo a quando si vuol far star ritto un corpo il cui centro di gravità cade fuori di esso: comunque lo si rivolti e lo si ponga, esso torna sempre a cadere. Così cioè anche qui la colpa del mondo e il suo tormento ricadono sempre, malgrado tutti gli sforzi e i sofismi di Agostino, sul Dio che ha creato tutto e tutto nel tutto, e per di più sapeva come sarebbero andate le cose. Che Agostino stesso si sia accorto della difficoltà e se ne sia adombrato, ho già dimostrato nella mia memoria per concorso sulla libertà del volere (cap. 4, pp. 66-68 della prima [e seconda] edizione). Similmente la contraddizione tra la bontà di Dio e la miseria del mondo, come pure tra la libertà del volere e la prescienza di Dio, è l'inesauribile tema di una controversia quasi secolare tra i cartesiani, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Arnauld e molti altri, nella quale l'unico dogma saldo per i disputanti è l'esistenza di Dio, oltre ai suoi attributi, ed essi tutti girano in tondo senza posa, tentando di armonizzare quelle cose, cioè di risolvere un problema che non si risolve mai, perché il suo residuo continua a saltar fuori ora qua ora là, dopo essere stato in altro punto nascosto. Ma che la fonte dell'imbarazzo sia da ricercare nel presupposto fondamentale, proprio ciò non viene in mente a nessuno, benché si trovi quasi a portata di mano. Solo Bayle fa capire che l'ha capito.

che anche noi abbiamo ricavato dal nostro pensiero centrale. Se a condurre alla beatitudine fossero le opere, le quali scaturiscono da motivi e da meditato proposito, la virtù sarebbe sempre e soltanto un accorto, metodico e lungimirante egoismo; la si rigiri come si vuole. La fede invece, a cui la Chiesa cristiana promette la beatitudine, è questa: che, come per il peccato originale del primo uomo noi siamo divenuti tutti partecipi del peccato e siamo caduti in potere della morte e della corruzione, così anche veniamo tutti redenti solo dalla grazia e dall'accettazione della nostra immane colpa da parte del divino intercessore, e ciò assolutamente senza merito nostro (della persona), giacché ciò che può risultare dall'agire intenzionale (determinato da motivi) della persona, le opere, non potrà mai giustificarci, in nessun modo e per sua stessa natura, appunto perché è agire *intenzionale*, prodotto da motivi, *opus operatum*. Da questa fede scaturisce quindi innanzi tutto che il nostro stato è originariamente ed essenzialmente incurabile, e che noi abbiamo bisogno di *esserne redenti*; poi che noi apparteniamo essenzialmente al male e siamo ad esso legati in modo così saldo che le nostre opere, compiute secondo legge e prescrizione, cioè secondo motivi, non potranno mai soddisfare la giustizia, né redimerci; che la redenzione si guadagna solo con la fede, cioè con un mutato tipo di conoscenza, e che questa fede stessa può venirci solo dalla grazia, cioè come da fuori. Ciò vuol dire che la salvezza è del tutto estranea alla nostra persona e indica che per la salvezza è necessaria una negazione e rinuncia a questa persona. Le opere, l'obbedienza alla legge in quanto tale, non potranno mai giustificarci, essendo sempre un agire su motivi. Lutero vuole (nel libro *De libertate Christiana*) che, dopo il sopravvenire della fede, le opere ne promanino affatto da sé, come sintomi, come frutti di essa; ma non affatto in quanto conferiscano di per sé un

diritto al merito, alla giustificazione o alla ricompensa, bensì producendosi in modo del tutto volontario e gratuito. Così anche noi abbiamo fatto derivare dal trapassamento, fattosi sempre più chiaro, del *principium individuationis*, dapprima solo la libera giustizia e poi l'amore, fino alla completa soppressione dell'egoismo, e da ultimo la rassegnazione o negazione della volontà.

Ho qui introdotto questi dogmi della dottrina cristiana, che sono in sé estranei alla filosofia, solo per mostrare che l'etica che risulta da tutta la nostra trattazione, e che concorda e si connette esattamente con tutte le parti di essa, anche se nella forma è nuova e inaudita, non lo è affatto nella sostanza, ma si accorda pienamente con i veri e propri dogmi cristiani, e anzi è, nell'essenziale, già in essi contenuta e presente; come d'altronde concorda, con la stessa esattezza, anche con le dottrine e i precetti etici dei libri sacri dell'India, presentati a loro volta in tutt'altre forme. Nello stesso tempo il richiamo ai dogmi della Chiesa cristiana è servito a illuminare e a spiegare l'apparente contraddizione tra la necessità di tutte le manifestazioni del carattere in base ai motivi presi in considerazione (regno della natura) da una parte, e la libertà della volontà in sé di negare se stessa e di sopprimere il carattere con tutta la necessità dei motivi su di esso fondata (regno della grazia) dall'altra.

§ 71

Nel porre qui termine al discorso sugli elementi fondamentali dell'etica e, con essi, su tutto lo svolgimento di quell'unico pensiero che m'ero proposto di comunicare, non voglio affatto nascondere un biasimo a cui dà luogo quest'ultima parte dell'esposizione, ma piuttosto mostrare che esso è nella natura della cosa e che è sempli-

cemente impossibile rimediarvi. Esso viene dal fatto che, quando la nostra trattazione è infine giunta al punto in cui noi abbiamo davanti agli occhi, nella perfetta santità, la negazione e rinuncia ad ogni volere, e per quelle appunto la redenzione da un mondo la cui intera esistenza ci si è presentata come dolore, tutto ciò ci appare poi come un passaggio nel vuoto *nulla*.

A questo riguardo devo innanzi tutto osservare che il concetto del *nulla* è essenzialmente relativo e si riferisce sempre e solo a qualcosa di determinato, che esso nega. Si è attribuita (principalmente da Kant) questa proprietà solo al *nihil privativum*, che è ciò che viene designato con – in contrasto con un +, il quale –, a punto di vista invertito, potrebbe diventare un +, e si è posto in contrasto con questo *nihil privativum* il *nihil negativum*, che sarebbe nulla sotto ogni aspetto, per cui si usa come esempio la contraddizione logica, che elimina se stessa. Ma a guardar meglio, nessun nulla assoluto, nessun *nihil negativum* vero e proprio è neanche solo pensabile; ogni nulla di questa specie, considerato da un punto di vista superiore, o sussunto sotto un concetto più ampio, è sempre di nuovo solo un *nihil privativum*. Ogni nulla è tale solamente se pensato in rapporto con qualcos'altro, e presuppone questo rapporto, e quindi anche quell'altro. Finanche una contraddizione logica è solo un nulla relativo. Essa non è un pensiero della ragione, ma non è perciò un nulla assoluto. Giacché è una certa disposizione di parole, è un esempio del non pensabile, di cui nella logica si ha necessariamente bisogno per dimostrare le leggi del pensare: quindi, se, a questo fine, si riesce a un tale esempio, si terrà ferma l'insensatezza, come il positivo che appunto si cerca, saltando il senso, come il negativo. Così dunque ogni *nihil negativum* o nulla assoluto apparirà, se subordinato a un concetto superiore, come un mero *nihil privativum* o nulla relativo, che potrà

anche sempre scambiare segno con ciò che nega, sicché questo venga allora pensato come negazione ed esso stesso invece come un porre. Concorda con ciò anche il risultato della difficile indagine dialettica sul nulla che Platone istituisce nel *Sofista* (pp. 277-287, *Bip.*): Τὴν *τοῦ ἑτέρου* φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε, καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα *πρὸς ἄλληλα*, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἑκάστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον, ἐτολμήσαμεν ἐιπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν (*Cum enim ostenderemus,* alterius *ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam* invicem*; tunc partem ejus oppositam, ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera* non ens *asseruimus*).

Ciò che è universalmente ammesso come positivo, che noi chiamiamo l'*ente* e di cui il concetto di *nulla* esprime la negazione nel suo significato più generale, è appunto il mondo della rappresentazione, che io ho dimostrato essere l'oggettità della volontà, il suo specchio. Questa volontà e questo mondo siamo appunto anche noi stessi, e a questo mondo la rappresentazione in genere appartiene come una delle sue facce. La forma di questa rappresentazione è costituita da spazio e tempo, quindi tutto ciò che è per questo punto di vista dev'essere in un certo luogo e in un certo tempo. Alla rappresentazione appartiene poi anche il concetto, materiale della filosofia, e infine la parola, segno del concetto. Negazione, soppressione, conversione della volontà sono anche soppressione e sparizione del mondo, suo specchio. E se non scorgiamo più in questo specchio la volontà, domandiamo invano da che parte si sia voltata, e lamentiamo poi che non abbia più un dove e un quando, che si sia perduta nel nulla.

Un punto di vista inverso, se per noi fosse possibile, farebbe scambiare i segni e mostrerebbe ciò che per noi è l'ente come il nulla e quel nulla come l'ente. Ma finché

saremo la stessa volontà di vivere, quest'ultima cosa potrà essere da noi conosciuta e indicata solo negativamente, perché il vecchio principio di Empedocle, che il simile viene conosciuto solo dal simile, ci toglie qui appunto ogni conoscenza, così come inversamente la possibilità di ogni nostra conoscenza reale, cioè il mondo come rappresentazione o oggettità della volontà, riposa da ultimo proprio su di esso. Giacché il mondo è l'autocoscienza della volontà.

Ma se tuttavia si insistesse assolutamente nel pretendere in un qualsiasi modo, di ciò che la filosofia può esprimere solo negativamente, come negazione della volontà, una conoscenza positiva, non ci resterebbe che rimandare allo stato che hanno sperimentato tutti quelli che sono giunti alla perfetta negazione della volontà, e che è stato chiamato coi nomi di estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio ecc. Questo stato però non può propriamente essere detto conoscenza, non avendo più la forma di soggetto e oggetto, ed è anche del resto accessibile solo all'esperienza diretta, non comunicabile agli altri.

Ma noi, che in tutto e per tutto ci fermiamo al punto di vista della filosofia, ci dobbiamo qui accontentare della conoscenza negativa, paghi di aver raggiunto l'ultima pietra di confine di quella positiva. Se abbiamo cioè conosciuto l'essenza in sé del mondo come volontà, e in tutti i suoi fenomeni solo la sua oggettità, e seguito quest'ultima dall'impulso privo di conoscenza delle oscure forze naturali fino al più consapevole agire dell'uomo; non evitiamo affatto di trarre la conseguenza che con la libera negazione, con la rinuncia alla volontà siano poi anche soppressi tutti quei fenomeni, quel costante premere e agitarsi senza meta e senza posa, in tutti i gradi di oggettità, in cui e per cui il mondo consiste, soppressa la molteplicità delle forme susseguentisi

gradualmente, soppresso con la volontà tutto il suo manifestarsi, e infine anche le forme generali di questo, tempo e spazio, e anche l'ultima forma fondamentale di esso, soggetto e oggetto. Non più volontà: non più rappresentazione, non più mondo.

Davanti a noi rimane invero solo il nulla. Ma ciò che in noi si ribella a questo svanire nel nulla, la nostra natura, è appunto solo la volontà di vivere che noi stessi siamo, com'essa è il nostro mondo. Che noi tanto aborriamo il nulla non è niente più che un'altra espressione del fatto che vogliamo ardentemente la vita, e altro non siamo che questa volontà, e altro non conosciamo che essa appunto. Ma se rivolgiamo lo sguardo dalla nostra meschinità e parzialità a coloro che superarono il mondo, nei quali la volontà, pervenuta alla piena conoscenza di sé, si ritrovò in tutto e quindi liberamente negò se stessa, e che poi aspettano solo di vederne svanire l'ultima traccia, col corpo che essa anima; ci appare allora, invece dell'impulso e dell'agitazione senza posa, invece del continuo passaggio dal desiderio alla paura e dalla gioia al dolore, invece della speranza mai appagata e mai spenta, in cui consiste il sogno di vita dell'uomo che vuole, quella pace che è più alta di ogni ragione, quella assoluta calma dell'animo, quella profonda quiete, quella imperturbabile sicurezza e serenità, il cui semplice riflesso nel volto, come lo hanno rappresentato Raffaello e Correggio, è un Vangelo completo e sicuro: solo la conoscenza è rimasta, la volontà è svanita. Noi guardiamo allora con intensa e dolorosa nostalgia a questo stato, accanto al quale appare in piena luce, per contrasto, la miseria e la disperazione del nostro. Nondimeno questa contemplazione è l'unica che ci possa consolare durevolmente, quando da una parte abbiamo riconosciuto un dolore insanabile e una miseria senza fine come essenziali alla manifestazione della volontà, il mondo, e

dall'altra vediamo il mondo, soppressa la volontà, svanire nel nulla, e solo il vuoto nulla ci rimane davanti. In questo modo dunque, con la contemplazione della vita e della condotta dei santi, che è invero raramente dato incontrare nella propria esperienza, ma che ci sono messe sotto gli occhi dalla loro storia annotata e, garantite col suggello della verità interiore, dall'arte, dobbiamo scacciare la tetra impressione di quel nulla, che aleggia come l'ultima meta dietro ogni virtù e santità, e di cui noi abbiamo paura come i bambini del buio; invece di aggirarlo, come gli Indiani, con miti e parole prive di significato, come riassorbimento in *Brahma*, o nel *Nirvana* dei buddhisti. Noi dichiariamo anzi liberamente: ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è invero, per tutti coloro che sono ancora pieni di volontà, il nulla. Ma anche, viceversa, per coloro in cui la volontà si è rovesciata e negata, questo nostro mondo tanto reale con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – nulla.*

* Questo è appunto anche il *Pratschna-Paramita* dei buddhisti, l'«aldilà di ogni conoscenza», cioè il punto in cui soggetto e oggetto non sono più (vedi J.J. Schmidt, *Sul Mahajana e il Pratschna-Paramita*).

Appendice

Critica della filosofia kantiana

C'est le privilège du vrai génie,
et surtout du génie qui ouvre une carrière,
de faire impunément de grandes fautes.

Voltaire

È molto più facile mostrare i difetti e gli errori nell'opera di un grande spirito che non dare una chiara e completa spiegazione del suo valore. Giacché i difetti sono qualcosa di particolare e di finito, che si può quindi perfettamente dominare. Invece il sigillo che il genio imprime alle sue opere è proprio questo, che codesta loro eccellenza è insondabile e inesauribile; per cui anche esse divengono i maestri, che non invecchiano, di molti secoli successivi. Il perfetto capolavoro di uno spirito veramente grande avrà effetti sempre profondi e penetranti sull'intero genere umano, tanto che non si può calcolare fino a quali secoli e paesi lontani potrà giungere il suo influsso rischiaratore. E ciò sempre, poiché, per quanto colta e ricca sia l'epoca in cui è sorto, sempre il genio, simile alla palma, si eleva al di sopra del terreno in cui affonda le sue radici.

Ma un influsso profondo e diffuso di questo tipo non può prodursi improvvisamente, per la grande distanza che passa tra il genio e l'umanità comune. La conoscenza che, in un'unica generazione, quell'uno attinse e acquistò direttamente dalla vita e dal mondo, presentandola poi agli altri come acquisita e apparecchiata, non può tuttavia divenire subito proprietà dell'umanità, perché questa non ha neanche tanta forza per ricevere, quanto quegli per dare. Bensì, pur dopo supe-

rata la lotta con indegni avversari, che contrastano la vita agli immortali già alla nascita e vorrebbero soffocare in germe quella che è la salvezza dell'umanità (paragonabili al serpente nella culla di Ercole), quella conoscenza deve poi prima percorrere i giri tortuosi di innumerevoli interpretazioni false e applicazioni traverse, deve superare i tentativi di unirla a vecchi errori e vivere così in lotta, finché non le sorga incontro una generazione nuova e libera da prevenzioni, che gradualmente, per mille canali derivati, riceva in parte già in gioventù e a poco a poco assimili il contenuto di quella fonte, divenendo così partecipe del beneficio che, sgorgato da quel grande spirito, è destinato ad affluire all'umanità. Così lentamente procede l'educazione del genere umano, debole e insieme recalcitrante allievo del genio. Così anche tutta la forza e l'importanza della dottrina di Kant diverranno manifeste solo col tempo, quando, un giorno, lo stesso spirito del tempo, a poco a poco trasformato dall'influsso di questa dottrina, mutato in ciò che è più importante e profondo, fornirà vivente testimonianza della potenza di quello spirito gigantesco. Io però qui non voglio affatto, passandogli temerariamente davanti, assumermi l'ingrato ruolo del Calcante e della Cassandra. Soltanto mi sia concesso, in conseguenza di quanto ho detto, di considerare le opere di Kant ancora molto nuove, mentre oggigiorno molti le ritengono già invecchiate, anzi messe da parte come confutate, o, come essi si esprimono, le hanno dietro di sé, e altri, resi da ciò sfacciati, le ignorano addirittura e, con faccia di bronzo, continuano a filosofare di Dio e dell'anima, in base ai presupposti del vecchio dogmatismo realistico e della sua scolastica; – che è come se si volessero far valere nella chimica moderna le dottrine degli alchimisti. Del resto le opere di Kant non hanno bisogno del mio debole pa-

negirico: esse stesse loderanno in eterno il loro maestro e, benché forse non nella lettera, tuttavia nello spirito vivranno sempre sulla terra.

Certo però, se ci volgiamo a guardare l'effetto prossimo delle sue teorie, cioè i tentativi e gli avvenimenti succedutisi nel campo della filosofia nello spazio di tempo da allora trascorso, ci si conferma un assai scoraggiante detto di Goethe: «Come l'acqua che viene spostata da una nave subito si riprecipita dietro di essa, così anche l'errore, quando spiriti egregi lo hanno spinto in disparte aprendosi un varco, torna subito a rinchiudersi, secondo natura, dietro di loro» (*Poesia e verità*, parte 3ª, p. 521). Comunque questo periodo è stato solo un episodio che, mentre va annoverato tra le summenzionate sorti di ogni conoscenza nuova e grande, è ora innegabilmente vicino alla sua fine, perché la bolla di sapone gonfiata con tanta insistenza alla fine scoppia. Si comincia generalmente ad accorgersi che la vera e seria filosofia è ancora ferma là dove Kant l'ha lasciata. In ogni caso non riconosco che tra lui e me sia accaduto in essa qualcosa, per cui mi riallaccio direttamente a lui.

Ciò che io mi ripropongo in quest'appendice alla mia opera, è propriamente solo una giustificazione della dottrina da me nella stessa esposta, in quanto essa in molti punti non concorda con la filosofia kantiana e anzi la contraddice. Una discussione su ciò è però necessaria, dato che manifestamente la serie dei miei pensieri, per quanto diverso il suo contenuto sia rispetto a quelli di Kant, sta tuttavia sempre sotto l'influsso di questi ultimi, li presuppone necessariamente, prende da essi le mosse, e io confesso di dovere il meglio dei miei sviluppi, dopo che all'impressione del mondo intuitivo, tanto a quella delle opere di Kant quanto a quella degli scritti sacri degli Indù e a Platone. Ma giustificare le obiezioni che ciononostante sussistono da parte mia contro Kant, io posso farlo

esclusivamente convincendolo di errore negli stessi punti e rivelando i falli in cui egli è incorso. Pertanto in quest'appendice dovrò procedere contro Kant in maniera affatto polemica, cioè con rigore e con ogni sforzo, giacché solo così potrà accadere che l'errore che inerisce alla dottrina di Kant si scrosti e la sua volontà brilli con tanto maggior chiarezza e sussista con tanto maggior sicurezza. Non bisogna dunque aspettarsi che il mio rispetto per Kant, certo profondamente sentito, si estenda anche alle sue debolezze e manchevolezze, e che io debba quindi non altrimenti svelarli che col più cauto riguardo, nel che la mia esposizione diverrebbe per i rigiri debole e fiacca. Verso un vivo si ha bisogno di un tale riguardo, perché la debolezza umana sopporta anche la più giusta confutazione di un errore solo fra attenuazioni e moine e anche così con difficoltà, e un maestro di secoli e benefattore dell'umanità merita per lo meno che si risparmi anche la sua debolezza umana, per non causargli dolore. Ma il morto si è spogliato di questa debolezza; il suo merito sta saldo: il tempo lo purificherà sempre più da ogni sopravvalutazione e abbassamento. I suoi errori devono esserne separati, resi innocui ed essere quindi commessi all'oblio. Perciò io, nella polemica da intonare qui contro Kant, ho l'occhio esclusivamente ai suoi errori e debolezze, sto loro ostilmente di fronte e conduco contro di loro una spietata guerra di sterminio, sempre preoccupato non di coprirli e risparmiarli, ma piuttosto di porli nella luce più chiara, per distruggerli con tanto maggior sicurezza. In ciò, per i motivi sopra indicati, non ho coscienza di commettere un'ingiustizia o un'ingratitudine contro Kant. Comunque, per rimuovere anche agli occhi degli altri ogni parvenza di malignità, voglio prima manifestare ancora la mia profonda venerazione e gratitudine per Kant con l'esprimere in breve il suo merito principale, quale appare ai miei occhi, e invero da punti di vista tanto uni-

versali, da non esser costretto a toccare insieme con esso i punti, in cui dovrò in seguito contraddirlo.

* * *

Il merito maggiore di Kant è la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé, – in base alla dimostrazione che tra le cose e noi sta ancor sempre l'*intelletto*, per cui esse non possono essere conosciute secondo ciò che possono essere in se stesse. Su questa via egli venne condotto da Locke (vedi *Prolegomeni ad ogni metafisica*, § 13, nota 2). Questi aveva dimostrato che le qualità secondarie delle cose, come il suono, l'odore, il colore, la durezza, la morbidità, la levigatezza e simili, in quanto fondate sulle affezioni dei sensi, non appartenevano al corpo oggettivo, alla stessa cosa in sé, a cui egli attribuiva invece solo le qualità primarie, cioè quelle che presuppongono meramente lo spazio e l'impenetrabilità, dunque l'estensione, la forma, la solidità, il numero e la mobilità. Ma questa distinzione lockiana, che, facile com'è a trovarsi, si tiene alla superficie delle cose, fu per così dire solo un preludio giovanile di quella kantiana. Questa cioè, muovendo da un punto di vista incomparabilmente superiore, spiega tutto ciò che Locke aveva fatto valere come *qualitates primariae*, ossia come qualità della stessa cosa in sé, come del pari appartenente solo al suo manifestarsi nella nostra facoltà intellettiva, e ciò proprio perché le condizioni di essa, spazio, tempo e causalità, vengono da noi conosciute *a priori*. Dunque Locke aveva sottratto alla cosa in sé la parte che gli organi di senso hanno nel suo manifestarsi; ma Kant sottrasse poi ancora la parte delle funzioni cerebrali (benché non sotto questo nome); perciò ora la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé acquistava un'importanza infinitamente maggiore e un senso molto più profondo. A questo scopo egli dové operare la grande separa-

zione della nostra conoscenza *a priori* da quella *a posteriori*, il che prima di lui non era ancora stato fatto né con il dovuto rigore e la dovuta compiutezza né con chiara coscienza; pertanto ciò divenne poi la materia principale delle sue indagini profonde. Ma qui noteremo subito che la filosofia di Kant ha con quella dei suoi predecessori un triplice rapporto: primo, un rapporto di conferma e di ampliamento con quella di Locke, come abbiamo appena visto; secondo, un rapporto di correzione e di utilizzazione con quella di Hume, che si trova espresso nel modo più chiaro nella prefazione ai *Prolegomeni* (questo bellissimo e comprensibilissimo tra tutti gli scritti principali di Kant, che viene letto troppo poco, se si considera che facilita straordinariamente lo studio della sua filosofia); terzo, un rapporto decisamente polemico e distruttivo con la filosofia leibniziano-wolffiana. Bisogna conoscere tutt'e tre le dottrine prima di passare allo studio della filosofia kantiana. Se ora, secondo quanto sopra detto, la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé, ossia la teoria della totale diversità dell'ideale dal reale, è la caratteristica fondamentale della filosofia kantiana; l'affermazione che viene fatta subito dopo dell'assoluta identità di queste due cose dà una triste riprova del detto di Goethe dianzi citato; tanto più, in quanto essa su null'altro si appoggiava che sulla millanteria dell'intuizione intellettuale, ed era pertanto, sotto l'imponenza assunta con l'aria nobile, l'ampollosità e il vaniloquio, un mascherato ritorno alla rozzezza dell'opinione comune. Essa divenne il degno punto di partenza per il nonsenso ancora più grossolano del goffo e insulso Hegel. Come dunque la separazione del fenomeno dalla cosa in sé, concepita da Kant nella maniera sopra esposta, nella sua fondazione superò di gran lunga in profondità e giudizio tutto ciò che era prima esistito, così essa, anche nei suoi risultati, fu infinitamente ricca di conseguenze. Poiché in essa egli espose,

trovata solo in se stesso, in un modo completamente nuovo, da un lato nuovo e per una nuova via, la stessa verità che già Platone ripete instancabilmente, esprimendola nel suo linguaggio per lo più così: questo mondo che appare ai sensi non ha vero essere, ma solo un incessante divenire, esso è ed anche non è, e la percezione di esso non è tanto una conoscenza quanto un'illusione. Questo è anche ciò che egli, nel punto più importante di tutte le sue opere, già menzionato nel terzo libro della presente opera: cioè all'inizio del settimo libro della *Repubblica*, esprime miticamente dicendo che gli uomini, incatenati in un'oscura caverna, non vedono né la vera luce originaria, né le cose reali, ma soltanto la fioca luce del fuoco che è nella caverna e le ombre delle cose reali, che passano davanti a questo fuoco dietro le loro spalle. Essi credono tuttavia che le ombre siano la realtà e che la determinazione della successione di queste ombre sia la vera sapienza. La stessa verità, presentata di nuovo in un modo completamente diverso, è anche una delle dottrine principali dei *Veda* e dei *Purana*, la dottrina della Maja, con cui anche appunto nient'altro s'intende che ciò che Kant chiama il fenomeno, in contrapposizione alla cosa in sé: giacché l'opera della Maja viene appunto indicata come questo mondo visibile in cui siamo, un incantesimo evocato, una mutevole parvenza, in sé priva di consistenza, paragonabile all'illusione ottica e al sogno, un velo che avvolge la coscienza umana, un qualcosa di cui è ugualmente falso e ugualmente vero dire che è e che non è. Ora però Kant non solo espresse la stessa dottrina in una maniera completamente nuova e originale, ma anche ne fece, mediante la più calma e fredda esposizione, una verità dimostrata e incontestabile; mentre tanto Platone quanto gli Indiani avevano fondato le loro affermazioni soltanto su un'intuizione generale del mondo, le avevano enunciate come dettame immediato della loro coscienza,

e presentate più miticamente e poeticamente che non filosoficamente e perspicuamente. Sotto quest'aspetto essi stanno a Kant come i pitagorici Iceta, Filolao e Aristarco, che avevano già affermato che la terra si muoveva intorno al sole immobile, stanno a Copernico. Tale perspicua conoscenza e calma, ponderata esposizione di questa conformazione come di sogno di tutto il mondo, è propriamente la base di tutta la filosofia kantiana, ne è l'anima e il merito massimo. Egli ne venne a capo scomponendo e mostrando pezzo per pezzo, con ammirevole giudizio e abilità, tutto il meccanismo della nostra facoltà conoscitiva, per mezzo della quale ha luogo la fantasmagoria del mondo oggettivo. Tutta la filosofia occidentale precedente, che appare, rispetto a quella kantiana, indicibilmente goffa, aveva misconosciuta questa verità e appunto perciò aveva in realtà sempre parlato come in sogno. Solo Kant ne la svegliò improvvisamente; perciò anche gli ultimi dormienti (Mendelssohn) lo chiamarono lo stritolatutto. Egli mostrò che le leggi che con inviolabile necessità vigono nell'esistenza, cioè nell'esperienza in genere, non possono essere applicate per dedurre e spiegare *l'esistenza stessa*, che quindi la loro validità è solo relativa, ossia comincia solo dopo che l'esistenza, il mondo dell'esperienza in genere è già posto e presente; che per conseguenza queste leggi non possono essere il nostro filo conduttore, quando ci facciamo a spiegare l'esistenza del mondo e di noi stessi. Tutti i filosofi occidentali precedenti avevano immaginato che queste leggi, secondo le quali i fenomeni sono concatenati gli uni con gli altri, e che io riassumo tutte, tanto tempo e spazio quanto causalità e deduzione, sotto l'espressione di principio di ragione, fossero leggi assolute e non condizionate da nulla, *aeternae veritates*, che il mondo stesso fosse solo in conseguenza e in conformità di esse e che quindi, seguendo il loro filo conduttore, si dovesse poter sciogliere l'intero

enigma del mondo. Le assunzioni fatte a questo scopo, che Kant critica sotto il nome di idee della ragione, servivano propriamente soltanto ad elevare ad unica e suprema realtà la mera apparenza, l'opera della Maja, il mondo delle ombre di Platone, a metterlo al posto dell'intimo e vero essere delle cose e a rendere in tal modo impossibile la vera conoscenza di quest'ultimo: cioè, in una parola, a far addormentare i sognatori ancor più profondamente. Kant mostrò quelle leggi, e conseguentemente il mondo stesso, come condizionati dal modo di conoscere del soggetto; donde seguiva che, per quanto si continuasse a indagare e a dedurre seguendo il filo conduttore di quelle, nella cosa principale, ossia nella conoscenza dell'essenza del mondo in sé e al di fuori della rappresentazione, non si faceva alcun passo avanti e soltanto ci si muoveva come lo scoiattolo nella ruota. Si possono quindi anche paragonare tutti quanti i dogmatici a persone che credono che, andando sempre diritto per la lunghezza necessaria, si giunga alla fine del mondo; ma allora Kant avrebbe circumnavigato il mondo e mostrato che, essendo esso rotondo, non se ne può uscire muovendosi orizzontalmente, ma che forse la cosa non è impossibile se ci si muove perpendicolarmente. Si può anche dire che la dottrina di Kant fa capire che la fine e il principio del mondo non sono da cercare fuori, ma dentro di noi.

Ora però tutto ciò poggia sulla fondamentale differenza tra filosofia dogmatica e *filosofia critica* o *trascendentale*. Chi vuol rendersela chiara e illustrarsela con un esempio, può farlo molto rapidamente leggendo, come campione della filosofia dogmatica, un saggio di Leibniz che porta il titolo *De rerum originatione radicali* e che è stato stampato per la prima volta nell'edizione delle opere filosofiche di Leibniz di Erdmann, vol. 1, p. 147. Qui dunque precisamente in maniera realistico-dogmatica, utilizzando la prova ontologica e

quella cosmologica, l'origine e l'eccellente conformazione del mondo vengono dimostrate *a priori*, in base alle *veritates aeternae*. Una volta vi si ammette anche incidentalmente che l'esperienza indica esattamente il contrario dell'eccellenza del mondo ivi dimostrata, ma poi all'esperienza viene significato che essa non ne capisce nulla e deve tenere il becco chiuso quando la filosofia ha parlato *a priori*. Come avversaria di tutto questo metodo è dunque apparsa con Kant la *filosofia critica*, che proprio delle *veritates aeternae* che servono di base a tutta cotale costruzione dogmatica fa il suo problema, ne ricerca l'origine e la ritrova poi nella mente umana, dove cioè esse si sviluppano dalle forme a questa caratteristicamente appartenenti, che essa porta in sé allo scopo di abbracciare un mondo oggettivo. Qui dunque, nel cervello, è la cava di pietra che fornisce il materiale per quella superba costruzione dogmatica. Ma per il fatto che la filosofia critica, per giungere a codesto risultato, dové andare al di là delle *veritates aeternae* su cui ogni dogmatismo si era fino allora fondato, per fare di queste stesse un oggetto d'indagine, essa è divenuta filosofia *trascendentale*. Da questa risulta poi ancora che il mondo oggettivo, quale noi lo conosciamo, non appartiene all'essenza delle cose in sé, ma ne è il mero *apparire*, condizionato da quelle forme appunto che si trovano *a priori* nell'intelletto (cioè nel cervello) umano e perciò anche non possono contenere altro che apparenze.

In verità Kant non giunse a riconoscere che il fenomeno era il mondo come rappresentazione e la cosa in sé la volontà. Ma mostrò che il mondo fenomenico è condizionato dal soggetto altrettanto che dall'oggetto, e isolando le forme più generali del suo manifestarsi, ossia della rappresentazione, provò che queste forme si conoscono e si dominano in tutta la loro necessità non

solo partendo dall'oggetto, ma anche e non meno partendo dal soggetto, perché, tra oggetto e soggetto, esse sono propriamente il confine comune a entrambi, e concluse che, seguendo questo confine, non si penetra nell'intimo né dell'oggetto né del soggetto e conseguentemente non si conosce mai l'essenza del mondo, la cosa in sé.

Dedusse la cosa in sé non nella maniera giusta, come tosto mostrerò, bensì mediante un'incongruenza che dové scontare con frequenti e irresistibili attacchi a questa parte principale della sua dottrina. Non riconobbe direttamente nella volontà la cosa in sé, ma fece un gran passo che spianò la strada verso questa conoscenza, in quanto presentò l'innegabile significato morale dell'agire umano come affatto diverso e non dipendente dalle leggi del fenomeno, né mai spiegabile in conformità di esse, bensì come qualcosa che tocca immediatamente la cosa in sé: è questo il secondo punto principale a suo merito.

Come terzo punto possiamo considerare il completo rovesciamento della filosofia scolastica, col qual nome vorrei qui indicare in generale tutto il periodo che comincia dal Padre della Chiesa Agostino e si chiude proprio prima di Kant. Giacché il carattere principale della scolastica è ben quello molto giustamente indicato dal Tennemann, la tutela della religione nazionale dominante sulla filosofia, alla quale in realtà non restava altro che dimostrare e adornare i dogmi principali da quella prescrittile. Gli scolastici veri e propri, fino a Suarez, confessano ciò apertamente; i filosofi seguenti lo fanno più inconsapevolmente, o comunque senza confessarlo. Si fa giungere la filosofia scolastica solo fino a circa cento anni prima di Cartesio, facendo poi cominciare con questo tutta una nuova epoca di libera ricerca, indipendente da ogni dottrina di fede positiva; ma a

Cartesio e ai suoi successori* non si può in realtà attribuire una tale cosa, bensì solo una parvenza di essa e se mai un'aspirazione ad essa. Cartesio era uno spirito eccellentissimo, e, se si tiene conto del suo tempo, ha fatto moltissimo. Ma se si pone in disparte questa considera-

*Bruno e Spinoza vanno qui assolutamente eccettuati. Essi stanno ciascuno per sé e da soli, e non appartengono né al loro secolo né al loro continente, che ricompensarono l'uno con la morte e l'altro con la persecuzione e la gogna. La loro affannosa esistenza e morte in questo Occidente somiglia a quella di una pianta tropicale in Europa. La loro vera patria spirituale erano le rive del sacro Gange: colà essi avrebbero condotto una vita tranquilla e onorata, tra uomini di disposizione affine. Bruno esprime in modo chiaro e bello nei seguenti versi, con cui apre il libro *Della causa principio et uno*, per il quale gli toccò il rogo, quanto egli si sentisse solo nel suo secolo, e mostra insieme un presentimento della sua sorte, che lo fece esitare a dichiarare la sua causa, finché quell'impulso così forte negli spiriti nobili, di comunicare ciò che si è conosciuto per vero, non prese il sopravvento:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

(Che cosa t'impedisce, animo infermo, d'affrettarti al tuo parto?
Che l'opera si debba consegnare a un secolo indegno?
Ma anche se le terre sono immerse nelle ombre,
Leva in alto la tua cima, o caro Olimpo, verso la luce di Giove.)

Chi legge questo suo scritto capitale, come anche gli altri suoi scritti italiani, prima così rari, ora accessibili a tutti grazie a un'edizione tedesca, troverà con me che egli solo, fra tutti i filosofi, si avvicina in qualche modo a Platone, per quanto riguarda il forte dono di vigore e indirizzo poetici in aggiunta a quelli filosofici, e che questo appunto egli mostra anche particolarmente nella forma drammatica. Si immagini il delicato, spirituale, pensoso essere, quale ci viene incontro da questo suo scritto, tra le mani di rozzi preti infuriati come suoi giudici e carnefici, e si rendano grazie al tempo, che ha addotto un secolo più illuminato e più mite, sicché la posterità, la cui maledizione doveva colpire quei diabolici fanatici, è ora già la contemporaneità.

zione, e lo si misura in base al merito che gli si attribuisce, di aver liberato il pensiero da tutte le catene e di aver dato inizio a un nuovo periodo di ricerca personale libera e spregiudicata, si deve allora riscontrare che egli, con la sua scepsi che ancora manca del giusto rigore e che quindi tanto presto e tanto male torna ad arrendersi, fa bensì la faccia come se volesse scrollarsi di dosso in una volta sola tutti i vincoli delle opinioni inoculate in tempi remoti e appartenenti all'epoca e alla nazione, ma lo fa solo per mostra e in un momento, per subito riprenderle e tenerle tanto più saldamente; e così anche fanno tutti i suoi successori fino a Kant. Ben applicabile a un libero pensatore di questa sorta è quindi la strofa di Goethe:

Egli mi sembra, con licenza di Vostra Grazia,
Come uno di quei grilli dalle lunghe zampe,
Che sempre volano e volando saltano
E tosto nell'erba cantano la loro vecchia canzoncina.[1]

Kant aveva motivi per fare la faccia come se anch'*egli* l'intendesse soltanto così. Ma il preteso salto, che veniva concesso perché si sapeva già che riportava nell'erba, si trasformò questa volta in un volo, ed ora quelli che stanno in basso possono solo starlo a guardare, senza poterlo più riacchiappare.

Kant dunque osò provare in base alla sua dottrina l'indimostrabilità di tutti quei dogmi che si pretendevano così spesso dimostrati. La teologia speculativa e la psicologia razionale che va insieme con essa riceverono da lui il colpo di grazia. Esse sono da allora sparite dalla filosofia

[1] *Er scheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden,*
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt –
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt. –

tedesca, e non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che qua e là si conservi la parola dopo che si è smessa la cosa, o che qualche misero professore di filosofia abbia davanti agli occhi la paura del suo padrone e lasci perdere la verità. La grandezza di questo merito di Kant può essere misurata solo da colui che abbia osservato il nocivo influsso di quei concetti sulle scienze naturali, come sulla filosofia, in tutti gli scrittori, perfino nei migliori, del XVII e XVIII secolo. Negli scritti tedeschi di scienze naturali il mutamento di tono e di sfondo metafisico prodottosi dopo Kant è sorprendente: prima di lui queste cose stavano come stanno ancora adesso in Inghilterra. Questo merito di Kant è connesso al fatto che il seguire passivamente le leggi del fenomeno, l'elevarle a verità eterne, in tal modo innalzando la fuggevole apparenza a vera e propria essenza del mondo, insomma il *realismo*, non turbato nel suo vaneggiamento da nessuna resipiscenza, aveva dominato assolutamente in tutta la filosofia precedente dell'evo antico, medio e moderno. Berkeley, il quale ne aveva riconosciuto l'unilateralità, anzi la falsità, come prima di lui anche già Malebranche, non poté abbatterlo, perché il suo attacco si limitò a un unico punto. Era dunque riservato a Kant di far trionfare in Europa, almeno in filosofia, la concezione idealistica fondamentale, che in tutta l'Asia non islamizzata, e invero in maniera essenziale, è addirittura quella della religione. Prima di Kant dunque eravamo noi *nel* tempo; ora è il tempo in noi e così via.

Anche l'etica era stata trattata da quella filosofia realistica secondo le leggi del fenomeno, che essa riteneva assolute e valide anche per la cosa in sé, e quindi fondata ora sulla dottrina della felicità ora sulla volontà del creatore del mondo, e infine sul concetto della perfezione, che è in sé e per sé affatto vacuo e privo di contenuto, designando una mera relazione, la quale riceve significato solo dalle cose a cui viene applicata. «Essere perfetto», in-

fatti, nient'altro significa che «corrispondere a qualche concetto qui presupposto e dato», il quale deve dunque essere prima stabilito, e senza del quale la perfezione è un'incognita e conseguentemente, enunciata da sola, non dice proprio nulla. Ma se invece qui si vuol fare forse del concetto dell'«umanità» il tacito presupposto e porre quindi come principio morale l'aspirare alla perfezione dell'umanità, con ciò non si fa che dire: «gli uomini devono essere come devono essere» – e se ne sa quanto prima. «Perfetto» cioè è quasi solo il sinonimo di «completo», in quanto dice che, in un dato caso o individuo, tutti i predicati che rientrano nel concetto della sua specie sono rappresentati, dunque realmente presenti. Pertanto il concetto di «perfezione», se usato senz'altro e *in abstracto*, è una parola priva di pensiero, e così pure la ciarla dell'«essere perfettissimo» e simili. Tutto ciò non è che una filastrocca. Cionondimeno nel secolo scorso questo concetto di perfezione e imperfezione era diventato moneta corrente; anzi era il cardine intorno a cui girava quasi ogni moralizzare e finanche ogni teologizzare. Era sulla bocca di tutti, sicché da ultimo si giunse con esso a delle vere scemenze. Perfino i migliori scrittori del tempo, per esempio Lessing, noi li vediamo irretiti nel modo più deplorevole nelle perfezioni e imperfezioni, intenti ad accapigliarsi con esse. Eppure ogni testa in qualche modo pensante dové allora almeno sentire oscuramente che questo concetto non ha alcun contenuto positivo, significando esso, come un segno algebrico, un puro rapporto *in abstracto*. Kant, come si è già detto, isolò del tutto l'innegabile, grande valore etico delle azioni dal fenomeno e dalle sue leggi, mostrando che quello concerneva immediatamente la cosa in sé, l'intimo essere del mondo, laddove questo, vale a dire il tempo e lo spazio e tutto ciò che li riempie e vi si ordina secondo la legge causale, sono da ritenere un sogno vano e inconsistente.

Queste poche cose, che sono ben lungi dall'esaurire l'argomento, possono bastare come testimonianza del mio riconoscimento dei grandi meriti di Kant, qui deposta per mia propria soddisfazione, e perché la giustizia richiedeva che questi meriti venissero richiamati alla memoria di tutti coloro che vogliono seguirmi nella mia critica inindulgente dei suoi errori, a cui ora procederò.

* * *

Che i grandi meriti di Kant dovessero essere accompagnati anche da grandi errori, si può ricavare già solo storicamente dal fatto che, sebbene egli operasse la più grande rivoluzione della filosofia e ponesse fine alla scolastica, che, intesa nel più ampio senso indicato, era durata quattordici secoli, per dar quindi realmente inizio a una terza, affatto nuova epoca mondiale della filosofia; l'effetto immediato del suo apparire fu quasi solo negativo, non positivo. Infatti, non presentando egli un nuovo sistema compiuto, al quale i suoi seguaci si fossero potuti attenere anche solo per qualche tempo, fu a tutti chiaro bensì che era accaduto qualcosa di molto grosso, ma nessuno sapeva propriamente che cosa. Vedevano bene che tutta la filosofia fatta fino allora era stata uno sterile sognare, dal quale ora il nuovo tempo si risvegliava; ma a che cosa si dovessero ora attenere, non sapevano. Era subentrato un gran vuoto, un grande bisogno: l'attenzione generale, anche del grosso pubblico, era eccitata. Spinti da ciò, ma non costrettivi da un intimo impulso e sentimento di forza (che si manifestano anche nei momenti più sfavorevoli, come nel caso di Spinoza), uomini senza alcun particolare talento fecero molteplici, deboli, spropositati, a volte finanche pazzi tentativi, a cui il gran pubblico ormai eccitato prestò attenzione e a cui, con grande pazienza, quale solo in Germania si può trovare, prestò a lungo ascolto.

Come ora qui, così deve essere avvenuto una volta nella natura, allorché una grande rivoluzione ebbe mutato tutta la superficie della terra, mare e terra ebbero cambiato posto e fu spianato il terreno a una nuova creazione. Passò molto tempo prima che la natura potesse produrre una nuova serie di forme durevoli, armonizzanti ciascuna con sé e con le altre; apparvero forme organiche strane e mostruose che, disarmonizzando con se stesse e tra loro, non poterono sussistere a lungo, ma i cui resti ancor oggi esistenti sono appunto quelli che hanno portato fino a noi la memoria di quell'oscillare e sperimentare della natura formantesi a nuovo. Il fatto che poi in filosofia una crisi del tutto simile a questa e un'età di parti mostruosi siano state provocate da Kant, come tutti sappiamo, consente già di concludere che i suoi meriti debbono essere stati non perfetti, ma affetti da grandi deficienze, negativi e unilaterali. Queste deficienze vogliamo ora indagare.

Chiariamoci innanzi tutto ed esaminiamo il pensiero fondamentale, in cui sta l'intento di tutta la critica della ragione pura. Kant si mise nella posizione dei suoi predecessori, i filosofi dogmatici, e mosse quindi con essi dalle seguenti premesse: 1) la metafisica è la scienza di ciò che si trova al di là della possibilità di ogni esperienza; 2) una tal cosa non può mai trovarsi in base a principi che siano essi stessi attinti dall'esperienza (*Prolegomeni*, § 1); solo ciò che sappiamo *prima*, ossia indipendentemente *da* ogni esperienza, può giungere più lontano dell'esperienza possibile; 3) nella nostra ragione si possono effettivamente incontrare alcuni principi di questa specie: li si comprende sotto il nome di conoscenze originanti dalla ragione pura. Fin qui Kant va di pari passo coi suoi predecessori; ma qui anche si separa da loro. Essi dicono: «Questi princìpi o conoscenze originanti dalla ragione pura sono espressioni dell'assoluta

possibilità delle cose, *aeternae veritates*, fonti dell'ontologia; essi stanno al di sopra dell'ordinamento del mondo come il fato stava al di sopra degli dèi degli antichi». Kant dice: sono mere forme del nostro intelletto, leggi non dell'esistenza delle cose, bensì delle nostre rappresentazioni di esse, valgono quindi solo per la nostra percezione delle cose e non possono pertanto andare oltre la possibilità dell'esperienza, cosa a cui, secondo l'art. 1, si mirava. Giacché proprio l'apriorità di queste forme conoscitive, potendo essa riposare solo sull'origine soggettiva delle medesime, ci taglia fuori per sempre dalla conoscenza dell'essenza in sé delle cose e ci limita a un mondo di meri fenomeni, sicché neanche possiamo *a posteriori*, e tanto meno *a priori*, conoscere le cose come possono essere in se stesse. Una metafisica è pertanto impossibile, e al suo posto subentra la critica della ragione pura. Di fronte al vecchio dogmatismo Kant riporta qui piena vittoria; perciò tutti i tentativi dogmatici sopravvenuti da allora hanno dovuto battere vie del tutto diverse dalle precedenti. Passerò ora a giustificare il mio, secondo il dichiarato intento della presente critica. Cioè a un più accurato esame della suddetta argomentazione si dovrà ammettere che il primissimo postulato base di essa è una *petitio principii*; essa sta nella proposizione (chiaramente enunciata in particolare in *Prolegomeni*, § 1): «La fonte della metafisica non può mai essere empirica, i suoi principi e concetti fondamentali non possono mai essere presi dall'esperienza, né interna né esterna». Ma per fondare questa affermazione cardinale non si adduce altro argomento che quello etimologico basato sulla parola «metafisica». In verità, però, la cosa sta così: il mondo e la nostra stessa esistenza ci si presentano necessariamente come un enigma. Ora viene senz'altro ammesso che la soluzione di questo enigma non possa venire dalla comprensione approfondita

del mondo stesso, ma debba essere cercata in qualcosa di assolutamente diverso dal mondo (giacché questo significa «al di là della possibilità di ogni esperienza»); e che da quella soluzione debba essere escluso tutto ciò di cui possiamo in qualche modo avere conoscenza *immediata* (giacché questo significa esperienza possibile, tanto interna quanto esterna); che essa debba anzi essere cercata meramente in ciò a cui possiamo pervenire soltanto mediatamente, cioè per mezzo di conclusioni tratte da principi generali *a priori*. Dopo che si era in tal modo esclusa la fonte principale di ogni conoscenza e ci si era sbarrata la via diritta per giungere alla verità, non ci si deve meravigliare che i tentativi dogmatici fallissero e che Kant potesse dimostrare la necessità di questo fallimento: giacché si erano assunte in anticipo metafisica e conoscenza *a priori* come identiche. Ma per ciò si sarebbe dovuto in precedenza dimostrare che la materia per la soluzione dell'enigma del mondo non potesse essere assolutamente contenuta nel mondo stesso, ma fosse da cercare solo al di fuori di esso, in qualcosa a cui si potesse giungere solo seguendo il filo conduttore di quelle forme a noi note *a priori*. Ma finché ciò non sia dimostrato, non abbiamo nessuna ragione di precluderci, nel più importante e difficile di tutti i compiti, le fonti di conoscenza più ricche di contenuto, l'esperienza interna ed esterna, per operare solo con forme prive di contenuto. Dico quindi che la soluzione dell'enigma del mondo deve risultare dalla comprensione del mondo stesso; che cioè il compito della metafisica non è di sorvolare sull'esperienza, in cui il mondo sussiste, ma di comprenderla da cima a fondo, in quanto l'esperienza, esterna e interna, è comunque la fonte principale di ogni conoscenza; che pertanto solo con il debito allacciamento dell'esperienza esterna con quella interna, eseguito al punto giusto, e col collegamento in tal modo effettuato

di queste due fonti di conoscenza così eterogenee, è possibile risolvere l'enigma del mondo; benché anche così solo entro certi limiti, che sono inseparabili dalla nostra natura finita, cioè in modo da giungere alla giusta comprensione del mondo stesso, senza tuttavia raggiungere una conchiusa spiegazione dell'esistenza del mondo, che elimini tutti gli ulteriori problemi. Per conseguenza *est quadam prodire tenus*, e la mia via si trova in mezzo tra la dottrina dell'onniscienza della vecchia dogmatica e la disperazione della critica kantiana. Ma le importanti verità scoperte da Kant, da cui furono rovesciati i precedenti sistemi metafisici, hanno fornito al mio dati e materiale. Si confronti ciò che ho detto sul mio metodo nel cap. 17 del secondo volume. Tanto sul pensiero fondamentale di Kant: ora passeremo ad occuparci del suo svolgimento e dei particolari.

* * *

Lo stile di Kant porta costantemente impressa l'impronta di uno spirito superiore, di una genuina, salda originalità e di una forza di pensiero assolutamente straordinaria; il carattere di questo si può forse definire in modo calzante una *asciuttezza brillante*, in virtù della quale egli può afferrare ed enucleare i concetti con grande sicurezza, e rivoltarli poi in qua e in là con la più grande libertà, tra lo stupore del lettore. La stessa asciuttezza brillante ritrovo nello stile di Aristotele, sebbene questo sia molto più semplice. Tuttavia il modo di esporre di Kant è spesso poco chiaro, indeterminato, insufficiente e talvolta oscuro. Veramente quest'ultima cosa è in parte da scusare con la difficoltà della materia e la profondità dei pensieri; ma chi è chiaro a se stesso fino in fondo e sa in modo davvero perspicuo ciò che pensa e vuole, non scriverà mai in modo poco chiaro, non enuncerà

mai concetti oscillanti e indeterminati e non andrà raccogliendo qua e là per definirle, da lingue straniere, espressioni difficilissime e complicatissime, onde adoperarle poi continuamente, come Kant, il quale prese dalla filosofia antica e perfino dalla filosofia scolastica termini e formule, che congiunse tra loro ai suoi fini, come ad esempio «unità sintetica trascendentale dell'appercezione», e in genere «unità di sintesi», messo ogni volta là dove sarebbe bastata da sola la parola «unione». Un tale autore inoltre non starà a spiegare sempre di nuovo ciò che già è stato spiegato una volta, come per esempio Kant fa con l'intelletto, le categorie, l'esperienza ed altri concetti principali. Egli soprattutto non si ripeterà incessantemente, lasciando ciononostante, in ogni nuova esposizione del pensiero già cento volte presentato, esattamente gli stessi punti oscuri, ma dirà una sola volta la sua opinione in modo chiaro, radicale ed esauriente, e di ciò si terrà pago. *Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam*, dice Cartesio nella sua quinta lettera. Ma il più grave danno che l'esposizione a tratti oscura di Kant ha arrecato, è stato quello di agire come *exemplar vitiis imitabile*, anzi di essere interpretato come rovinosa autorizzazione. Il pubblico era stato costretto a vedere che l'oscurità non era sempre priva di senso, e subito l'insensatezza si rifugiò dietro l'esposizione oscura. Fichte fu il primo a ghermire e a sfruttare abbondantemente questo nuovo privilegio; Schelling lo fece anch'egli in modo almeno pari a Fichte, e tosto un esercito di famelici scribacchini senza spirito e senza onestà li sopravanzò entrambi. Tuttavia la massima impudenza nell'ammannire pure assurdità, nell'abborracciare vacue e furibonde combinazioni di parole, quali fino allora si erano udite solo nei manicomi, si manifestò solo con Hegel, divenendo lo strumento della più goffa

mistificazione universale che vi sia mai stata, con un successo che apparirà ai posteri favoloso e rimarrà un monumento della scempiaggine tedesca. Invano scriveva intanto Jean Paul il suo bel paragrafo: «Superiore dignificazione della follia filosofica in cattedra e di quella poetica in teatro» (scuola superiore di estetica); giacché invano aveva detto già Goethe:

Così si ciarla e insegna indisturbati,
Chi ama occuparsi dei mentecatti?
Di solito crede l'uomo, quando sente parole,
Che si debba con esse anche pensar qualcosa.[1]

Ma ritorniamo a Kant. Non si può fare a meno di riconoscere che a lui manca del tutto la grandiosa semplicità antica, che gli manca la *naïveté*, l'ingenuità, il candore. La sua filosofia non ha alcuna analogia con l'architettura greca, che presenta rapporti grandi e semplici, i quali si palesano allo sguardo tutti in una volta. Ricorda invece molto fortemente l'architettura gotica. Giacché una proprietà personalissima dello spirito di Kant è un singolare compiacimento per la *simmetria*, che ama la variopinta molteplicità, per ordinarla e riprodurre l'ordine in sottordini, e così sempre di seguito, proprio come nelle chiese gotiche. Anzi egli spinge talvolta ciò fino al virtuosismo, quando, a causa di quell'inclinazione, va tanto oltre da far manifesta violenza alla verità e da procedere con essa come con la natura gli antichi giardinieri franconi, le cui opere sono viali simmetrici, quadrati e triangoli, alberi piramidali e sferici e siepi ritorte in curve regolari. Voglio provare ciò coi fatti.

[1] *So schwätzt und lehrt man ungestört,*
Wer mag sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.

Dopo aver trattato isolatamente spazio e tempo ed essersi quindi sbrigato di tutto il nostro mondo dell'intuizione, che riempie spazio e tempo e in cui noi viviamo e siamo, con le parole prive di significato: «il contenuto empirico dell'intuizione ci viene *dato*», – egli giunge subito, con un balzo solo, alla *base logica di tutta la sua filosofia, la tavola dei giudizi*. Da questa deduce un'intera dozzina di categorie, distaccate simmetricamente sotto quattro titoli, che divengono in seguito il terribile letto di Procuste, in cui egli cerca di far stare a forza tutte le cose del mondo e tutto ciò che avviene nell'uomo, non rifuggendo da nessuna violenza e non disdegnando nessun sofisma, pur di poter riprodurre dappertutto la simmetria di quella tavola. La prima cosa che simmetricamente ne viene dedotta è la pura tavola fisiologica dei princìpi generali della scienza naturale: cioè assiomi dell'intuizione, anticipazioni della percezione, analogie dell'esperienza e postulati del pensiero empirico in genere. Di questi princìpi i primi due sono semplici; i due ultimi invece gettano simmetricamente ciascuno tre rampolli. Le semplici categorie erano ciò che egli chiama *concetti*; questi princìpi della scienza naturale sono invece *giudizi*. Seguendo quella che per lui è la guida suprema ad ogni sapienza, cioè la simmetria, tocca ora ai *sillogismi* di mostrarsi fecondi, ed essi lo fanno invero a loro volta con simmetria e con ritmo. Giacché, come dall'applicazione delle categorie alla sensibilità risulta per l'*intelletto* l'esperienza, insieme ai suoi princìpi *a priori*, così dall'applicazione dei *sillogismi* alle categorie, affare che è sbrigato dalla *ragione*, secondo il suo preteso principio di cercar l'assoluto, sorgono le *idee* della ragione. Ciò si svolge poi così: le tre categorie della relazione danno tre sole specie possibili di premesse maggiori ai sillogismi, e questi ultimi del pari si distinguono corrispondentemente in tre specie, cia-

scuna delle quali è da considerare come un uovo in cui la ragione cova un'idea: cioè nel sillogismo categorico l'idea dell'*anima*, nell'ipotetico l'idea del *mondo* e nel disgiuntivo l'idea di *Dio*. Nell'intermedio, l'idea del mondo, si ripete poi ancora una volta la simmetria della tavola delle categorie, in quanto i suoi quattro titoli producono quattro tesi, ciascuna delle quali ha la sua antitesi come *pendant* simmetrico.

Noi tributiamo bensì ammirazione alla combinazione davvero altamente sagace che innalzò questo adorno edificio, ma in seguito sottoporremo a un'analisi radicale il medesimo nel suo fondamento e nelle sue parti. Prima però vengono le seguenti considerazioni.

* * *

È cosa che stupisce vedere come Kant, senza stare più a pensarci sopra, tiri innanzi per la sua via, inseguendo la sua simmetria e ordinando tutto in base ad essa, senza mai prendere in considerazione per sé alcuno degli oggetti così trattati. Mi spiegherò meglio. Dopo aver preso in considerazione la conoscenza intuitiva nella mera matematica, egli trascura affatto tutta l'altra conoscenza intuitiva in cui il mondo ci sta davanti, attenendosi al solo pensiero astratto, che riceve tuttavia ogni significato e valore soltanto dal mondo intuitivo, il quale è infinitamente più significativo, universale e ricco di contenuto della parte astratta della nostra conoscenza. Anzi in nessun luogo egli ha distinto chiaramente, e questo è un punto capitale, la conoscenza intuitiva da quella astratta, e appunto perciò, come vedremo in appresso, si è impigliato in contraddizioni insolubili con se stesso. Dopo essersi sbrigato dell'intero mondo dei sensi con le parole che non dicono nulla: «esso ci è dato», fa adesso, come si è detto, della tavola logica dei

giudizi la pietra base del suo edificio. Ma anche qui non riflette un momento su ciò che ora propriamente gli sta davanti. Queste forme dei giudizi sono infatti *parole* e *combinazioni di parole*. Si sarebbe dovuto prima chiedere che cosa esse designino immediatamente: si sarebbe trovato che sono *concetti*. La prossima domanda sarebbe stata, così, sull'essenza dei *concetti*. Dalla risposta ad essa sarebbe risultato quale rapporto essi abbiano con le rappresentazioni intuitive in cui il mondo sussiste: allora intuizione e riflessione si sarebbero separate. Si sarebbe ora dovuto indagare non solo come l'intuizione *a priori* pura e solo formale venga nella coscienza, ma anche come vi venga il suo contenuto, l'intuizione empirica. Ma allora si sarebbe visto quale parte vi ha l'*intelletto*, quindi anche in genere che cosa sia l'*intelletto* e che cosa invece propriamente la *ragione*, di cui qui si scrive la critica. È massimamente sorprendente che quest'ultima egli non la determini neanche una volta sola in maniera ordinata e sufficiente; ne dà solo, occasionalmente e secondo che il contesto ogni volta richiede, definizioni incomplete e inesatte, in piena contraddizione con la regola di Cartesio sopra addotta.* Per esempio a p. 11; V, 24, della *Critica della ragione pura* essa è la facoltà dei princìpi *a priori*; a p. 299; V, 356, è detto di nuovo che la ragione è la facoltà dei *princìpi*, ed essa viene contrapposta all'intelletto, che è la facoltà delle *regole*! Ora si dovrebbe pensare che tra princìpi e regole debba esserci una differenza abissale, dato che egli autorizza a postulare per ciascuna delle due cose

* Sia qui osservato che io cito sempre la *Critica della ragione pura* in base al numero di pagina *della prima edizione*, dato che nell'edizione Rosenkranz delle opere complete questo numero è sempre riportato; aggiungo inoltre, premettendo V, il numero di pagina della quinta edizione; conformi a questa sono tutte le altre, dalla seconda in poi, quindi ben anche nella numerazione delle pagine.

una speciale facoltà conoscitiva. Ma questa grande differenza consisterebbe solo in ciò, che quel che viene conosciuto *a priori* con la pura intuizione o attraverso le forme dell'intelletto sarebbe una regola, e solo ciò che scaturisce *a priori* da meri concetti sarebbe un principio. Ritorneremo poi su questa distinzione arbitraria e inammissibile a proposito della dialettica. A p. 330; V, 386, la ragione è la facoltà di trarre conclusioni; il semplice giudicare egli lo dice piuttosto spesso (p. 69; V, 94) affare dell'intelletto. Ma con ciò egli viene in realtà a dire: il giudicare è affare dell'intelletto finché il fondamento del giudizio è empirico, trascendentale o metalogico (trattato sul principio di ragione, §§ 31, 32, 33); se invece è logico, come quello in cui consiste la conclusione, allora agisce qui una facoltà conoscitiva affatto speciale, molto più eccellente, la ragione. Anzi, ciò che è ancor più, a p. 303; V, 360, viene spiegato che le deduzioni immediate da un principio sarebbero ancora cosa dell'intelletto, e solo quelle per le quali viene adoperato un concetto mediatore sarebbero effettuate dalla ragione; e come esempio viene addotto che, dalla premessa: «tutti gli uomini sono mortali», la conclusione: «alcuni mortali sono uomini» sarebbe ancora tratta dal mero intelletto; invece questa: «tutti i dotti sono mortali» richiederebbe una facoltà del tutto diversa e molto più eccellente, la ragione. Come è stato possibile che un grande pensatore abbia potuto avanzare una cosa del genere! A p. 553; V, 581, la ragione è a un tratto la condizione permanente di tutte le azioni arbitrarie. A p. 614; V, 642, essa consiste in ciò, che noi possiamo darci conto delle nostre affermazioni; alle pp. 643, 644; V, 671, 672, in ciò, che essa riunisce in idee i concetti dell'intelletto, come l'intelletto riunisce in concetti la molteplicità degli oggetti. A p. 646; V, 674, essa non è altro che la facoltà di dedurre il particolare dal generale.

L'*intelletto* viene del pari spiegato sempre di nuovo: in sette punti della *Critica della ragione pura*, p. 51; V, 75, è la facoltà di produrre esso stesso le rappresentazioni. A p. 69; V, 94, è la facoltà di giudicare, cioè di pensare, cioè di conoscere mediante concetti. A p. 137, quinta edizione, è in generale la facoltà delle conoscenze. A p. 132; V, 171, la facoltà delle regole. A p. 158; V, 197, viene però detto: «Esso non è solo la facoltà delle regole, ma anche la fonte dei princìpi, secondo la quale tutto sta sotto regole»; e tuttavia esso veniva sopra contrapposto alla ragione, perché questa soltanto sarebbe la facoltà dei princìpi. A p. 160; V, 199, l'intelletto è la facoltà dei concetti; a p. 302; V, 359, invece la facoltà dell'unità dei fenomeni per mezzo delle regole.

Le definizioni da me enunciate di queste due facoltà conoscitive, ferme, nette, determinate, semplici e sempre concordanti con l'uso linguistico di tutti i popoli e tempi, non avrò necessità di difenderle contro tali discorsi veramente confusi e infondati (sebbene provengano da Kant). Li ho riportati solo come prove del mio appunto che Kant persegue il suo sistema simmetrico, logico, senza riflettere sufficientemente sull'oggetto che così tratta.

Se dunque Kant avesse, come ho detto sopra, seriamente studiato da che cosa due tali diverse facoltà conoscitive, di cui una è ciò che distingue l'umanità, si fanno riconoscere, e che cosa, conforme all'uso linguistico di tutti i popoli e di tutti i filosofi, significhino ragione e intelletto; allora non avrebbe neanche mai, senz'altra autorità che l'*intellectus theoreticus* e *practicus* degli scolastici usati in tutt'altro senso, suddiviso la ragione in teoretica e pratica, né avrebbe fatto di quest'ultima la fonte dell'agire virtuoso. Così pure Kant, prima di separare tanto accuratamente i concetti dell'intelletto (per cui intende talvolta le sue categorie e altre volte tutti i

concetti comuni) dai concetti della ragione (le sue cosiddette idee), e di fare degli uni e degli altri il materiale della sua filosofia, che tratta per la maggior parte solo della validità, applicazione e origine di tutti questi concetti; – prima, dico, avrebbe dovuto veramente indagare che cosa sia in genere un *concetto*. Ma anche questa indagine così necessaria è purtroppo mancata del tutto; ciò che ha molto contribuito alla sciagurata mescolanza di conoscenza intuitiva e conoscenza astratta, che tosto dimostrerò. La stessa mancanza di sufficiente riflessione con cui saltò le questioni: che cos'è l'intuizione? Che cosa la riflessione? Che cosa il concetto? Che cosa la ragione? Che cosa l'intelletto? – gli fece anche saltare le seguenti indagini, altrettanto indispensabili e necessarie: che cosa chiamo io l'*oggetto* che distinguo dalla *rappresentazione*? Che cos'è l'esistenza? Che cosa l'oggetto? Che cosa il soggetto? Che cosa la verità, la parvenza, l'errore? Ma egli persegue, senza riflettere o guardarsi intorno, il suo schema logico e la sua simmetria. La tavola dei giudizi dev'essere assolutamente la chiave per ogni sapienza.

* * *

Ho sopra mostrato come merito principale di Kant l'aver egli distinto il fenomeno dalla cosa in sé, l'aver dichiarato fenomeno tutto il nostro mondo visibile e l'aver quindi negato alle leggi di esso ogni validità al di là del fenomeno. È comunque sorprendente che non abbia dedotto l'esistenza meramente relativa del fenomeno dalla semplice, innegabile verità così a portata di mano: «*Nessun oggetto senza soggetto*», per presentare così, già alla radice, l'oggetto, esistendo esso assolutamente sempre e solo in rapporto a un soggetto, come dipendente da questo, da questo condizionato e quindi come mero

fenomeno, che non esiste in sé, non incondizionatamente. Di questo importantissimo principio già Berkeley, verso i cui meriti Kant non è giusto, aveva fatto la pietra base della sua filosofia, innalzandosi così un monumento immortale, sebbene egli stesso non traesse le debite conseguenze da quel principio e poi in parte non venisse compreso e in parte non sufficientemente studiato. Nella mia prima edizione avevo attribuito il fatto che Kant evitasse questo principio di Berkeley a una manifesta avversione per il suo deciso idealismo; mentre d'altra parte trovavo quest'ultimo chiaramente espresso in molti luoghi della *Critica della ragione pura*; e avevo quindi accusato Kant di contraddizione con se stesso. E questo appunto era anche fondato, in quanto si conoscesse, come a me allora avveniva, la *Critica della ragione pura* solo nella seconda edizione, o nelle cinque edizioni seguenti stampate in base ad essa. Ma quando poi, più tardi, lessi l'opera principale di Kant nella prima edizione, divenuta già rara, vidi sparire, con mia grande gioia, tutte quelle contraddizioni, e trovai che Kant, pur non adoperando la formula «nessun oggetto senza soggetto», tuttavia, con la stessa decisione di Berkeley e mia, dichiarava il mondo esterno presente nello spazio e nel tempo mera rappresentazione del soggetto che lo conosce; per cui per esempio a p. 383 *ibid.* dice senza riserve: «Se tolgo il soggetto pensante, tutto il mondo corporeo deve cadere, come quello che non è nient'altro che il fenomeno nella sensibilità del nostro soggetto e una specie delle sue rappresentazioni». Ma tutto il passo da p. 348 a p. 392, in cui Kant espone in maniera oltremodo bella e chiara il suo deciso idealismo, fu da lui soppresso nella seconda edizione, e al suo posto fu introdotta una quantità di espressioni con esso contrastanti. Perciò poi il testo della *Critica della ragione pura*, quale è circolato dal 1787 fino al

1838, è divenuto sfigurato e corrotto, e quella è stata un libro che contraddiceva se stesso, e il cui senso appunto perciò non poteva essere a nessuno del tutto chiaro e comprensibile. Gli altri particolari su ciò, come anche le mie supposizioni circa i motivi e le debolezze che possono aver mosso Kant a sfigurare in tal modo la sua opera immortale, li ho esposti in una lettera al professor Rosenkranz, che ne ha accolto il punto principale nella sua prefazione al secondo volume dell'edizione da lui curata delle opere complete di Kant, a cui dunque qui rimando. In conseguenza delle mie osservazioni cioè il professor Rosenkranz si è sentito spinto nel 1838 a ristabilire la *Critica della ragione pura* nella sua forma originaria, facendola ristampare, nel suddetto secondo volume, conformemente alla *prima* edizione del 1781, col che si è acquistato per la filosofia un merito inestimabile, anzi ha forse salvato dalla rovina l'opera più importante della letteratura tedesca; e ciò non bisognerà mai dimenticarlo. Ma nessuno si immagini di conoscere la *Critica della ragione pura* e di avere un chiaro concetto della dottrina di Kant, se l'ha letta solo nella seconda edizione o in una di quelle seguenti; ciò è assolutamente impossibile, giacché ha letto solo un testo mutilato, corrotto, per così dire non autentico. È mio dovere esprimere ciò qui con decisione e come avvertimento per tutti.

Con la concezione fondamentale decisamente idealistica, tanto chiaramente espressa nella prima edizione della *Critica della ragione pura*, sta nondimeno in innegabile contraddizione la maniera in cui Kant introduce la *cosa in sé*, e questo è senza dubbio il motivo principale per cui egli soppresse nella seconda edizione il fondamentale passo idealistico anzidetto, mettendosi addirittura contro l'idealismo di Berkeley, per il che però portò nella sua opera solo incoerenze, senza poter ovviare al

suo principale difetto. Questo è, come è noto, l'introduzione della *cosa in sé* nella maniera da lui scelta, la cui inammissibilità fu ampiamente provata da G.E. Schulze nell'*Aenesidemus* e fu subito riconosciuta come il punto insostenibile del suo sistema. La cosa si può chiarire con pochissime parole. Kant fonda la presupposizione della cosa in sé, benché nascosta sotto molti giri di parole, su un ragionamento basato sulla legge di causalità: che cioè l'intuizione empirica, o più esattamente la *sensazione* nei nostri organi di senso, dalla quale quella muove, debba avere una causa esterna. Ora però, in base alla sua propria ed esatta scoperta, la legge di causalità ci è nota *a priori*, per conseguenza è una funzione del nostro intelletto, quindi di origine *soggettiva*; inoltre la sensazione stessa, a cui applichiamo qui la legge di causalità, è innegabilmente *soggettiva*; e infine persino lo spazio in cui per mezzo di questa applicazione trasponiamo come oggetto la causa della sensazione, è una forma data *a priori* e quindi *soggettiva* del nostro intelletto. Pertanto tutta l'intuizione empirica rimane costantemente sul terreno *soggettivo*, come un mero avvenimento in noi, e niente di affatto diverso da essa, di indipendente da essa, si può introdurre come una *cosa in sé*, o provare come presupposto necessario. Ed effettivamente l'intuizione empirica è e rimane nostra mera rappresentazione: è il mondo come rappresentazione. All'essenza in sé di questo possiamo giungere solo per la via di tutt'altro genere da me battuta, facendo ricorso all'autocoscienza, che palesa la volontà come l'«in sé» del nostro proprio fenomeno. Ma allora la cosa in sé diventa una cosa *toto genere* diversa dalla rappresentazione e dai suoi elementi, come ho dimostrato.

Il grande difetto, ben presto dimostrato, come si è detto, del sistema kantiano in questo punto è una conferma del bel proverbio indiano: «Non c'è loto senza

stelo». La difettosa deduzione della cosa in sé è qui lo stelo; però anche solo il modo della deduzione, non il riconoscimento di una cosa in sé per il fenomeno dato. In quest'ultima maniera fraintese invece la cosa Fichte; ciò che poté fare solo perché quello che gli importava non era la verità, bensì il suscitar scalpore, per promuovere i suoi fini personali. Quindi fu tanto sfacciato e incosciente da rinnegare del tutto la cosa in sé e da costruire un sistema in cui si pretendeva di dedurre *a priori* dal soggetto non, come in Kant, l'elemento meramente formale della rappresentazione, ma anche quello materiale, l'intero contenuto di essa. Ben fondatamente egli contò allora sulla mancanza di giudizio e sulla scempiaggine del pubblico, che accettò come prove cattivi sofismi, semplici ciurmerie e chiacchiere insensate; sicché riuscì a stornarne l'attenzione da Kant e a rivolgerla su di sé, imprimendo alla filosofia tedesca la direzione in cui fu poi portata oltre da Schelling e raggiunse infine la sua meta nell'insensata pseudofilosofia hegeliana.

Ritorno ora al grande errore di Kant già sopra toccato, consistente nel non aver egli separato debitamente la conoscenza intuitiva da quella astratta, donde è sorta una deplorevole confusione, di cui dobbiamo ora occuparci più particolarmente. Se egli avesse separato nettamente le rappresentazioni intuitive dai concetti pensati soltanto *in abstracto*, avrebbe tenuto staccate le une dagli altri e avrebbe ogni volta saputo con quale delle due cose aveva a che fare. Ma ciò non è purtroppo accaduto, benché le rimostranze su questo punto non si siano fatte ancora sentire e siano quindi forse inaspettate. Il suo «oggetto dell'esperienza», di cui continua a parlare, il vero e proprio oggetto delle categorie, non è la rappresentazione intuitiva, e neanche però il concetto astratto, ma è diverso da entrambi, e nondimeno tutte e due le cose insieme, e una completa assurdità. Giacché, per in-

credibile che ciò appaia, a lui è mancata la ponderazione, o invece la buona volontà, per venire in chiaro con se stesso su questo punto e per spiegare perspicuamente a sé e agli altri se il suo «oggetto dell'esperienza, cioè della conoscenza che ha luogo per l'applicazione delle categorie», sia la rappresentazione intuitiva nello spazio e nel tempo (la mia prima classe di rappresentazioni) o semplicemente il concetto astratto. Davanti alla mente gli sta di continuo, per strano che sia, una cosa intermedia fra entrambi, e di qui viene la funesta confusione che dovrò ora portare alla luce: al qual fine dovrò riandare tutta la dottrina elementare in genere.

* * *

L'*estetica trascendentale* è un'opera così straordinariamente meritoria, che potrebbe bastare da sola ad eternare il nome di Kant. Le sue dimostrazioni hanno una così piena forza di persuasione, che io ne annovero gli assiomi tra le verità irrefragabili, come senza dubbio essi appartengono anche a quelle più ricche di conseguenze, per cui sono da considerare come la cosa più rara al mondo, cioè una vera, grande scoperta nella metafisica. Il fatto da lui rigorosamente dimostrato, che una parte delle nostre conoscenze ci è nota *a priori*, non consente altra spiegazione se non che esse costituiscono le forme del nostro intelletto; anzi ciò non è tanto una spiegazione, quanto appunto solo la chiara espressione del fatto stesso. Giacché *a priori* non significa nient'altro che: «non acquisito per la via dell'esperienza, ossia non venuto in noi da fuori». Ora però, ciò che senza esser venuto da fuori è presente nell'intelletto, è appunto ciò che ad esso stesso appartiene già in origine, la sua propria essenza. Se poi questo che così in esso stesso si trova consiste nella generale maniera e guisa in cui tutti i

suoi oggetti gli si devono presentare, allora si dice con ciò che queste sono le forme del suo conoscere, cioè la maniera e guisa, stabilita una volta per tutte, in cui esso esplica codesta sua funzione. Dunque «conoscenze *a priori*» e «forme costitutive dell'intelletto» sono in fondo solo due espressioni della stessa cosa, cioè in certo senso sinonimi.

Dalle teorie dell'estetica trascendentale io quindi non saprei togliere nulla, ma solo aggiungere qualcosa. In particolare cioè Kant non ha completato il suo pensiero, in quanto non ha rigettato tutto il metodo dimostrativo euclideo, dopo aver tuttavia detto, a p. 87; V, 120, che ogni conoscenza geometrica ha evidenza immediata dall'intuizione. È molto singolare che persino uno dei suoi avversari, ossia il più acuto di essi, G.E. Schulze (*Critica della filosofia teoretica*, II, 241), addivenga alla conclusione che dalla dottrina di Kant scaturirebbe una trattazione della geometria affatto diversa da quella che è usuale; col che egli crede di addurre una prova apagogica contro Kant, mentre in realtà comincia, senza saperlo, la guerra contro il metodo euclideo. Mi richiamo al § 15 del primo libro della presente opera.

Dopo la trattazione esauriente delle *forme* generali di ogni intuizione, data nell'estetica trascendentale, ci si aspetterebbe di ricevere qualche delucidazione sul *contenuto* di esse, sul modo in cui l'intuizione *empirica* entra nella nostra coscienza, in cui nasce la conoscenza di tutto il nostro mondo, per noi tanto reale e tanto importante. Ma su questo punto tutta la dottrina di Kant in realtà non contiene altro che l'espressione spesso ripetuta, ma che non dice nulla: «L'elemento *empirico* dell'intuizione viene *dato* da fuori». Perciò poi anche qui Kant passa con un salto dalle *forme pure dell'intuizione* al *pensare*, alla *logica trascendentale*. Subito al principio di questa (*Critica della ragione pura*, p. 50; V, 74), dove non può fa-

re a meno di toccare del contenuto materiale dell'intuizione empirica, Kant fa il primo passo falso, commette il πρῶτον ψεῦδος. «La nostra conoscenza», egli dice, «ha due fonti, cioè la ricettività alle impressioni e la spontaneità dei concetti: la prima è la capacità di accogliere rappresentazioni, la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni; con la prima ci viene dato un *oggetto*, con la seconda esso viene pensato.» Ciò è falso: giacché in base a ciò l'*impressione*, per la quale soltanto noi abbiamo mera ricettività, che quindi viene da fuori e soltanto è propriamente «*data*», sarebbe già una *rappresentazione*, anzi addirittura già un *oggetto*. Essa invece non è altro che una mera *sensazione* dell'organo di senso, e solo con l'applicazione dell'*intelletto* (cioè della legge di causalità) e delle forme intuitive dello spazio e del tempo il nostro *intelletto* trasforma questa mera *sensazione* in una *rappresentazione*, che sussiste poi nello spazio e nel tempo come *oggetto* e da quest'ultimo (l'oggetto) non può essere altrimenti distinta che in quanto si indaghi sulla cosa in sé, ma a parte ciò è con esso identica. Questo procedimento io l'ho spiegato esaurientemente nel trattato sul principio di ragione, § 21. Ma con ciò è anche esaurito il compito dell'intelletto e della conoscenza intuitiva, né c'è bisogno a tal fine di concetti o di pensiero; quindi anche l'animale ha queste rappresentazioni. Quando sopravvengono i concetti, il pensiero, a cui certo si può attribuire spontaneità, la conoscenza *intuitiva* viene totalmente abbandonata e una tutt'altra classe di rappresentazioni, ossia i concetti non-intuitivi, astratti, entrano nella coscienza: è questa l'attività della *ragione*, che trae però tutto il contenuto del suo pensiero solo dall'intuizione a questo precedente, nonché dalla comparazione di esso con altre intuizioni e concetti. Ma così Kant porta già il pensiero nell'intuizione e getta le basi per la malaugurata mescolanza di

conoscenza intuitiva e astratta, che io mi preoccupo qui di denunciare. Egli sostiene che l'intuizione, presa per sé, è non-intellettuale, puramente sensibile, quindi affatto passiva, mentre un *oggetto* è concepito solo dal pensiero (categoria dell'intelletto): così porta *il pensiero nell'intuizione*. Ma poi l'oggetto del *pensiero* è a sua volta un singolo oggetto reale; per cui il pensiero perde il suo carattere essenziale di generalità e astrazione e riceve come oggetto, invece di concetti generali, cose singole, e con questo *riporta l'intuizione nel pensiero*. Ne scaturisce la suddetta sciagurata mescolanza, e le conseguenze di questo primo passo falso si estendono a tutta quanta la sua teoria del conoscere. Attraverso l'insieme di essa la totale confusione della rappresentazione intuitiva con l'astratta trapassa in qualcosa di intermedio tra entrambe, che egli presenta come l'oggetto della conoscenza ad opera dell'intelletto e delle sue categorie, chiamando questa conoscenza *esperienza*. È difficile da credere che Kant stesso abbia immaginato, con questo oggetto dell'intelletto, qualcosa di pienamente determinato e di propriamente chiaro: lo dimostrerò ora in base all'enorme contraddizione che attraversa tutta la logica trascendentale ed è la vera fonte dell'oscurità in cui essa è avvolta.

Nella *Critica della ragione pura*, dunque, pp. 67-69; V, 92-94; pp. 89, 90; V, 122, 123; inoltre V, 135, 139, 153, egli ripete e ribadisce che: l'intelletto non è una facoltà dell'intuizione, la sua conoscenza non è intuitiva, bensì discorsiva; l'intelletto è la facoltà di giudicare (p. 69; V, 94) e il giudizio è conoscenza mediata, rappresentazione di una rappresentazione (p. 68; V, 93); l'intelletto è la facoltà di pensare e il pensiero è la conoscenza per concetti (p. 69; V, 94); le categorie dell'intelletto non sono affatto le condizioni alle quali gli oggetti vengono dati nell'intuizione (p. 89; V, 122) e l'intuizione non ha in alcun modo bisogno delle funzioni del pensiero (p. 91; V,

123); il nostro intelletto può solo pensare, non intuire (V, pp. 135, 139). Inoltre nei *Prolegomeni*, § 20, dice che: intuizione, percezione, *perceptio* appartengono solo ai sensi; il giudicare spetta solo all'intelletto; e, al § 22, che: il compito dei sensi è di intuire, quello dell'intelletto di pensare, cioè di giudicare. Infine, ancora nella *Critica della ragione pratica*, quarta edizione, p. 247, edizione Rosenkranz, p. 281, dice che: l'intelletto è discorsivo, le sue rappresentazioni sono pensieri, non intuizioni. Tutte queste sono le proprie parole di Kant.

Ne segue che il nostro mondo intuitivo esisterebbe per noi anche se non avessimo affatto un intelletto, che esso ci entra in testa in una maniera assolutamente inesplicabile, il che egli indica spesso appunto con la sua singolare espressione che l'intuizione è *data*, senza mai spiegare ulteriormente questa espressione indeterminata e immaginosa.

Ma a tutto quanto abbiamo addotto contraddice poi nel modo più stridente tutta la sua restante dottrina dell'intelletto, delle categorie di esso e della possibilità dell'esperienza, quale egli la espone nella logica trascendentale. Infatti: nella *Critica della ragione pura*, p. 79; V, 105, l'intelletto porta con le sue categorie unità nella molteplicità dell'*intuizione*, e i puri concetti dell'intelletto si applicano *a priori* agli oggetti dell'intuizione. A p. 94; V, 126, «le categorie sono condizione dell'esperienza, sia dell'*intuizione* sia del pensiero che si incontra in essa». In V, p. 127, l'intelletto è l'autore dell'esperienza. In V, p. 128, le categorie determinano l'*intuizione* degli oggetti. In V, p. 130, tutto ciò che noi ci rappresentiamo come collegato nell'oggetto (che è ben qualcosa di intuitivo e non di astratto), è stato collegato solo da un atto dell'intelletto. In V, p. 135, l'intelletto viene nuovamente definito come la facoltà di collegare *a priori* e di ridurre all'unità dell'appercezione la molteplicità delle

rappresentazioni date; ma, secondo ogni uso linguistico, l'appercezione non è il pensare un concetto, bensì è *intuizione*. In V, p. 136, troviamo finanche un principio supremo della possibilità di ogni intuizione in rapporto all'intelletto. In V, p. 143, figura addirittura come titolo, che ogni intuizione sensibile è condizionata dalle categorie. Ivi ancora la *funzione logica dei giudizi* porta anche la molteplicità delle *intuizioni* date sotto un'appercezione in genere, e la molteplicità di una data intuizione sta necessariamente sotto le categorie. In V, p. 144, all'intuizione viene unità, mediante le categorie, ad opera dell'intelletto. In V, p. 145, il pensare dell'intelletto viene stranissimamente spiegato come il sintetizzare, collegare e ordinare il molteplice dell'*intuizione*. In V, p. 161, l'esperienza è possibile solo grazie alle categorie e consiste nell'allacciamento delle *percezioni*, che sono poi anch'esse intuizioni. In V, p. 159, le categorie sono conoscenze *a priori* degli oggetti dell'*intuizione* in genere. Inoltre, qui e in V, pp. 163 e 165, viene esposta una dottrina capitale di Kant, questa: *che è l'intelletto che rende possibile la natura*, prescrivendole leggi *a priori*, e che essa si regola secondo le leggi dell'intelletto ecc. Ora però la natura è ben qualcosa di intuitivo e non di astratto; l'intelletto dovrebbe pertanto essere una facoltà dell'intuizione. In V, p. 168, viene detto che i concetti dell'intelletto sono i princìpi della possibilità dell'esperienza, e che quest'ultima è la determinazione dei fenomeni nello spazio e nel tempo in genere; i quali fenomeni esistono poi già nell'intuizione. Infine, a pp. 189-211; V, 232-265, sta la lunga dimostrazione (la cui scorrettezza è dimostrata esaurientemente nel mio trattato sul principio di ragione, § 23) che la successione oggettiva e anche la contemporaneità degli oggetti dell'esperienza non vengono percepite dai sensi, ma vengono solo dall'intelletto portate nella natura, la quale solo per-

ciò diviene essa stessa possibile. Certo però la natura, la successione degli avvenimenti e la contemporaneità degli stati rimangono cose puramente intuitive e non qualcosa che sia pensato solo astrattamente.

Invito chiunque condivida con me la venerazione per Kant a conciliare queste contraddizioni e a dimostrare che, con la sua dottrina dell'oggetto dell'esperienza e del modo in cui esso viene determinato dall'attività dell'intelletto e delle sue dodici funzioni, Kant abbia pensato qualcosa di veramente chiaro e determinato. Sono convinto che la contraddizione indicata, che ricorre attraverso tutta la logica trascendentale, sia la vera ragione della grande oscurità dell'esposizione di questa. Kant era cioè oscuramente consapevole della contraddizione, lottò intimamente con essa, ma non volle o non poté portarla a chiara coscienza, la velò quindi a sé e agli altri e la scansò per ogni sorta di vie traverse. Da ciò si può forse anche far derivare il fatto che facesse della facoltà di conoscere una macchina così strana e complicata, con tante ruote, quali sono le dodici categorie, la sintesi trascendentale dell'immaginazione, del senso interno, dell'unità trascendentale dell'appercezione, e inoltre lo schematismo dei concetti puri dell'intelletto ecc. E nonostante tutto quest'apparato, non si fa neanche un tentativo per spiegare l'intuizione del mondo esterno, che è poi certamente la cosa principale della nostra conoscenza; e invece questa impellente esigenza viene in modo veramente meschino declinata sempre con la stessa espressione figurata che non dice nulla: «L'intuizione empirica ci viene data». A p. 145 della quinta edizione veniamo ancora a sapere che la medesima viene data dall'oggetto: quindi quest'ultimo dev'essere qualcosa di diverso dall'intuizione.

Ma se ci sforziamo di ricercare la più intima opinione di Kant, da lui stesso non espressa chiaramente, troviamo che realmente un tale oggetto diverso dall'*intuizione*, ma

che anche non è affatto un *concetto*, è per lui il vero oggetto dell'intelletto, anzi che la strana presupposizione di un tale oggetto irrappresentabile sarebbe propriamente ciò, per cui soltanto l'intuizione diventa esperienza. Io credo che un vecchio, radicato pregiudizio, refrattario ad ogni esame, sia in Kant la ragione ultima del postulare un tale *oggetto assoluto*, che sia oggetto in sé, cioè anche senza soggetto. Esso non è affatto l'*oggetto intuito*, ma viene aggiunto con il concetto all'intuizione, come qualcosa di corrispondente ad essa, e ormai l'intuizione è esperienza e ha valore e verità, che essa riceve quindi solo attraverso il rapporto con un concetto (in senso diametralmente opposto alla nostra enunciazione, secondo cui il concetto riceve valore e verità solo dall'intuizione). Aggiungere mentalmente all'intuizione questo oggetto non rappresentabile direttamente è poi la funzione vera e propria delle categorie. «Solo dall'intuizione viene dato l'oggetto, che quindi viene pensato in conformità della categoria» (*Critica della ragione pura*, prima edizione, p. 399). Particolarmente chiaro diviene ciò in base a un passo della quinta edizione, a p. 125: «Ora si domanda se non precedano anche concetti *a priori*, come condizioni alle quali soltanto qualcosa, sebbene *non intuito*, venga tuttavia *pensato* come *oggetto* in genere», il che egli afferma. Qui appare chiaramente la fonte dell'errore e della confusione che lo avvolge. Giacché l'*oggetto* come tale esiste sempre e solo per l'*intuizione* e in essa, che essa sia poi effettuata dai sensi o, in sua assenza, dall'immaginazione. Ciò che invece viene *pensato* è sempre un *concetto* generale, non intuitivo, che può tutt'al più essere il concetto di un oggetto in genere; ma solo mediatamente, per mezzo dei concetti, il pensiero si rapporta agli *oggetti*, che di per sé sono e rimangono sempre *intuitivi*. Perché il nostro pensiero non serve a conferire realtà alle intuizioni: questa esse l'hanno, in quanto ne siano capaci (realtà empiri-

ca), da se stesse; serve invece a riunire i caratteri comuni e i risultati delle intuizioni, per poterli conservare e adoperare più facilmente. Ma Kant ascrive gli oggetti stessi al *pensiero*, per rendere in tal modo l'esperienza e il mondo oggettivo dipendenti dall'*intelletto*, senza tuttavia far essere quest'ultimo una facoltà dell'*intuizione*. In questa relazione distingue invero l'intuire dal pensare, ma fa delle cose singole l'oggetto in parte dell'intuizione e in parte del pensiero. In realtà esse sono invece solo la prima cosa: la nostra intuizione empirica è subito *oggettiva*, appunto perché muove dal nesso causale. Suo oggetto sono immediatamente le cose, non rappresentazioni diverse da esse. Le cose singole vengono come tali intuite nell'intelletto e dai sensi: l'impressione *unilaterale* su questi viene allora subito integrata dall'immaginazione. Non appena invece passiamo al *pensare*, abbandoniamo le cose singole e abbiamo a che fare con concetti generali senza intuitività, anche se applichiamo poi i risultati del nostro pensare alle cose singole. Se teniamo fermo ciò, ne risulta l'inammissibilità del postulato che l'intuizione delle cose riceva realtà e divenga esperienza solo dal e per il pensiero di queste stesse cose che applica le dodici categorie. Al contrario, nell'intuizione stessa è già data la realtà empirica e quindi l'esperienza; ma l'intuizione può anche venire in esistenza solamente per l'applicazione della conoscenza del nesso causale, la quale è l'unica funzione dell'intelletto, alla sensazione. L'intuizione è perciò effettivamente intellettuale, il che precisamente Kant nega.

Il postulato di Kant qui criticato si trova, espresso ancora con eccellente chiarezza, oltre che nel luogo indicato, nella *Critica del giudizio*, § 36, subito al principio; come pure nei *Princìpi metafisici della scienza naturale*, in nota alla prima definizione della «Fenomenologia». Ma con un'ingenuità di cui Kant in questo punto critico non

si sarebbe minimamente fidato, la si trova esposta nel modo più chiaro nel libro di un kantiano, cioè nel *Compendio di logica generale* di Kiesewetter, terza edizione, parte I, p. 434 della discussione, e parte II, §§ 52 e 53 della discussione; del pari nella *Dottrina del pensiero in puro stile tedesco* di Tieftrunk (1825). Qui si vede assai bene come per ogni pensatore i suoi discepoli incapaci di pensiero autonomo diventino una lente d'ingrandimento dei suoi errori. In questa enunciazione della sua dottrina delle categorie, una volta stabilita, Kant si è tenuto costantemente discreto, mentre i discepoli sono stati molto sfrontati, per cui mettono a nudo la falsità della cosa.

In conseguenza di quanto si è detto, per Kant l'oggetto delle categorie non è invero la cosa in sé, ma il suo parente prossimo: è l'*oggetto in sé*, è un oggetto che non ha bisogno di un soggetto, è una cosa particolare, ma non è nel tempo e nello spazio, perché non è intuibile; è oggetto del pensiero, ma non un concetto astratto. Pertanto Kant distingue in realtà tre cose: 1) la rappresentazione; 2) l'oggetto della rappresentazione; 3) la cosa in sé. La prima è cosa della sensibilità, la quale comprende per lui, oltre alla sensazione, anche le forme pure dell'intuizione, spazio e tempo. Il secondo è cosa dell'intelletto, che lo *aggiunge* pensandolo con le sue dodici categorie. La terza sta al di là di ogni conoscibilità (come prova di ciò si vedano le pp. 108 e 109 della prima edizione della *Critica della ragione pura*). Ora però la distinzione tra la rappresentazione e l'oggetto della rappresentazione è infondata: lo aveva già dimostrato Berkeley, e la cosa risulta da tutta la mia esposizione nel primo libro, e particolarmente dal primo capitolo dei *Supplementi*, anzi dalla stessa concezione fondamentale di Kant assolutamente idealistica nella prima edizione. Ma se non si volesse far confluire nella rappresentazione l'oggetto della rappresentazione e identificarlo con

essa, bisognerebbe farlo diventare cosa in sé: ciò dipende alla fine dal senso che si attribuisce alla parola oggetto. Ma sempre rimane fermo questo, che, a riflettere chiaramente, non si può trovare nient'altro che rappresentazione e cosa in sé. L'ingiustificato inserimento di quell'ibrido, l'oggetto della rappresentazione, è la fonte degli errori di Kant. Ma se lo si toglie cade anche la dottrina delle categorie come concetti *a priori*; perché esse non contribuiscono in nulla all'intuizione e per la cosa in sé non valgono; per loro mezzo, invece, noi pensiamo soltanto gli «oggetti delle rappresentazioni», trasformando così la rappresentazione in esperienza. Giacché ogni intuizione empirica è già esperienza: ma empirica è ogni intuizione che muove da sensazione. Questa sensazione è riferita dall'intelletto, mediante quella che è l'unica sua funzione (conoscenza *a priori* della legge causale), alla causa di essa, che appunto perciò si presenta nello spazio e nel tempo (forme dell'intuizione pura) come oggetto dell'esperienza, oggetto materiale, persistendo nello spazio per tutto il tempo, ma rimanendo ad ogni modo anche come tale sempre rappresentazione, come appunto lo spazio e il tempo stessi. Se vogliamo andare oltre questa rappresentazione, ci troviamo di fronte alla questione della cosa in sé, rispondere alla quale costituisce il tema di tutta la mia opera, come di ogni metafisica in genere. Con l'errore di Kant qui mostrato sta in connessione il suo errore ripreso in precedenza: che egli non dà una teoria del formarsi dell'intuizione empirica, ma dice questa senz'altro *data*, identificandola con la mera sensazione, a cui aggiunge ancora solo le forme intuitive dello spazio e del tempo, comprendendole entrambe sotto il nome di sensibilità. Ma da questi materiali non sorge ancora una rappresentazione oggettiva: questa richiede invece assolutamente il riferimento della sensazione alla sua causa, dunque l'ap-

plicazione della legge causale, dunque l'intelletto, poiché senza di esso la sensazione rimane ancor sempre soggettiva e non trasferisce un oggetto nello spazio, anche se quest'ultimo le è dato. Ma per Kant l'intelletto non poteva essere impiegato per l'intuizione: esso doveva soltanto *pensare*, per poter rimanere entro la logica trascendentale. Con ciò è connesso ancora un altro errore di Kant: l'aver egli lasciato a me di addurre, per la giustamente riconosciuta apriorità della legge causale, la sola prova valida, cioè quella che scaturisce dalla possibilità dell'intuizione empirica oggettiva, e l'averne dato in suo luogo una manifestamente falsa, come ho già dimostrato nel mio trattato sul principio di ragione, § 23. Da quanto precede è chiaro che l'«oggetto della rappresentazione» (2) di Kant si compone di ciò che egli ha rubato in parte alla rappresentazione (1), in parte alla cosa in sé (3). Se realmente l'esperienza si formasse solo per il fatto che il nostro intelletto applica dodici diverse funzioni, per *pensare* con altrettanti concetti *a priori* gli oggetti che venivano prima solo intuiti, ogni cosa reale dovrebbe avere allora come tale una quantità di determinazioni che, date come *a priori*, non si potrebbero assolutamente pensare mancanti, appunto come lo spazio e il tempo, ma apparterrebbero in modo affatto essenziale all'esistenza della cosa, e tuttavia non sarebbero da dedurre dalle proprietà dello spazio e del tempo. Ma solo una di tali determinazioni si può incontrare: quella della causalità. Su questa riposa la materialità, perché l'essenza della materia consiste nell'agire ed è in tutto e per tutto causalità (ved. vol. II, cap. 4). Ma è solo la materialità che distingue la cosa reale dall'immagine fantastica, che è tuttavia solo rappresentazione. Giacché la materia, in quanto persistente, dà alla cosa la persistenza in tutto il tempo, secondo la sua materia, mentre le forme mutano, in conformità della causalità. Tutto il re-

sto della cosa sono o determinazioni dello spazio o del tempo o le sue proprietà empiriche, che si rapportano tutte alla sua attività, sono cioè determinazioni ulteriori della causalità. Ma la causalità entra già come condizione nell'intuizione empirica, che è quindi cosa dell'intelletto, il quale rende da solo possibile l'intuizione, ma all'infuori della legge di causalità non contribuisce in nulla all'esperienza e alla sua possibilità. Ciò che riempie le vecchie ontologie non è nient'altro, al di fuori di quanto qui indicato, che rapporti delle cose tra loro o con la nostra riflessione, e *farrago* raccogliticcia.

Un segno dell'infondatezza della dottrina delle categorie dà già l'esposizione di essa. Che distanza, sotto questo aspetto, tra l'*estetica* trascendentale e l'*analitica* trascendentale! *Lì*, che chiarezza, determinatezza, sicurezza, ferma convinzione, che si esprime apertamente e si comunica infallibilmente! Tutto è luminoso, non son lasciati nascondigli bui: Kant sa ciò che vuole e sa che ha ragione. *Qui* invece tutto è oscuro, confuso, indeterminato, vacillante, insicuro, l'esposizione è esitante, piena di discolpe e di rimandi a ciò che verrà o perfino a ciò che è taciuto. Inoltre tutta la seconda e terza sezione della deduzione dei concetti puri dell'intelletto è completamente mutata nella seconda edizione, perché a Kant stesso non bastava, ed è divenuta un'altra affatto diversa che nella prima, ma non più chiara. Si vede in realtà Kant in lotta con la verità per far passare la sua teoria ormai stabilita. Nell'*estetica* trascendentale tutte le sue tesi sono effettivamente dimostrate, in base a fatti innegabili della coscienza; nell'*analitica* trascendentale invece troviamo, se la consideriamo bene, mere asserzioni che la cosa è così e così dev'essere. Dunque qui, come dappertutto, l'esposizione porta l'impronta del pensiero da cui è scaturita: giacché lo stile è la fisionomia dello spirito. Va ancora osservato che Kant, ogni

volta che, entrando nei particolari, vuol dare un esempio, sceglie quasi sempre la categoria della causalità, per la quale ciò che dice torna poi giusto, – perché appunto la legge di causalità è la vera, ma anche la sola forma dell'intelletto, e le altre undici categorie sono soltanto finestre cieche. La deduzione delle categorie nella prima edizione è più semplice e meno contorta che nella seconda. Egli si sforza di mostrare come, dopo l'intuizione data dalla sensibilità, l'intelletto, col pensare le categorie, produca l'esperienza. Le espressioni: ricognizione, riproduzione, associazione, apprensione, unità trascendentale dell'appercezione vengono ivi ripetute fino alla sazietà, senza che si raggiunga alcuna chiarezza. Massimamente degno di essere notato è però che egli, nel trattare questo argomento, non tocchi neppure una volta di ciò che doveva venire in mente a chiunque come prima cosa, del riferire la sensazione alla sua causa esterna. Se egli non voleva ammettere ciò, doveva espressamente negarlo; ma neanche questo egli fa. Ci gira dunque intorno, e tutti i kantiani ci hanno del pari girato intorno dietro a lui. Il motivo segreto di ciò è che, sotto il nome di «ragione dell'esperienza», egli risparmia il nesso causale per la sua falsa deduzione della cosa in sé; e poi, che per il riferimento alla causa l'intuizione diverrebbe intellettuale, il che non può ammettere. Inoltre sembra che abbia temuto che, ammettendo il nesso causale tra sensazione e oggetto, quest'ultimo divenisse subito cosa in sé e introducesse l'empirismo di Locke. Ma questa difficoltà viene eliminata dalla riflessione, che ci mostra che la legge di causalità è di origine soggettiva, altrettanto della sensazione stessa, e inoltre che anche il nostro corpo, in quanto appare nello spazio, appartiene già alle rappresentazioni. Ma l'ammettere ciò era a Kant impedito dalla sua paura dell'idealismo di Berkeley.

Quale operazione essenziale dell'intelletto mediante le sue dodici categorie viene ripetutamente indicata «l'unificazione del molteplice dell'intuizione»; ma ciò non viene mai convenientemente spiegato, né viene mostrato che cosa mai sia questo molteplice dell'intuizione prima dell'unificazione da parte dell'intelletto. Ora però il tempo e lo spazio, e questo in tutt'e tre le sue dimensioni, sono *continua*, cioè tutte le loro parti sono originariamente non divise, bensì unite. Ma essi sono le forme universali della nostra intuizione: dunque anche tutto ciò che in essi si presenta (viene dato), appare già originariamente come *continuum*, vale a dire le sue parti compaiono già come unite e non abbisognano di nessuna sopravveniente unificazione del molteplice. Ma se si volesse magari interpretare questa unificazione del molteplice dell'intuizione nel senso che io, le diverse impressioni dei sensi provenienti da un oggetto, le riferisco solo a quest'uno, cioè per esempio che io, guardando una campana, riconosco che ciò che il mio occhio percepisce come giallo, le mie mani percepiscono come liscio e duro e il mio orecchio come sonoro, è un unico e medesimo corpo; ciò è piuttosto una conseguenza della conoscenza *a priori* del nesso causale (questa vera e unica funzione dell'intelletto), in virtù di cui tutte quelle diverse azioni sui miei diversi organi di senso mi menano comunque solo a una loro causa comune, cioè la conformazione del corpo che mi sta davanti, in modo che il mio intelletto, nonostante la diversità e pluralità degli effetti, apprende l'unità della causa come un oggetto unico, che si presenta appunto perciò intuitivamente. Nella bella ricapitolazione della sua dottrina, che dà nella *Critica della ragione pura*, pp. 719-726, o V, 747-754, Kant spiega le categorie forse più chiaramente che in qualsiasi altro luogo, e cioè come «la mera regola della sintesi di ciò che la percezione può dare *a posteriori*».

Sembra che egli abbia qui in mente qualcosa come ad esempio questo, che nel costruire il triangolo gli angoli danno la regola per la composizione delle linee; o almeno con quest'immagine ci si può chiarire nel modo migliore quel che egli dice della funzione delle categorie. La prefazione ai *Princìpi metafisici della scienza* contiene una lunga nota, che fornisce del pari una definizione delle categorie e dice che esse «non sono in nulla distinte dagli atti formali dell'intelletto nel giudicare» se non in ciò, che in questi ultimi soggetto e predicato possono all'occorrenza scambiarsi il posto; ivi il giudizio viene poi definito come «un atto grazie al quale soltanto date rappresentazioni divengono conoscenze di un oggetto». In base a ciò gli animali non dovrebbero, poiché non giudicano, neanche conoscere affatto gli oggetti. Degli *oggetti* si danno in genere, secondo Kant, soltanto concetti, non intuizioni. Io dico invece: gli oggetti esistono in primo luogo solo per l'intuizione, e i concetti sono sempre astrazioni da questa intuizione. Quindi il pensiero astratto deve volgersi esattamente verso il mondo presente nell'intuizione, perché solo il riferimento ad esso dà contenuto ai concetti, e noi non possiamo ammettere per i concetti nessun'altra forma determinata *a priori*, se non la capacità della riflessione in genere, la cui essenza è la formazione dei concetti, cioè delle rappresentazioni astratte, non-intuitive, che costituisce l'unica funzione della *ragione*, come ho mostrato nel primo libro. Chiedo quindi che, delle categorie, se ne buttino undici dalla finestra e si trattenga solo quella della causalità, ma che si veda bene che la sua attività è già la condizione dell'intuizione empirica, la quale, pertanto, non è meramente sensuale, ma intellettuale, e che l'oggetto così intuito, l'oggetto dell'esperienza, faccia tutt'uno con la rappresentazione, da cui si può distinguere solo la cosa in sé.

Dopo uno studio della *Critica della ragione pura* ripetuto in diverse età della vita, si è venuta radicando in me, sull'origine della logica trascendentale, una convinzione che io comunico qui come molto utile per la sua comprensione. Scoperta fondata su oggettiva apprensione e somma riflessione umana è esclusivamente l'*apperçu* che tempo e spazio vengono da noi conosciuti *a priori*. Rallegrato da questo felice ritrovamento, Kant volle seguirne la vena ancor oltre, e il suo amore per la simmetria architettonica gli fornì il filo conduttore. Come cioè sotto l'*intuizione* empirica aveva trovato un'intuizione pura *a priori* quale condizione, così anche, penso, alla base dei *concetti* acquisiti empiricamente ci dovevano essere certi *concetti puri* come presupposto nella nostra facoltà conoscitiva, e il pensiero empirico reale doveva essere possibile solo grazie a un pensiero puro *a priori*, che però in sé non avrebbe affatto oggetti, ma dovrebbe prenderli dall'intuizione; sicché, come l'*estetica trascendentale* mostra una base *a priori* della matematica, ce ne dovrebbe essere una anche per la logica; per cui poi la prima riceverebbe simmetricamente un *pendant* nella *logica trascendentale*. Da allora in poi Kant non fu più libero, non fu più nello stato del puro investigare e osservare i dati della coscienza; era guidato da una presupposizione e perseguiva un fine, cioè quello di trovare ciò che presupponeva, per sovrapporre come secondo piano, all'estetica trascendentale così felicemente scoperta, una logica trascendentale ad essa analoga, quindi ad essa simmetricamente corrispondente. A tal fine cascò allora sulla tavola dei giudizi, da cui formò, come meglio poté, la *tavola delle categorie*, come la dottrina di dodici concetti puri *a priori*, che dovrebbero essere la condizione del nostro *pensare* appunto le *cose*, la cui intuizione è condizionata *a priori* dalle due forme della sensibilità. Alla *sensibilità pura* corrispondeva

dunque ora simmetricamente un *intelletto puro*. Dopo di ciò riuscì ancora a una considerazione, che gli offrì un mezzo per accrescere la plausibilità della cosa, postulando lo *schematismo* dei concetti puri dell'intelletto, proprio attraverso il quale però si rivela nel modo più chiaro il corso a lui stesso ignoto del suo procedimento. Mentre cioè egli mirava a trovare, per ogni funzione empirica della facoltà conoscitiva, un'analoga funzione *a priori*, notò che tra la nostra intuizione empirica e il nostro pensiero empirico, svolgentesi per concetti astratti non-intuitivi, ha luogo molto spesso, anche se non sempre, ancora una mediazione, in quanto noi cioè di tanto in tanto cerchiamo di ritornare dal pensare astratto all'intuire; ma semplicemente cerchiamo, in realtà per convincerci che il nostro pensare astratto non si sia troppo allontanato dal terreno sicuro dell'intuizione e non sia per caso divenuto svolazzante o anche una mera filastrocca; all'incirca come, camminando al buio, tastiamo di tanto in tanto la parete che ci fa da guida. Noi ritorniamo poi all'intuizione, appunto anche solo in via di esperimento e momentaneamente, suscitando nella fantasia un'intuizione corrispondente al concetto che allora ci occupa, la quale però non può essere mai del tutto adeguata al concetto, ed è invece soltanto qualcosa che provvisoriamente lo *rappresenta*. Su ciò ho detto il necessario già nel mio trattato *Sul principio di ragione*, §28. Kant chiama un fantasma fuggevole di questa specie, in contrapposizione alla compiuta immagine della fantasia, uno *schema*, dice che esso è quasi un monogramma dell'immaginazione, e sostiene poi che, così come esso sta in mezzo tra il nostro astratto pensamento dei concetti empiricamente acquisiti e la nostra chiara intuizione che ha luogo attraverso i sensi, anche tra la facoltà intuitiva *a priori* della sensibilità pura e la facoltà di pensiero *a priori* dell'intelletto puro (cioè le catego-

rie) sussistono simili *schemi dei concetti puri a priori dell'intelletto*, i quali schemi, come monogrammi dell'immaginazione pura *a priori*, egli descrive frammentariamente, attribuendone ciascuno alla categoria ad esso corrispondente, nella strana «Parte principale dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto», che è famosa come sommamente oscura, perché nessuno ci ha mai potuto capir niente, e la cui oscurità però si rischiara quando la si considera muovendo dal punto di vista qui dato, dove poi però anche più che in qualsiasi altro punto viene in luce l'intenzionalità del suo procedimento e la decisione presa in anticipo di trovare ciò che corrispondesse all'analogia e potesse servire alla simmetria architettonica; anzi, ciò avviene qui in grado tale che la cosa sfiora il comico. Giacché egli, mentre postula per gli schemi empirici (o immagini rappresentanti i nostri concetti reali mediante la fantasia) schemi analoghi dei concetti puri (*privi di contenuto*) *a priori* dell'intelletto (categorie), non vede che lo scopo di tali schemi viene qui a mancare del tutto. Giacché lo scopo degli schemi nel pensiero empirico (reale) si riferisce esclusivamente al *contenuto materiale* di tali concetti: poiché questi cioè sono ricavati dall'intuizione empirica, noi ci aiutiamo e orientiamo col gettare ogni tanto, mentre pensiamo astrattamente, un fuggevole sguardo all'intuizione, donde i concetti sono tratti, per assicurarci che il nostro pensiero abbia ancora contenuto reale. Ma ciò presuppone necessariamente che i concetti che ci occupano siano scaturiti dall'intuizione, ed è un semplice riguardare al loro contenuto materiale, anzi un semplice sussidio alla nostra debolezza. Invece per i concetti *a priori*, che non hanno ancora un contenuto, una cosa simile viene di necessità chiaramente a mancare: giacché essi non sono scaturiti dall'intuizione, ma le vengono incontro da dentro, per ricevere solo da essa un contenuto, non hanno

dunque ancora niente che possano volgersi a guardare. Su ciò mi sto dilungando, perché proprio ciò getta luce sul segreto procedimento del filosofare kantiano, che consiste quindi nel fatto che Kant, dopo la felice scoperta delle due forme *a priori* dell'intuizione, ormai, sul filo conduttore dell'analogia, si sforza di provare, per ogni determinazione della nostra conoscenza empirica, un analogo *a priori*, estendendo ciò addirittura alla fine, negli schemi, a un fatto meramente psicologico, dove l'apparente profondità e la difficoltà dell'esposizione servono proprio a nascondere al lettore che il contenuto di essa rimane un'ipotesi assolutamente indimostrabile e meramente arbitraria, mentre colui che abbia alla fine penetrato il senso di tale esposizione sarà facilmente indotto a scambiare per convinzione della verità della cosa questa comprensione faticosamente raggiunta. Se invece Kant si fosse tenuto, come nella scoperta delle intuizioni *a priori*, anche qui spregiudicato e puro osservatore, avrebbe trovato che quel che alla pura intuizione dello spazio e del tempo si aggiunge, quand'essa diviene empirica, è da una parte la sensazione e dall'altra la conoscenza della causalità, che trasforma la mera sensazione in intuizione empirica oggettiva, ma che appunto perciò non viene mutuata e appresa da quest'ultima, bensì è presente *a priori* e costituisce appunto la forma e la funzione dell'intelletto puro, ma anche l'unica sua funzione, benché tanto ricca di conseguenze che tutta la nostra conoscenza empirica riposa su di essa. Se, come è stato spesso detto, la confutazione di un errore diviene completa solo in quanto si mostri psicologicamente il modo in cui esso è sorto; allora credo di aver fatto ciò, con quanto ho sopra detto, riguardo alla dottrina di Kant delle categorie e dei suoi schemi.

* * *

Ora, dopo aver portato così grandi errori nei primi elementi semplici di una teoria della facoltà di rappresentazione, Kant riuscì a svariate, molto composite ammissioni. Vi appartiene innanzi tutto l'unità sintetica dell'appercezione: una cosa stranissima, stranissimamente presentata. «L'"io penso" deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni.» Deve – potere: è questa un'enunciazione problematico-apodittica; in tedesco, una frase che prende con una mano ciò che dà con l'altra. E qual è il senso di questa frase così in bilico sulla punta? Che ogni immaginare sia un pensare? Ciò non è; e sarebbe terribile: allora non ci sarebbe null'altro che concetti astratti, mentre non ci sarebbe affatto un'intuizione pura, libera da riflessione e da volontà, com'è quella del bello, la più profonda penetrazione del vero essere delle cose, cioè delle loro idee platoniche. Allora pure gli animali dovrebbero a loro volta o pensare anch'essi o nemmeno immaginare. O la frase deve forse suonare: nessun oggetto senza soggetto? Ciò sarebbe in tal modo espresso pessimamente e verrebbe troppo tardi. Se prendiamo insieme le espressioni di Kant, riscontriamo che ciò che egli intende per unità sintetica dell'appercezione è per così dire il centro inesteso della sfera di tutte le nostre rappresentazioni, i cui raggi convergono verso di esso. È ciò che io chiamo il soggetto del conoscere, correlato di tutte le rappresentazioni, ed è insieme ciò che, nel capitolo 22 del secondo volume, ho esaurientemente descritto e discusso come il fuoco verso cui convergono i raggi dell'attività cerebrale. Rimando dunque qui a tale capitolo per non ripetermi.

* * *

Che io rigetti tutta la dottrina delle categorie e la annoveri tra i postulati infondati di cui Kant gravò la teoria

del conoscere, risulta dalla critica di essa sopra data; così pure dalla dimostrazione delle contraddizioni della logica trascendentale, che avevano la loro ragione nella confusione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astratta; inoltre dalla dimostrazione della mancanza di un concetto chiaro e determinato dell'essenza dell'intelletto e della ragione, in luogo del quale abbiamo trovato negli scritti di Kant solo enunciazioni incoerenti, non concordanti, misere e inesatte su queste due facoltà spirituali. Risulta infine dalle definizioni che io stesso ho dato delle stesse facoltà spirituali, nel primo libro e nei suoi supplementi, e ancor più ampiamente nel trattato *Sul principio di ragione*, §§ 21, 26 e 34: definizioni che sono chiarissime, determinatissime, che conseguono con evidenza dalla considerazione della natura della nostra conoscenza e concordano appieno con i concetti di quelle due facoltà conoscitive palesantisi nell'uso linguistico e negli scritti di tutti i tempi e popoli, e soltanto non portati a chiarezza. La loro difesa contro gli enunciati, da loro diversissimi, di Kant è in gran parte data già con la denuncia degli errori di quegli enunciati. Poiché però la tavola dei giudizi, che Kant pone alla base della sua teoria del pensare, anzi di tutta la sua filosofia, ha in sé, nel complesso, la sua giustezza, mi incombe ancora di dimostrare come queste forme generali di tutti i giudizi scaturiscano nella nostra facoltà conoscitiva, e metterle in armonia con la mia descrizione della medesima. In questa trattazione collegherò sempre, ai concetti di intelletto e di ragione, il senso che hanno loro dato le mie definizioni, che io quindi presuppongo come familiari al lettore.

Una differenza essenziale tra il metodo di Kant e quello che seguo io consiste nel fatto che egli muove dalla conoscenza mediata, riflessa, ed io invece dall'immediata, intuitiva. Egli è da paragonare a colui che misuri l'altezza di una torre dalla sua ombra, e io invece a colui

che applichi il metro direttamente. Quindi per lui la filosofia è una scienza *tratta dai* concetti, per me una scienza *in* concetti, attinta alla conoscenza intuitiva, unica fonte di ogni evidenza, e colta e fissata in concetti generali. Tutto il mondo che ci circonda, intuitivo, multiforme e ricco di significato, egli lo salta per attenersi alle forme del pensiero astratto; alla base di ciò sta, benché mai da lui espresso, il presupposto che la riflessione sia l'ectipo di ogni intuizione, e quindi che tutto l'essenziale dell'intuizione debba essere espresso nella riflessione, espresso in forme e principi molto concentrati, quindi facili da abbracciare. Conseguentemente l'essenza e la legge del conoscere astratto darebbe in mano tutti i fili che mettono in movimento sotto i nostri occhi il variopinto spettacolo di marionette del mondo intuitivo. Se soltanto avesse chiaramente espresso questo supremo principio del suo metodo, e lo avesse poi coerentemente seguito, Kant avrebbe allora dovuto per lo meno separare nettamente l'intuitivo dall'astratto, e noi non avremmo da lottare con contraddizioni e confusioni insolubili. Ma dal modo in cui ha assolto il suo compito, si vede che egli deve aver avuto, di quel principio del suo metodo, solo una coscienza molto vaga, per cui, anche dopo uno studio sistematico della sua filosofia, bisogna ancora indovinarlo.

Ma per quanto concerne l'indicato metodo e massima fondamentale stessi, essi hanno molto a loro favore e sono uno splendido pensiero. Già l'essenza di tutta la scienza consiste nel fatto che noi riassumiamo l'infinitamente molteplice dei fenomeni intuitivi sotto relativamente pochi concetti astratti, e da questi ordiniamo un sistema muovendo dal quale abbiamo pienamente in potere della nostra conoscenza tutti quei fenomeni, possiamo spiegare l'accaduto e determinare il futuro. Ma le scienze si dividono tra loro l'estesissimo campo dei fenomeni in base alle particolari, svariate specie di questi ultimi. Ordunque

fu un pensiero ardito e felice quello di isolare ciò che dei concetti come tali e prescindendo dal loro contenuto era assolutamente essenziale, per desumere dalle forme così trovate di ogni pensare che cosa anche sia essenziale ad ogni conoscere intuitivo, e conseguentemente al mondo come fenomeno in genere; e poiché ciò si troverebbe *a priori*, per la necessità di quelle forme del pensare, esso sarebbe di origine soggettiva e condurrebbe appunto ai fini di Kant. Ora però, prima di procedere oltre, si sarebbe dovuto qui ricercare quale rapporto corra tra la riflessione e la conoscenza intuitiva (il che presuppone invero la netta separazione dell'una dall'altra, da Kant trascurata), in qual maniera propriamente quella renda e rappresenti questa, se in maniera affatto pura o già accogliendola nelle forme proprie (della riflessione) trasformata e resa in parte irriconoscibile; se la forma della conoscenza astratta, riflessa, venga determinata più dalla forma dell'intuitiva oppure dalla conformazione immutabilmente inerente ad essa stessa, la riflessa, in modo che anche ciò che nella conoscenza intuitiva è molto eterogeneo, non si possa più distinguere non appena sia entrato in quella riflessa, e se inversamente varie differenze che percepiamo nel tipo di conoscenza riflessa non siano anche sorte da questa stessa, senza denotare affatto differenze ad esse corrispondenti nella conoscenza intuitiva. Come risultato di questa indagine si sarebbe però visto che, nell'essere accolta nella riflessione, la conoscenza intuitiva subisce quasi altrettanto mutamento degli alimenti nell'essere accolti nell'organismo animale, le cui forme e mescolanze vengono determinate da esso stesso, e dalla loro composizione non si può più riconoscere la natura degli alimenti; – oppure (giacché ciò è un po' esagerato) almeno si sarebbe visto che la riflessione non sta affatto alla conoscenza intuitiva nello stesso rapporto in cui lo specchio d'acqua sta agli oggetti rispecchiati, bensì appena ancora

nel rapporto in cui l'ombra di questi oggetti sta ad essi stessi, ombra che riproduce solo alcuni contorni esterni, ma anche riunisce nella stessa forma quanto è più svariato e con lo stesso contorno raffigura quanto è più diverso: sicché in nessun modo, partendo da essa, si potrebbero costruire con compiutezza e sicurezza le figure delle cose.

Tutta la conoscenza riflessa, ossia la ragione, ha solo una forma principale, e questa è il concetto astratto: essa è propria della ragione stessa e non ha immediatamente una connessione necessaria col mondo intuitivo, che esiste quindi anche affatto senza di quella per gli animali, e potrebbe essere anche uno del tutto diverso, e tuttavia detta forma della riflessione gli si adatterebbe altrettanto bene. Ma l'unificazione dei concetti in giudizi ha certe forme determinate e regolari che, trovate per via d'induzione, costituiscono la tavola dei giudizi. Queste forme sono per la maggior parte deducibili dalla stessa conoscenza riflessa, cioè direttamente dalla ragione, specialmente in quanto sorgono in virtù delle quattro leggi del pensiero (dette da me verità metalogiche) e del *dictum de omni et nullo*. Altre di queste forme hanno invece fondamento nel modo di conoscere intuitivo, cioè nell'intelletto, ma non per questo stanno affatto a indicare altrettante forme particolari dell'intelletto, e sono invece da dedurre in tutto e per tutto dall'unica funzione che ha l'intelletto, cioè la conoscenza immediata di causa ed effetto. Altre ancora di quelle forme sono infine sorte dall'incontro e dalla combinazione del tipo di conoscenza riflesso e del tipo intuitivo, o più esattamente dall'accoglimento di questo in quello. Esaminerò ora uno per uno i momenti del giudizio e dimostrerò l'origine di ciascuno dalle suddette fonti; donde segue da sé che una deduzione di categorie da essi non ha luogo e che l'ipotesi di queste è tanto infondata quanto la sua enunciazione è stata trovata confusa e in sé contraddittoria.

1) La cosiddetta *quantità* dei giudizi scaturisce dall'essenza dei concetti come tali, ha dunque fondamento unicamente nella ragione e non ha alcuna connessione diretta con l'intelletto e la conoscenza intuitiva. Ai concetti in quanto tali cioè è essenziale, come si è spiegato nel primo libro, l'avere un'estensione, una sfera, e che il più ampio, più indeterminato, includa quello più ristretto, più determinato, il quale ultimo quindi può anche venir isolato; e precisamente ciò può avvenire o così, che lo si designi in genere soltanto come parte indeterminata del concetto più ampio, o anche così, che lo si determini e isoli completamente, attribuendogli un nome speciale. Il giudizio, che è l'esecuzione di questa operazione, è detto nel primo caso particolare, nel secondo generale; per esempio una stessa e identica parte della sfera del concetto di albero può essere isolata con un giudizio particolare e con un giudizio generale, cioè: «Alcuni alberi portano galle»; o così: «Tutte le querce portano galle». Si vede che la differenza tra le due operazioni è molto piccola, anzi che la possibilità di essa dipende dalla ricchezza di parole della lingua. Ciononostante Kant ha dichiarato che questa differenza rivela due atti, funzioni, categorie radicalmente diversi dell'intelletto puro, che con quelli appunto determinerebbe *a priori* l'esperienza.

Si può infine anche adoperare un concetto per giungere con esso a una rappresentazione determinata, particolare, intuitiva, dalla quale, e insieme da molte altre, esso stesso sia tratto: il che è operato dal giudizio particolare. Un tale giudizio designa solo il confine tra la conoscenza astratta e quella intuitiva, alla quale si passa direttamente da esso: «Quest'albero qui porta galle». Anche di ciò dunque Kant ha fatto una speciale categoria.

Dopo tutto quel che abbiamo già detto non c'è più bisogno qui di alcuna polemica.

2) Allo stesso modo la *qualità* dei giudizi si trova interamente nel campo della ragione, e non è l'adombramento di una qualche legge dell'intelletto che renda possibile l'intuizione, cioè non sta a indicarla. La natura dei concetti astratti, che è appunto l'essenza della ragione stessa concepita oggettivamente, comporta, come è parimenti spiegato nel primo libro, la possibilità di unificare e dividere le loro sfere, e su questa possibilità, come loro presupposto, riposano le leggi universali del pensiero, quella di identità e quella di contraddizione, a cui è stata da me attribuita, poiché esse scaturiscono dalla ragione in modo puro e non sono ulteriormente spiegabili, verità *metalogica*. Esse fanno sì che ciò che è stato unificato rimanga unificato e ciò che ciò che è stato diviso rimanga diviso, cioè che ciò che è posto non possa venire in pari tempo soppresso, presuppongono quindi la possibilità di combinare e dividere le sfere, ossia appunto il giudicare. Ma ciò sta, quanto alla forma, unicamente e solo nella ragione, e questa forma non vi è stata portata, come il *contenuto* dei giudizi, dalla conoscenza intuitiva dell'intelletto, nella quale dunque neanche bisogna cercare un correlato o analogo di essa. Dopo essere sorta dall'intelletto e per l'intelletto, l'intuizione esiste perfettamente, non soggetta a dubbio né a errore, non conosce dunque né affermazione, né negazione; giacché esprime se stessa e non ha, come la conoscenza astratta della ragione, il suo valore e contenuto nel mero rapporto con qualcosa fuori di essa, secondo il principio di ragione del conoscere. È dunque pura realtà, ogni negazione è estranea al suo essere: questa può esservi solo associata dalla riflessione, ma rimane proprio perciò sempre nel campo del pensare astratto.

Ai giudizi affermativi e negativi Kant aggiunge ancora, utilizzando un capriccio degli antichi scolastici, gli indefiniti, un riempitivo cavillosamente escogitato, che

non ha bisogno neanche di esser discusso, una finestra cieca come ne ha costruite tante a favore della sua architettura simmetrica.

3) Sotto l'amplissimo concetto di relazione Kant ha riunito tre diversissimi tipi di giudizi, che noi dobbiamo quindi, per conoscerne l'origine, illuminare uno per uno.

a) Il *giudizio ipotetico* in genere è l'espressione astratta di quella forma generalissima di tutte le nostre conoscenze, il principio di ragione. Che questo abbia quattro significati completamente diversi, e che in ciascuno di essi competa a un'altra facoltà conoscitiva, come anche che concerna un'altra classe di rappresentazioni, ho già dimostrato nel 1813 nel mio trattato sul medesimo. Da essa risulta sufficientemente che l'origine del giudizio ipotetico in genere, questa forma generale del pensiero, non può essere, come vuole Kant, l'intelletto e la sua categoria della causalità; bensì che la legge di causalità, che, secondo la mia trattazione, è la sola forma di conoscenza dell'intelletto puro, è solo una delle configurazioni del principio di ragione, che abbraccia ogni conoscenza pura o *a priori*, e che invece in ciascuno dei suoi significati ha per espressione questa forma ipotetica del giudizio. Ora però noi vediamo qui molto chiaramente come conoscenze, che per la loro origine e per il loro significato sono completamente diverse, pure, se pensate *in abstracto* dalla ragione, appaiano in una stessa e identica forma di combinazione dei concetti e giudizi e poi in questa non si possano più affatto distinguere, e come invece si debba, per distinguerle, risalire alla conoscenza intuitiva, abbandonando del tutto quella astratta. Quindi la via battuta da Kant, che muoveva dal punto di vista della conoscenza astratta per trovare gli elementi e il meccanismo intimo anche della conoscenza intuitiva, era completamente sbagliata. Del resto tutta la mia dissertazione introduttiva

Sul principio di ragione è in certo senso da considerare solo una discussione radicale del significato della forma ipotetica del giudizio; pertanto qui non mi dilungo oltre al riguardo.

b) La forma del *giudizio categorico* non è altro che la forma del giudizio in genere nel senso più proprio. Giacché, a rigore, giudicare significa solo pensare l'unificazione o la non unificabilità delle sfere di concetti: quindi l'unificazione ipotetica e quella disgiuntiva non sono propriamente forme speciali del giudizio, perché vengono applicate solo a giudizi già pronti, in cui l'unificazione dei concetti rimane immutatamente quella categorica; ma esse allacciano di nuovo questi giudizi, la forma ipotetica esprimendo la loro reciproca dipendenza e la disgiuntiva la loro incompatibilità. I semplici concetti hanno comunque solo *un* tipo di rapporti reciproci, cioè quelli che vengono espressi nel giudizio categorico. La determinazione ulteriore o le sottospecie di questo rapporto sono il reciproco compenetrarsi e la netta divisione delle sfere concettuali, vale a dire l'affermazione e la negazione; di cui Kant ha fatto speciali categorie sotto un tutt'altro titolo, quello della *qualità*. Il compenetrarsi e l'esser diviso hanno a loro volta sottospecie, cioè a seconda che le sfere si compenetrino totalmente o solo in parte, la quale determinazione costituisce la *quantità* dei giudizi; di cui Kant ha fatto ancora un titolo di categorie affatto speciale. Così egli divise ciò che era strettissimamente apparentato, anzi identico, le modificazioni facilmente calcolabili dei rapporti unicamente possibili di meri concetti tra loro, e riunì per contro cose diversissime sotto questo titolo di relazione.

I giudizi categorici hanno come principio metalogico le leggi del pensiero dell'identità e della contraddizione. Ma il *fondamento* per il collegamento delle sfere concettuali, che conferisce al giudizio, il quale è appunto solo

questo collegamento, la *verità*, può essere di diversissime specie, e conforme a questa poi la verità del giudizio è o logica o empirica o trascendentale o metalogica, come è detto nella memoria introduttiva, §§ 30-33, e non c'è bisogno di ripetere qui. Ma di lì risulta quanto diverse possano essere le conoscenze immediate, che si presentano tutte *in abstracto* attraverso l'unificazione delle sfere di due concetti come soggetto e predicato, e che non si può affatto porre un'unica funzione dell'intelletto che ad essa corrisponda e che la produca. Per esempio i giudizi: «L'acqua bolle; il seno misura l'angolo; la volontà decide; l'occupazione distrae; la distinzione è difficile»; – esprimono con la stessa forma logica le relazioni più eterogenee: donde riceviamo nuova conferma di che cattivo principiare sia quello di porsi, per analizzare la conoscenza immediata, intuitiva, dal punto di vista di quella astratta. Da una vera e propria conoscenza dell'intelletto, nel mio senso, il giudizio categorico scaturisce del resto solo là dove una causalità viene da esso espresso; ma ciò avviene anche per tutti i giudizi che designano una qualità fisica. Giacché, quando dico: «Questo corpo è pesante, duro, liquido, verde, acido, alcalino, organico ecc.», ciò designa sempre il suo agire, cioè una conoscenza che è possibile solo per mezzo dell'intelletto puro. Ora, dopo che questa, come molte altre completamente diverse da essa (per esempio il sottordine dei concetti sommamente astratti), è stata espressa *in abstracto* con soggetto e predicato, si son trasferite ancora queste mere relazioni concettuali alla conoscenza intuitiva, e si è creduto che il soggetto e il predicato del giudizio debbano avere nell'intuizione un proprio, speciale correlato, sostanza e accidente. Ma qui di seguito farò chiaro che il concetto di sostanza non ha nessun altro vero contenuto se non quello del concetto di materia. Ma gli accidenti significano la stessa cosa che specie di effetti, sicché la presunta conoscenza di sostan-

za e di accidente è ancora quella dell'intelletto puro di causa ed effetto. Ma come sorga propriamente la rappresentazione di materia, è detto in parte nel nostro primo libro, § 4, e ancora più comprensibilmente nel trattato *Sul principio di ragione*, a chiusura del § 21, p. 77; e in parte lo vedremo ancor più particolareggiatamente nell'esaminare il principio del persistere della sostanza.

c) I *giudizi disgiuntivi* scaturiscono dalla legge del terzo escluso, che è una verità metalogica. Essi sono dunque assolutamente proprietà della ragione pura, e non hanno origine nell'intelletto. Ma il dedurne la categoria della comunanza o dell'*azione reciproca* è poi un esempio veramente clamoroso delle violenze che Kant si permette a volte contro la verità, semplicemente per soddisfare il suo gusto della simmetria architettonica. L'inammissibilità di questa deduzione è stata già spesso a ragione biasimata e provata in base a diversi motivi, particolarmente da G.E. Schulze nella sua *Critica della filosofia teoretica* e da Berg nella sua *Epicritica della filosofia*. Qual vera analogia c'è mai tra la determinazione, lasciata aperta, di un concetto in base a predicati che si escludono a vicenda e il pensiero dell'azione reciproca? Le due cose sono anzi tra loro completamente opposte, poiché nel giudizio disgiuntivo il porre realmente uno dei due termini della partizione è in pari tempo un togliere necessariamente l'altro; mentre se si pensano due cose nel rapporto dell'azione reciproca, porre l'una significa appunto porre necessariamente anche l'altra, e viceversa. Quindi il vero analogo logico dell'azione reciproca è incontestabilmente il *circulus vitiosus*, in cui, come appunto si pretende per l'azione reciproca, il fondato è a sua volta anche il fondamento, e viceversa. E allo stesso modo che la logica respinge il *circulus vitiosus*, così anche il concetto di azione reciproca è da bandire dalla metafisica. Giacché sono serissimamente deciso a

provare ora che non si dà alcuna azione reciproca in senso proprio, e che questo concetto, per quanto grandemente popolare ne sia l'uso, appunto per l'indeterminatezza del pensiero se considerato più da presso, si rivela vuoto, falso e nullo. In primo luogo si rifletta a che cosa sia causalità in genere e se ne veda a sussidio la mia enunciazione nella memoria introduttiva, § 20, come anche nella mia memoria per concorso sulla libertà del volere, cap. 3, p. 27 e sgg. [II ediz. p. 26 e sgg.], e infine nel quarto capitolo del nostro secondo volume. La causalità è la legge secondo la quale gli *stati* sopravvenienti della materia determinano il loro posto nel tempo. Solo di stati, anzi propriamente solo di *mutamenti* è a parlare per la causalità, né della materia in quanto tale, né del persistere senza mutamento. La *materia* come tale non sta sotto la legge di causalità, perché né diviene né perisce: quindi neanche tutta la *cosa*, come comunemente si dice; ma soltanto gli *stati* della materia. Inoltre la legge di causalità non ha a che fare con il *persistere*, perché dove niente *muta* non c'è un *agire* e non una causalità, bensì uno stato permanente di quiete. Se ora un tale stato muta, il nuovo sorto o è a sua volta permanente o non lo è e produce invece subito un terzo stato, e la necessità con cui ciò accade è appunto la legge di causalità, che è una forma del principio di ragione e quindi non ulteriormente spiegabile; perché appunto il principio di ragione è il principio di ogni spiegazione e di ogni necessità. In base a ciò è chiaro che l'esser causa e l'essere effetto sta in preciso collegamento e necessario rapporto con la *successione nel tempo*. Solo in quanto lo stato A precede nel tempo lo stato B, la loro successione è poi necessaria e non casuale, cioè non un mero seguire, ma un conseguire; – solo in tanto lo stato A è causa e lo stato B effetto. Ma il concetto di *azione reciproca* contiene questo, che tutti e due siano causa e tutti e due effetto l'uno

dell'altro. Ma ciò equivale a dire che ciascuno dei due è quello anteriore e però anche quello posteriore: cioè un controsenso. Che entrambi gli *stati* siano infatti contemporanei, necessariamente contemporanei, non si può ammettere, perché, se sono connessi necessariamente e sono nello stesso tempo, costituiscono *un* solo stato, per il cui persistere si richiede invero la presenza stabile di tutte le sue determinazioni, dove poi però non è più affatto a parlare di mutamento e causalità, bensì di durata e quiete, e non si dice nient'altro se non che, quando *una* determinazione dell'intero stato è modificata, il nuovo stato sortone non può starsene tranquillo, ma diviene causa della modificazione anche di tutte le altre determinazioni del primo stato, per cui appunto si ha ancora un nuovo, un terzo stato: cose tutte che avvengono solo in conformità della semplice legge di causalità e non ne fondano una nuova, quella dell'azione reciproca.

Affermo anche senz'altro che il concetto di *azione reciproca* non lo si può documentare con nessun esempio. Tutto quel che si volesse spacciare per ciò, o sarebbe uno stato di quiete, al quale il concetto di causalità, che ha significato solo per i mutamenti, non troverebbe una singola applicazione, o sarebbe un avvicendarsi successivo di stati omonimi e condizionantisi, per spiegare i quali la semplice causalità basterebbe perfettamente. Un esempio della prima specie forniscono i piatti della bilancia portati in equilibrio da pesi uguali; qui non c'è agire, perché non c'è mutamento: c'è uno stato di quiete; la gravità preme, uniformemente distribuita, come in ogni corpo appoggiato sul centro di gravità, ma non può estrinsecare la sua forza con un'azione. Il fatto che, togliendo *un* peso, si produca un secondo stato, che diviene subito causa del terzo, l'abbassarsi dell'altro piatto, avviene secondo la semplice legge di causa ed effetto, e non abbisogna di nessuna speciale categoria dell'intelletto, e neanche di

una speciale denominazione. Un esempio dell'altra specie è un fuoco che continui a bruciare. La combinazione dell'ossigeno col corpo combustibile è causa di calore, e questo è a sua volta causa del rinnovato prodursi di detta combinazione chimica. Ma ciò non è altro che una catena di cause ed effetti, i cui anelli però sono alternatamente *omonimi*: la combustione A produce libero calore B, questo una nuova combustione C (cioè un nuovo effetto, che ha lo stesso nome della causa A, ma non è individualmente quella stessa), ciò un nuovo calore D (che non è realmente identico all'effetto B, ma è lo stesso solo in concetto, cioè è ad esso *omonimo*) e così via. Un acconcio esempio di ciò che nella vita comune si chiama azione reciproca fornisce una teoria dei deserti data da Humboldt (*Concezioni della natura*, seconda edizione, vol. 2, p. 79). Cioè nei deserti di sabbia non piove, sì invece sui monti boscosi che li delimitano. Causa non ne è l'attrazione esercitata dai monti sulle nuvole; è la colonna di aria infuocata che sale dalla piana sabbiosa, impedisce alle bollicine di vapore di sciogliersi e spinge le nuvole verso l'alto. Sulle montagne la corrente d'aria che sale verticalmente è più debole, le nuvole si abbassano e ne consegue la precipitazione nell'aria più fresca. Così mancanza di pioggia e mancanza di vegetazione nel deserto stanno in azione reciproca: non piove perché dalla superficie di sabbia riscaldata emana più calore; il deserto non diventa steppa o prateria perché non piove. Ma evidentemente abbiamo qui solo, come nell'esempio precedente, una successione di cause ed effetti omonimi, e assolutamente niente di essenzialmente diverso dalla semplice causalità. Lo stesso vale delle oscillazioni del pendolo, anzi anche dell'autoconservazione del corpo organico, per la quale parimenti ogni stato ne produce uno nuovo, che per la specie è lo stesso di quello dal quale è stato prodotto, ma individualmente è un altro; solo qui la cosa

è più complicata, in quanto la catena non consiste più in anelli di due specie, ma in anelli di molte specie, sicché un anello omonimo ritorna solo dopo che ne son venuti molti altri. Sempre comunque vediamo davanti a noi soltanto un'applicazione dell'unica e semplice legge di causalità, che dà la regola alla successione degli stati, e non invece un qualcosa che debba essere concepito con una nuova e speciale funzione dell'intelletto.

O si vorrebbe forse addurre addirittura, come prova del concetto di azione reciproca, che azione e reazione sono tra loro uguali? Ma ciò risiede appunto in quello su cui tanto insisto e che ho esaurientemente dimostrato nel trattato sul principio di ragione, che la causa e l'effetto non sono due corpi, ma due stati susseguentisi di corpi, e conseguentemente ciascuno dei due stati implica anche tutti i corpi interessati, quindi l'effetto, ossia lo stato che subentra, per esempio nell'urto, si estende in proporzione uguale a entrambi i corpi: il corpo che urta muta quindi nella stessa misura del corpo che viene urtato (ciascuno in proporzione della sua massa e velocità). Se piace chiamare ciò azione reciproca, allora appunto ogni azione è sempre azione reciproca, e non perciò viene in essere in suo luogo un nuovo concetto, e ancor meno una nuova funzione dell'intelletto, ma abbiamo solo un sinonimo superfluo della causalità. Ma questa opinione esprime addirittura sconsideratamente Kant, nei *Principi metafisici della scienza*, dove la prova del quarto assioma della meccanica comincia: «Ogni azione esterna nel mondo è azione reciproca». Come ci sarebbero allora, per la semplice causalità e per l'azione reciproca, diverse funzioni *a priori* nell'intelletto, anzi addirittura la successione reale delle cose sarebbe possibile e riconoscibile solo per mezzo della prima, e la contemporaneità di esse solo per mezzo della seconda? In base a ciò, se ogni azione fosse azione reciproca, anche la successione e la si-

multaneità sarebbero la stessa cosa, e quindi tutto sarebbe nel mondo simultaneamente. Se ci fosse vera azione reciproca, anche il *perpetuum mobile* sarebbe allora possibile e anzi certo *a priori*; ma al contrario, alla base dell'affermazione che esso è impossibile, sta la convinzione *a priori* che non c'è nessuna vera azione reciproca e nessuna forma dell'intelletto per una tale azione.

Anche Aristotele nega l'azione reciproca in senso proprio: giacché egli nota che due cose possono essere bensì reciprocamente causa l'una dell'altra, ma solo se lo si intende di ciascuna in un diverso senso, per esempio nel senso che l'una agisca sull'altra come motivo, e questa invece su quella come causa del suo moto. Troviamo cioè in due punti le stesse parole: *Physic.*, lib. II, c. 3, e *Metaph.*, lib. V, c. 2. Ἔστι δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἰτία· οἷον τὸ πονεῖν αἴτιον τῆς εὐεξίας, καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ'οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δὲ ὡς ἀρχὴ κινήσεως (*Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus*). Se ammettesse ancora una vera e propria azione reciproca, egli l'addurrebbe qui, in entrambi i luoghi essendo occupato ad elencare tutte quante le specie possibili di cause. Nella *Analyt. post.*, lib. II, c. 11, parla di un circolo di cause ed effetti, ma non di una azione reciproca.

4) Le categorie della *modalità* hanno rispetto alle altre tutte il pregio che ciò che da ciascuna di esse viene espresso corrisponde realmente alla forma di giudizio dalla quale è derivata; il che non avviene quasi mai per le altre categorie, essendo esse per lo più dedotte dalle forme del giudizio con la più arbitraria costrizione.

Che siano dunque i concetti del possibile, del reale e del necessario a dar luogo alla forma del giudizio problematica, assertoria e apodittica, è perfettamente vero. Ma che questi concetti siano forme di conoscenza del-

l'intelletto speciali, originali e non ulteriormente deducibili, non è vero. Anzi essi provengono dall'unica forma di ogni conoscere, originale e quindi a noi nota *a priori*, il principio di ragione, cioè immediatamente da questo la conoscenza della *necessità*; invece solo in quanto sia a questa applicata la riflessione sorgono i concetti di casualità, possibilità, impossibilità, realtà. Tutti questi perciò non originano affatto da una sola facoltà spirituale, l'intelletto, ma sorgono dal conflitto del conoscere astratto con quello intuitivo, come tosto si vedrà.

Io sostengo che l'essere necessario e l'essere effetto di una data causa sono sempre concetti scambievoli e completamente identici. Come necessario noi non potremo mai conoscere o anche solo pensare qualcosa, se non in quanto lo consideriamo effetto di una data causa; e oltre a questa dipendenza, a questo esser posto da altro e a questo immancabile conseguire da esso, il concetto di necessità non contiene assolutamente niente. Esso esiste e sussiste quindi unicamente e solo per l'applicazione del principio di ragione. Pertanto si dà, in conformità delle diverse configurazioni di questo principio, una necessità fisica (dell'effetto dalla causa), una logica (per effetto della ragione di conoscenza, nei giudizi analitici, nei sillogismi ecc.), una matematica (secondo la ragione dell'essere nello spazio e nel tempo), e infine una necessità pratica, con cui non vogliamo designare magari l'esser determinati da un preteso imperativo categorico, bensì l'atto che, dato un certo carattere empirico, necessariamente si produce secondo determinati motivi. Ma ogni necessario lo è solo relativamente, cioè presupponendo la causa da cui segue: perciò la necessità assoluta è una contraddizione. Quanto al resto, rimando al § 49 del trattato sul principio di ragione.

Il contrario contraddittorio, cioè la negazione della necessità, è l'*accidentalità*. Il contenuto di questo con-

cetto è perciò negativo, cioè non è nient'altro che ciò: mancanza del collegamento espresso dal principio di ragione. Per conseguenza anche l'accidentale è sempre e solo relativo: cioè esso è tale in rapporto a qualcosa che *non* è sua causa. Ogni oggetto, di qualunque specie sia, per esempio ogni avvenimento nel mondo reale, è sempre necessario e accidentale insieme: *necessario* in relazione a quell'una cosa che ne è la causa; *accidentale* in relazione a tutto il resto. Giacché il suo contatto nel tempo e nello spazio con tutto il resto è un mero incontro, senza collegamento necessario; di qui anche le parole *caso*, σύμπτωμα, *contingens*. Non più di una necessità assoluta è quindi pensabile un'accidentalità assoluta. Giacché quest'ultima cosa sarebbe appunto un oggetto che non starebbe con nessun altro nel rapporto di causa ed effetto. L'inconcepibilità di una tal cosa è però proprio il contenuto, espresso negativamente, del principio di ragione, che si dovrebbe quindi prima abbattere, per pensare un accidentale assoluto; ma ciò stesso avrebbe poi anche perduto ogni significato, perché il concetto dell'accidentale ha senso solo in relazione a quel principio, e significa che due oggetti non stanno tra loro in rapporto di premessa e conseguenza.

In natura, in quanto essa è rappresentazione intuitiva, tutto ciò che accade è necessario: perché risulta dalla sua causa. Se invece consideriamo quest'unica cosa in relazione al resto che non ne è causa, la riconosciamo come accidentale: ma questa è già una riflessione astratta. Se poi continuiamo ad astrarre totalmente, per un oggetto della natura, dalla sua relazione causale col resto, ossia dalla sua necessità e accidentalità; allora questa specie di conoscenza è abbracciata dal concetto di *reale* o *effettuale*, in cui si considera soltanto l'effetto, senza ricercare la causa, in relazione alla quale altrimenti lo si dovrebbe dire *necessario*, e in relazione a tutto il resto

accidentale. Tutto ciò riposa alla fine sul fatto che la modalità del giudizio non designa tanto la conformazione oggettiva delle cose, quanto il rapporto della nostra conoscenza con quella. Ma poiché in natura ogni cosa proviene da una causa, ogni *reale* è anche *necessario*; ma d'altra parte anche solo in quanto è in *questo tempo* e in *questo luogo*: giacché solo a ciò si estende la determinazione ad opera della legge di causalità. Se però abbandoniamo la natura intuitiva e passiamo al pensare astratto, possiamo rappresentarci, nella riflessione, tutte le leggi naturali che ci sono note parte *a priori* e parte solo *a posteriori*, e questa rappresentazione astratta contiene tutto ciò che è in natura in *qualche* tempo e in *qualche* luogo, ma con astrazione da ogni luogo e tempo determinato: e con ciò appunto, attraverso tale riflessione, siamo entrati nel vasto regno della *possibilità*. Ma ciò che neanche qui trova posto è l'*impossibile*. È evidente che possibilità e impossibilità esistono solo per la riflessione, per la conoscenza astratta della ragione, non per la conoscenza intuitiva, sebbene siano le forme pure di questa a fornire alla ragione la determinazione del possibile e dell'impossibile. A seconda che le leggi di natura, da cui muoviamo nel pensare il possibile e l'impossibile, siano conosciute *a priori* o *a posteriori*, la possibilità o impossibilità è metafisica o solo fisica.

Da questa esposizione, che non ha bisogno di dimostrazione perché poggia direttamente sulla conoscenza del principio di ragione e sullo sviluppo dei concetti del necessario, del reale e del possibile, risulta a sufficienza come il postulato di Kant di tre speciali funzioni dell'intelletto per questi tre concetti sia del tutto infondato, e come neanche qui egli si sia lasciato disturbare da alcuno scrupolo nell'attuare la sua simmetria architettonica.

Ma a ciò si aggiunge poi ancora il grandissimo errore consistente nell'aver scambiato tra loro, certo sull'esem-

pio della filosofia precedente, i concetti del necessario e del contingente. Quella filosofia precedente ha cioè sfruttato l'astrazione per il seguente abuso. Era evidente che ciò, di cui è posta la causa, segue immancabilmente, cioè non può non essere, dunque è necessario. Ma ci si attenne esclusivamente a quest'ultima determinazione e si disse: è necessario ciò che non può essere altrimenti, o il cui contrario è impossibile. Ma si perse di vista il fondamento e la radice di tale necessità, si mancò di vedere la relatività di ogni necessità che ne risultava e si costruì in tal modo la finzione del tutto impensabile di un *necessario assoluto*, cioè di una qualche cosa la cui esistenza sarebbe immancabile altrettanto che l'effetto dalla causa, che però non sarebbe effetto di una causa e quindi non dipenderebbe da nulla; la quale apposizione è appunto una petizione assurda, perché contrasta col principio di ragione. Muovendo poi da questa finzione, si riconobbe per accidentale, in diametrale opposizione alla verità, proprio tutto ciò che era posto da una causa, in quanto cioè si guardò al relativo della sua necessità e si paragonò quest'ultima con quella *necessità assoluta* interamente campata in aria, che si contraddice nel suo concetto stesso.* Ora questa determinazione radicalmente falsa dell'accidentale mantiene anche Kant, dan-

* Si vedano i *Pensieri ragionevoli su Dio, sul mondo e sull'anima*, §§ 577-579, di Christian Wolff. È strano che egli dica accidentale solo ciò che è necessario secondo il principio di ragione del divenire, ossia ciò che avviene per cause, e invece ciò che è necessario secondo le altre configurazioni del principio di ragione, lo riconosca anche per tale, per esempio ciò che segue dalla *essentia* (definizione), cioè i giudizi analitici, e inoltre le verità matematiche. Come ragione di ciò egli adduce che solo la legge di causalità dà serie infinite, mentre le altre specie di cause le danno finite. Ciò però non è affatto vero delle configurazioni del principio di ragione nel puro spazio e tempo, ma vale solo della ragione logica di conoscenza: ma per tale egli tenne la necessità matematica. Vedi: trattato sul principio di ragione, § 50.

dola come spiegazione: *Critica della ragione pura*, V, pp. 289-291; 243. V, 301; 419, 458, 460. V, 447, 486, 488. Cade al riguardo addirittura nella più flagrante contraddizione con se stesso laddove dice, a p. 301: «Tutto ciò che è accidentale ha una causa», e aggiunge: «È accidentale ciò di cui è possibile il non essere». Ma di ciò che ha una causa, il non essere è assolutamente impossibile: dunque esso è necessario. Del resto l'origine di tutta questa falsa interpretazione del necessario e dell'accidentale si può trovare già presso Aristotele, e precisamente in *De generatione et corruptione*, lib. II, c. 9 e 11, dove cioè il necessario viene definito come ciò di cui il non essere è impossibile; ad esso sta di contro ciò il cui essere è impossibile; e tra queste due cose c'è poi ciò che può essere e anche non essere, – ossia ciò che nasce e ciò che perisce, e ciò sarebbe poi l'accidentale. Secondo quanto s'è detto sopra è chiaro che questa definizione, come tante altre di Aristotele, è sorta dal fermarsi ai concetti astratti, senza ritornare al concreto e all'intuitivo, in cui risiede la scaturigine di tutti i concetti astratti, e da cui quindi essi devono essere continuamente controllati. «Qualcosa il cui non essere è impossibile» – si può caso mai pensare *in abstracto*; ma se con ciò passiamo al concreto, reale, intuitivo, non troviamo niente per confermare il pensiero, anche solo come possibile, – se non appunto soltanto il suddetto effetto di una data causa, la cui necessità è tuttavia relativa e condizionata.

Aggiungo in questa occasione ancora alcune osservazioni su quei concetti di modalità. Poiché ogni necessità riposa sul principio di ragione, e appunto perciò è relativa, tutti i giudizi *apodittici* sono originariamente e nel loro significato ultimo *ipotetici*. Essi diventano *categorici* solo con l'intervento di una minore *assertoria*, cioè nella conclusione. Se questa minore è ancora inde-

cisa, e se questa indecisione viene espressa, si ha il giudizio *problematico*.

Ciò che nel generale (come regola) è apodittico (una legge di natura), è in riferimento a un caso singolo sempre e solo problematico, perché si deve prima produrre realmente la condizione che pone il caso sotto la regola. E inversamente, ciò che nel particolare come tale è necessario (apodittico) (ogni mutamento, necessario per la sua causa), è, espresso genericamente, ancora solo problematico; perché la causa intervenuta riguardava solo il caso particolare, mentre il giudizio apodittico, sempre ipotetico, enuncia sempre e solo leggi generali, non immediatamente casi particolari.

Tutto ciò ha la sua ragione nel fatto che la possibilità esiste solo nel dominio della riflessione e per la ragione, il reale nel dominio dell'intuizione e per l'intelletto, e il necessario per entrambi. Anzi la distinzione tra necessario, reale e possibile sussiste propriamente solo *in abstracto* e quanto al concetto, mentre nel mondo reale le tre cose ne formano una sola. Tutto ciò che accade, accade infatti *necessariamente*, in quanto accade per cause, e queste hanno a loro volta anch'esse delle cause, sicché tutti gli avvenimenti del mondo, i grandi come i piccoli, formano una rigorosa concatenazione di ciò che si produce necessariamente. Conformemente ogni reale è insieme necessario, e nella realtà tra effettualità e necessità non c'è differenza; e così pure non ce n'è nessuna tra effettualità e possibilità: giacché ciò che non è accaduto, cioè non è divenuto reale, non era neanche possibile; perché le cause, senza di cui non poteva mai prodursi, non si sono esse stesse prodotte, né potevano prodursi, nella grande concatenazione delle cause: era dunque una cosa impossibile. Ogni fatto è quindi o necessario o impossibile. Tutto ciò vale però solo del mondo empiricamente reale, cioè del complesso delle cose par-

ticolari, dunque di ciò che è affatto particolare in quanto tale. Se invece, per mezzo della ragione, consideriamo le cose in generale, concependole *in abstracto*; allora necessità, realtà e possibilità si disgiungono ancora: conosciamo allora tutto ciò che è conforme alle leggi *a priori* inerenti alla nostra mente come genericamente possibile, e ciò che corrisponde alle leggi empiriche della natura come possibile in questo mondo, anche se non è mai divenuto reale, distinguiamo cioè nettamente il possibile dal reale. Il reale è invero in se stesso sempre anche necessario, ma viene concepito come tale solo da colui che ne conosca la causa: prescindendo da questa, esso è e si dice accidentale. Questa considerazione ci dà anche la chiave di quella *contentio* περὶ δυνατῶν tra Diodoro il megarico e Crisippo lo stoico, di cui riferisce Cicerone nel libro *de fato*. Dice Diodoro: «Solo ciò che è reale è stato possibile; e ogni reale è anche necessario». Crisippo invece: «Molto è possibile che non diviene mai reale, giacché solo il necessario diviene reale». Noi possiamo spiegarci ciò così. La realtà è la conclusione di un sillogismo, a cui la possibilità dà le premesse. Comunque si richiede a ciò non solo la maggiore, ma anche la minore: solo entrambe danno la piena possibilità. La maggiore cioè dà una possibilità *in abstracto* meramente teoretica, generica: ma in sé questa non rende ancora niente possibile, cioè capace di diventare reale. Per ciò occorre ancora la minore, che dà la possibilità per il caso particolare, portandolo sotto la regola. Con ciò appunto esso diviene subito realtà. Per esempio:

Magg. Tutte le case (quindi anche la mia casa) possono esser distrutte dal fuoco.

Min. La mia casa s'incendia.

Concl. La mia casa è distrutta dal fuoco.

Giacché ogni proposizione generale, quindi ogni maggiore, determina le cose, rispetto alla realtà, sempre

e solo con un presupposto, e pertanto ipoteticamente: per esempio il poter esser distrutto dal fuoco ha come presupposto l'incendiarsi. Questo presupposto viene introdotto nella minore. Sempre la maggiore carica il cannone; ma solo quando la minore accosta la miccia, segue lo scoppio, la conclusione. Ciò vale sempre del rapporto tra possibilità e realtà. Ma poiché la conclusione, che è la dichiarazione della realtà, consegue sempre *necessariamente*, ne risulta che tutto ciò che è reale è anche necessario; il che si può capire anche da ciò, che essere necessario significa soltanto essere conseguenza di una data ragione: codesta è per il reale una causa: dunque tutto il reale è necessario. Pertanto vediamo qui coincidere i concetti del possibile, del reale e del necessario, e non solo l'ultimo presupporre il primo, ma anche viceversa. Ciò che li tiene separati è la limitazione del nostro intelletto per effetto della forma del tempo: giacché il tempo fa da intermediario tra possibilità e realtà. La necessità del fatto singolo si può scorgere perfettamente mediante la conoscenza di tutte le sue cause; ma l'incontro di tutte queste cause diverse e indipendenti l'una dall'altra ci appare *accidentale*, anzi la loro reciproca indipendenza è appunto il concetto di accidentalità. Poiché tuttavia ciascuna di esse era la conseguenza necessaria della *sua* causa, la cui catena non ha inizio, ne risulta che l'accidentalità è un'apparenza meramente soggettiva, nascente dalla limitazione d'orizzonte del nostro intelletto, e altrettanto soggettiva dell'orizzonte ottico, in cui il cielo tocca la terra.

Poiché la necessità è la stessa cosa che conseguenza da una data causa, essa deve anche apparire, per ogni configurazione del principio di ragione, come una necessità speciale e avere anche nella possibilità e impossibilità il suo opposto, che sorge sempre e solo dall'applicazione dell'astratta considerazione della ragione al-

l'oggetto. Quindi alle suddette quattro specie di necessità stanno di fronte altrettante specie di impossibilità: cioè fisica, logica, matematica, pratica. A ciò si può ancora aggiungere che, se ci si tiene assolutamente entro il campo dei concetti astratti, la possibilità inerisce sempre al concetto più generale e la necessità a quello più ristretto: per esempio «un animale *può* essere un uccello, un pesce, un anfibio ecc.» – «un usignuolo *deve* essere un uccello, questo un animale, questo un organismo, questo un corpo». Propriamente perché la necessità logica, di cui il sillogismo è l'espressione, va dal generale al particolare e mai all'inverso. Per contro nella natura intuitiva (rappresentazioni della prima classe) tutto è in realtà necessario, per la legge di causalità; solo la sopravveniente riflessione può concepirlo insieme come accidentale, paragonandolo con ciò che non ne è causa, e anche come meramente e puramente reale, col prescindere da ogni connessione causale; solo per questa classe di rappresentazioni ha veramente luogo il concetto del *reale*, come anche già indica la derivazione della parola dal concetto di causalità.[1] Nella terza classe di rappresentazioni, la pura intuizione matematica, c'è, se ci si tiene affatto entro di essa, solo necessità; la possibilità nasce anche qui solo per il riferimento ai concetti della riflessione: per esempio «un triangolo *può* essere rettangolo, ottusangolo, equiangolo; deve avere tre angoli che assommano a due retti». Quindi al *possibile* si giunge qui solo passando dall'intuitivo all'astratto.

Dopo questo discorso, che presuppone si ricordi ciò che è stato detto tanto nel trattato sul principio di ragione quanto nel primo libro della presente opera, è sperabile che non sussistano più dubbi sulla vera e molto ete-

[1] *Wirklich* = reale o effettuale; *Wirkung* = effetto; *Wirken* = agire, avere effetto. [*N.d.C.*]

rogenea origine di quelle forme dei giudizi, che la tavola mette sotto gli occhi, come anche sull'inammissibilità e assoluta infondatezza del postulato di dodici funzioni speciali dell'intelletto per spiegarle. Di quest'ultima danno anche già indicazione alcune osservazioni spicciole e molto facili a farsi. Così per esempio ci vuole un grande amore per la simmetria e molta fiducia in un filo conduttore ricavato da essa, per postulare che un giudizio affermativo, uno categorico e uno assertorio, siano tre cose così fondamentalmente diverse da autorizzare l'ammissione, per ciascuno di essi, di una funzione tutta speciale dell'intelletto.

Kant stesso tradisce la coscienza dell'insostenibilità della sua dottrina delle categorie col fatto di aver omesso nella seconda edizione, nella terza parte dell'analisi dei principi (*phaenomena et noumena*) della prima edizione, vari lunghi passi (cioè alle pp. 241, 242, 244-246, 248-253), che mettevano in luce troppo apertamente la debolezza di questa dottrina. Così per esempio egli dice colà, a p. 241, che non ha definito le singole categorie, perché non poteva definirle, anche se l'avesse voluto, non essendo esse suscettibili di definizione; – aveva qui dimenticato che a p. 82 della stessa prima edizione aveva detto: «Mi dispenso deliberatamente dal definire le categorie, anche se sarei in grado di farlo». Ciò era dunque – *sit venia verbo* – vento. Ma quest'ultimo passo egli l'ha lasciato. E così tutti quei brani poi saggiamente omessi rivelano che per le categorie non si può pensar niente di chiaro e che tutta questa dottrina poggia su basi deboli.

Questa tavola delle categorie sarebbe poi il filo conduttore, secondo il quale ogni considerazione metafisica, anzi ogni considerazione scientifica sarebbe da impiantare (*Prolegomeni*, § 39). E in effetti essa non solo è la base di tutta la filosofia kantiana e il tipo secondo il quale viene ovunque attuata la sua simmetria, come ho

già sopra mostrato; ma essa è anche diventata in senso vero e proprio il letto di Procuste, in cui Kant costringe ogni possibile considerazione, con una violenza di cui discorrerò ora un po' più particolareggiatamente. Cosa non dovevano poi fare, in una tale occasione gli *imitatores*, *servum pecus*! Lo si è visto. Quella violenza dunque viene esercitata così, che si mette da parte e si dimentica completamente il significato dei termini che indicano i titoli, le forme dei giudizi e le categorie, e ci si attiene solo a questi termini stessi. Questi hanno in parte origine da Aristotele, *Analyt. priora*, I, 23 (περὶ ποιότητος καὶ ποσότητος τῶν τοῦ συλλογισμοῦ ὅρων: *de qualitate et quantitate terminorum syllogismi*), ma sono scelti arbitrariamente, giacché l'estensione dei concetti, la si sarebbe certo potuta indicare anche diversamente che con la parola *quantità*, benché proprio questa convenga al suo oggetto ancor meglio degli altri titoli delle categorie. Già la parola *qualità*, la si è chiaramente scelta solo per l'abitudine di contrapporre alla quantità la qualità, perché per l'affermazione e la negazione il nome qualità è stato certo adottato abbastanza arbitrariamente. Ora però da Kant, in ogni considerazione che fa, ogni quantità nel tempo e nello spazio e ogni possibile qualità delle cose, fisica, morale ecc., viene portata sotto quel titolo di categoria, sebbene tra queste cose e quei titoli delle forme del giudicare e del pensare non ci sia la minima cosa in comune, al di fuori della casuale, arbitraria denominazione. Bisogna tener presente tutto il rispetto che del resto si deve a Kant, per non esprimere in termini duri il proprio sdegno per questo modo di procedere. Il prossimo esempio ce lo fornisce subito la tavola fisiologica pura dei principi generali della scienza naturale. Che cosa mai ha a che fare la quantità dei giudizi col fatto che ogni intuizione abbia una grandezza estensiva? Che cosa la qualità dei giudizi col fatto

che ogni sensazione abbia un grado? La prima cosa si fonda piuttosto su ciò, che lo spazio è la forma della nostra intuizione esterna, e quest'ultima non è altro che una percezione empirica e per di più affatto soggettiva, attinta solo dalla considerazione della natura dei nostri organi di senso. Inoltre sulla tavola, che fornisce il fondamento alla psicologia razionale (*Critica della ragione pura*, p. 344; V, 402), sotto la qualità viene indicata la *semplicità* dell'anima: ma questa è proprio una proprietà quantitativa, e non ha nessun rapporto con l'affermazione o la negazione nel giudizio. Ma la quantità sarebbe riempita dall'*unità* dell'anima, che pure è già compresa nella semplicità. Poi vi si è introdotta a forza in maniera ridicola la modalità; l'anima starebbe cioè in rapporto con oggetti *possibili*; ma il rapporto appartiene alla relazione; e questa però è già occupata dalla sostanza. Poi si fanno risalire le quattro idee cosmologiche, che sono la materia delle antinomie, ai titoli delle categorie; del quale punto si dirà in seguito, quando si esamineranno queste antinomie. Altri esempi, se è possibile ancor più clamorosi, forniscono la tavola delle *categorie della libertà* nella *Critica della ragione pratica*; – inoltre nella *Critica del giudizio* il primo libro, che esamina il giudizio di gusto in base ai quattro titoli delle categorie, e infine i *Princìpi metafisici della scienza*, che sono interamente foggiati sulla tavola delle categorie, dalla qual cosa appunto è stato forse principalmente occasionato il falso, che è qua e là mescolato al vero e all'eccellente di questa importantissima opera. Si veda solo alla fine della prima parte come l'unità, la pluralità e la totalità delle direzioni delle linee corrisponderebbe alle categorie così denominate secondo la quantità dei giudizi.

* * *

Il principio della *permanenza della sostanza* è dedotto dalla categoria di sussistenza e di inerenza. Ma queste noi le conosciamo solo dalla forma dei giudizi categorici, cioè dalla combinazione di due concetti come soggetto e predicato. Con quale violenza dunque si è fatto dipendere da questa forma semplice, puramente logica, quel grande principio metafisico! Ma ciò è accaduto anche solo *pro forma* e per amor di simmetria. La dimostrazione, che viene qui data per codesto principio, ne pone del tutto in disparte la presunta origine dall'intelletto e dalla categoria, ed è condotta in base alla pura intuizione del tempo. Ma anche questa dimostrazione è del tutto scorretta. È falso che si dia nel mero tempo una *simultaneità* e una *durata*: queste rappresentazioni risultano unicamente dall'unificazione dello *spazio* col *tempo*, come ho già mostrato nel trattato sul principio di ragione, § 18, e ulteriormente spiegato nel § 4 della presente opera; devo presupporre le due spiegazioni per la comprensione di quanto segue. È falso che in ogni mutamento il tempo *rimanga* lo stesso; al contrario è proprio esso che scorre: un tempo permanente è una contraddizione. La dimostrazione di Kant è insostenibile, per quanto egli l'abbia suffragata con sofismi; anzi egli cade qui nella più palmare contraddizione. Dopo aver cioè (p. 177; V, 219) erroneamente presentato la *simultaneità* come un modo del tempo, egli dice (p. 183; V, 226) molto giustamente: «La *simultaneità* non è un modo del tempo, nel quale non ci son parti simultanee, ma tutte sono in successione». In verità nella simultaneità lo spazio non è implicato meno del tempo. Giacché, se due cose sono simultanee e tuttavia non fanno tutt'uno, esse son diverse per lo spazio; se due stati di una sola cosa sono simultanei (per esempio la luce e il calore del ferro), essi costituiscono due *effetti* simultanei di una stessa cosa, presuppongono quindi la materia e questa

lo spazio. A rigore la simultaneità è una determinazione negativa, che altro non contiene se non che due cose o stati non sono diversi per il tempo, e che la loro differenza è dunque da cercare per altra via. Veramente però la nostra conoscenza della permanenza della sostanza, ossia della materia, deve poggiare su una intuizione *a priori*, perché essa è al di sopra di ogni dubbio, quindi non può essere attinta dall'esperienza. Io la faccio derivare da ciò, che il principio di ogni divenire e perire, la legge di causalità, di cui siamo consci *a priori*, concerne in modo veramente essenziale solo i *mutamenti*, cioè gli *stati* successivi della materia, perciò è limitata alla forma, mentre lascia intatta la *materia*, che esiste quindi nella nostra coscienza come la base di tutte le cose non soggetta ad alcun divenire o perire, e che pertanto sempre è stata e sempre sarà. Un modo più profondo di fondare la permanenza della sostanza, attinto dall'analisi della nostra rappresentazione intuitiva del mondo empirico in genere, si trova nel nostro primo libro, § 4, dove si è mostrato che l'essenza della *materia* consiste nella totale *unificazione di spazio e tempo*, la quale unificazione è possibile solo grazie alla rappresentazione della causalità, quindi solo per l'intelletto, che non è altro che il correlato soggettivo della causalità; poi anche che la materia non viene conosciuta altrimenti che come attiva, cioè in tutto e per tutto come causalità; che essere e agire fa in essa tutt'uno, il che è già indicato dalla parola *effettualità*. Intima unificazione di spazio e tempo – causalità, materia, effettualità – sono dunque una cosa sola, e il correlato soggettivo di quest'unica cosa è l'intelletto. La materia deve portare in sé le proprietà contrastanti di entrambi i fattori da cui risulta, ed è la rappresentazione della causalità che elimina il contrasto tra i due e ne rende il coesistere comprensibile all'intelletto, dal quale e per il quale sol-

tanto la materia è, e il cui intero potere consiste nel conoscere causa ed effetto. Per esso dunque si unifica nella materia il flusso privo di consistenza del tempo, che si produce come avvicendarsi di accidenti, con la fissa immobilità dello spazio, che si presenta come il permanere della sostanza. Giacché se passasse, come gli accidenti, anche la sostanza, il fenomeno verrebbe completamente strappato dallo spazio e verrebbe ad appartenere solo al tempo: il mondo dell'esperienza sarebbe dissolto, per distruzione della materia, per annichilazione. Dalla parte dunque che lo *spazio* ha nella materia, cioè in tutti i fenomeni della realtà – essendo esso il contrario e l'opposto del tempo e non conoscendo quindi, in sé e fuori dall'unione con quello, nessun mutamento – doveva essere dedotto e spiegato quel principio della permanenza della sostanza, che ognuno riconosce come certo *a priori*, e non invece dal solo tempo, a cui Kant ha con un controsenso appiccicato a questo scopo un *permanere*.

L'inesattezza della dimostrazione che ora segue dell'apriorità e necessità della legge di causalità, in base alla mera successione degli avvenimenti, l'ho ampiamente provata nel trattato sul principio di ragione, § 23; posso quindi qui limitarmi a richiamarmi a quella.* Del tutto allo stesso modo stanno le cose con la dimostrazione dell'azione reciproca, il cui concetto ho dovuto sopra mostrare come addirittura nullo. Anche sulla modalità, dei cui principi segue ora l'esposizione, è stato già detto il necessario.

Avrei ancora da confutare vari particolari nell'ulteriore svolgimento dell'analitica trascendentale, ma te-

* Con quella mia confutazione della dimostrazione kantiana si possono a piacere confrontare i precedenti attacchi ad essa di Feder, *Su tempo, spazio e causalità*, § 28; e di G.E. Schulze, *Critica della filosofia teoretica*, vol. 2, pp. 422-442.

mo di stancare la pazienza del lettore e li lascio quindi alla sua stessa meditazione. Ma sempre di nuovo ci viene incontro nella *Critica della ragione pura* quell'errore capitale e fondamentale di Kant, che ho sopra abbondantemente biasimato, l'assoluta mancanza di distinzione tra la conoscenza astratta, discorsiva, dall'intuitiva. È questa che spande una costante oscurità su tutta la teoria della facoltà conoscitiva di Kant, e non fa mai sapere al lettore di che cosa ogni volta propriamente si parli, sicché egli, invece di capire, non fa che congetturare, in quanto cerca di intendere ciò che ogni volta viene detto alternativamente del pensiero e dell'intuizione, e rimane sempre in sospeso. Questa incredibile mancanza di scrupolo circa l'essenza della rappresentazione intuitiva e dell'astratta porta Kant, come subito dirò più particolareggiatamente, nel capitolo «Della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni», alla mostruosa asserzione che senza il pensiero, cioè senza i concetti astratti, non ci sarebbe nessuna conoscenza di un oggetto, e che l'intuizione, non essendo essa un pensare, non è neanche un conoscere e in genere nient'altro che una mera affezione della sensibilità, mera sensazione! Anzi, ancor più, che l'intuizione senza concetto è affatto vuota, mentre il concetto senza l'intuizione è ancora qualcosa (p. 253; V, 309). Ma ciò è proprio il contrario della verità: giacché appunto i concetti ricevono ogni significato, ogni contenuto, solo dal loro rapporto con le rappresentazioni intuitive da cui sono stati astratti, desunti, cioè formati col far cadere tutto l'inessenziale; quindi, se viene loro sottratta la base di intuizione, sono vuoti e nulli. Le intuizioni hanno invece in se stesse significato immediato e grandissimo (in esse si oggettiva infatti la volontà, la cosa in sé): rappresentano se stesse, esprimono se stesse, non hanno contenuto meramente imprestato, come i concetti. Giacché su di esse il principio di ra-

gione domina solo come legge di causalità, e determina come tale solo il loro posto nello spazio e nel tempo, ma non condiziona il loro contenuto e il loro significato, come avviene per i concetti, dove esso vale della ragione del conoscere. Del resto sembra che proprio qui Kant miri nel modo più schietto a distinguere la rappresentazione intuitiva da quella astratta: rimprovera a Leibniz e a Locke di aver ridotto tutto, quello, a rappresentazioni astratte, e, questo, a rappresentazioni intuitive. Ma a una distinzione non si arriva; e sebbene Locke e Leibniz commettessero per davvero quegli errori, su Kant stesso viene a gravare un terzo errore, che comprende quei due, cioè di aver a tal punto confuso intuitivo e astratto, che ne è nato un mostruoso ibrido di entrambi, una cosa assurda, di cui non è possibile nessuna chiara rappresentazione, e che doveva quindi soltanto servire a confondere i seguaci, a stordirli e a metterli in lite.

Cioè pensiero e intuizione si separano invero ancor più che in qualsiasi altro luogo nel suddetto capitolo «Della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni»; ma la maniera in cui la distinzione è condotta è radicalmente errata. È detto cioè, a p. 253; V, 309: «Se tolgo ogni pensare (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta nessuna conoscenza di un oggetto, giacché per mera intuizione non viene pensato proprio niente, e il fatto che questa affezione della sensibilità sia in me, non costituisce nessun rapporto della stessa rappresentazione con qualche oggetto». Questa proposizione contiene per così dire *in nuce* tutti gli errori di Kant; in quanto per essa viene in luce che egli ha concepito falsamente il rapporto tra sensazione, intuizione e pensiero, e ha quindi identificato l'intuizione, la cui forma sarebbe lo spazio, lo spazio secondo tutt'e tre le dimensioni, con la mera sensazione soggettiva negli organi di senso, facendo invece sopravvenire la conoscenza di un

oggetto solo per il pensare, diverso dall'intuire. Io dico per contro: gli oggetti sono in primo luogo oggetti dell'intuizione, non del pensiero, e ogni conoscenza di *oggetti* è originariamente e in se stessa intuizione; ma questa non è affatto mera sensazione: già in essa appare attivo l'intelletto. Il *pensiero*, che sopravviene solo per l'uomo, e non invece per gli animali, è mera astrazione dall'intuizione, non dà nessuna conoscenza radicalmente nuova, non è esso a porre per primo oggetti che non vi fossero prima, ma cambia solo la forma della conoscenza già acquisita con l'intuizione, la trasforma cioè in una conoscenza astratta in concetti, nella qual cosa l'intuitività va perduta, mentre d'altra parte ne diviene possibile la combinazione, che ne allarga l'applicabilità oltre ogni misura. La *materia* del nostro pensare invece non è altra che le nostre intuizioni stesse, e non qualcosa che, non contenuto nell'intuizione, venga aggiunto solo dal pensiero; per conseguenza, di tutto ciò che ha luogo nel nostro pensiero, si deve anche poter mostrare la materia nella nostra intuizione; perché altrimenti sarebbe un pensiero vuoto. Per quanto svariatamente questa materia venga rielaborata e trasformata dal pensiero, si deve tuttavia sempre poterla da esso ristabilire, e sempre farvi risalire il pensiero; – come, un pezzo d'oro, lo si riduce infine ancora da tutte le sue soluzioni, ossidazioni, sublimazioni e combinazioni e lo si presenta ancora puro e non sminuito. Per essa non potrebbe essere così, se il pensiero avesse esso stesso aggiunto all'oggetto qualcosa, anzi addirittura la cosa principale.

Tutto il capitolo susseguente dell'anfibologia è soltanto una critica della filosofia leibniziana e come tale nel complesso giusta, sebbene l'intero taglio sia fatto per amore di simmetria architettonica, che anche qui fornisce il filo conduttore. Così, per ottenere un'analogia con l'*Organon* aristotelico, viene enunciata una topica

trascendentale, che consiste in ciò, che si deve meditare ogni concetto secondo quattro criteri, per poter solo dopo vedere a quale facoltà conoscitiva esso spetti. Ma quei quattro criteri sono assunti in tutto e per tutto a piacere, e con pari diritto se ne potrebbero aggiungere altri dieci: il loro numero di quattro corrisponde però ai titoli delle categorie, quindi sotto di essi vengono ripartite le teorie principali di Leibniz, alla bell'e meglio. Con questa critica anche vengono in certo senso bollati come errori naturali della ragione quelle che erano semplicemente false astrazioni di Leibniz, il quale, invece di imparare dai grandi filosofi suoi contemporanei, Spinoza e Locke, preferì propinare le sue proprie strane invenzioni. Nel capitolo dell'anfibologia della riflessione viene detto infine che sarebbe possibile ci fosse una specie di intuizione del tutto diversa dalla nostra, e che ad essa tuttavia continuerebbero ad applicarsi le nostre categorie; per cui gli oggetti di quella intuizione supposta sarebbero i *noumeni*, cose che si farebbero da noi solo *pensare*, ma che, dato che l'intuizione che darebbe significato a quel pensare ci manca, e anzi è addirittura affatto problematica, l'oggetto di quel pensare sarebbe anche soltanto una possibilità del tutto indeterminata. Ho sopra mostrato con citazioni che Kant, in grandissima contraddizione con sé, pone le categorie ora come condizione della rappresentazione intuitiva, ora come funzione del pensiero puramente astratto. Ora esse compaiono qui esclusivamente in quest'ultimo significato, e sembra in tutto e per tutto che egli voglia attribuir loro solo un pensiero discorsivo. Ma se questa è veramente la sua opinione, avrebbe allora dovuto necessariamente, al principio della logica trascendentale e prima di specificare così diffusamente le diverse funzioni del pensiero, caratterizzare il pensiero in genere, distinguerlo quindi dall'intuizione, e mostrare quale co-

noscenza dia la mera intuizione e quale altra vi si aggiunga nel pensare. Allora si sarebbe saputo di che cosa propriamente parli, o piuttosto, allora avrebbe anche parlato affatto diversamente, e cioè una volta dell'intuizione e poi del pensiero, invece di aver così sempre a che fare con una cosa intermedia fra entrambi, che è un'assurdità. Allora non ci sarebbe neanche quella grande lacuna tra l'estetica trascendentale e la logica trascendentale, dove egli, dopo essersi limitato a parlare della forma dell'intuizione, si sbriga del suo contenuto, tutta la percezione empirica, soltanto con il suo «essa è *data*», senza chiedersi come essa venga ad esistenza, *se con o senza intelletto*; e passa invece con un salto al pensiero astratto, e nemmeno al pensiero in genere, bensì subito a certe forme del pensiero, e non dice parola su che cosa sia il pensiero, che cosa il concetto, quale il rapporto dell'astratto e discorsivo col concreto e intuitivo, quale la differenza tra la conoscenza dell'uomo e quella dell'animale, e che cosa sia la ragione. Ma era proprio quella differenza completamente trascurata da Kant, tra conoscenza astratta e conoscenza intuitiva, che i filosofi antichi indicavano con φαινόμενα e νοούμενα,* e la cui contrapposizione e incommensurabilità diede loro tanto da fare, nei filosofemi degli eleati, nella dottrina delle idee di Platone, nella dialettica dei megarici, e più tardi agli scolastici, nella disputa tra nominalismo e realismo, il cui germe, sviluppatosi tardi, era già contenuto nell'opposto indirizzo spirituale di Platone e di Aristotele. Ma Kant, che in maniera irresponsabile trascurò completamente la cosa per designare la quale le parole φαινόμενα e νοούμενα erano già

* Vedi Sext. Empir. *Pyrrhon. hypotyp.*, lib. I, c. 13, νοούμενα φαινομένοις ἀντείθη Ἀναξαγόρας (*intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras*).

state prese, si impadronì poi delle parole, come fossero state ancora senza padrone, per designare con esse le sue cose in sé e i suoi fenomeni.

* * *

Dopo aver dovuto rigettare la dottrina delle categorie di Kant allo stesso modo che egli stesso rigettò quella di Aristotele, indicherò tuttavia qui a mo' di proposta una terza via per raggiungere ciò che ci si riproponeva. Quel che cioè sia l'uno che l'altro cercavano sotto il nome di categorie, erano comunque i concetti generalissimi, sotto i quali si dovessero sussumere tutte le cose per quanto diverse, e con i quali dunque venisse infine pensato tutto l'esistente. Appunto perciò Kant li concepì come le *forme* di ogni pensare.

La grammatica sta alla logica come l'abito al corpo. Non si troverebbero pertanto alla fine, questi concetti supremi, questo basso fondamentale della ragione che è la base di ogni pensare più speciale, senza l'applicazione del quale perciò nessun pensiero può aver luogo, nei concetti che, proprio per la loro superlativa universalità (trascendentalità), hanno espressione non in singole parole, ma in intere classi di parole, essendo con ogni parola, qualunque essa sia, già pensato insieme uno di essi; per cui se ne dovrebbe cercare la definizione non nel lessico, bensì nella grammatica? E dunque non sarebbero infine ciò quelle differenze di concetti, in forza delle quali la parola che li esprime viene a essere o un sostantivo o un aggettivo, un verbo o un avverbio, un pronome, una preposizione o un'altra particella, insomma le *partes orationis?* Giacché queste designano incontestabilmente le forme che ogni pensiero assume a tutta prima e in cui esso si muove immediatamente; perciò appunto esse sono le forme essenziali della lingua, gli ele-

menti fondamentali di ogni lingua, sicché non possiamo immaginare nessuna lingua che non consista per lo meno in sostantivi, aggettivi e verbi. A queste forme basilari sarebbero poi da subordinare quelle forme del pensiero che si esprimono con le flessioni di quelle, cioè con la declinazione e la coniugazione, per cui nella cosa principale è inessenziale che per indicarle si prenda a sussidio l'articolo o il pronome. Ma esaminiamo la cosa un po' più da vicino e solleviamo di nuovo la questione: quali sono le forme del pensiero?

1) Il pensiero consiste interamente in giudizi; i giudizi sono i fili di tutto il suo tessuto. Perché senza usare un verbo il nostro pensiero non si muove punto, e ogni volta che usiamo un verbo giudichiamo.

2) Ogni giudizio consiste nella conoscenza del rapporto tra soggetto e predicato, che esso separa o unisce con svariate restrizioni. Li unisce, cominciando col riconoscere la reale identità di entrambi, che può aver luogo solo nei concetti reciproci; poi riconoscendo che l'una cosa è sempre anche pensata nell'altra, sebbene non avvenga l'inverso, – nella proposizione genericamente affermativa; e infine riconoscendo che l'una cosa è talvolta pensata insieme nell'altra nella proposizione particolarmente affermativa. La via inversa percorrono le proposizioni negative. Quindi in ogni giudizio si devono poter trovare soggetto, predicato e copula, quest'ultima affermativa o negativa, quand'anche ciascuna di queste cose non sia designata, come però di solito avviene, da una propria parola. Spesso una sola parola designa predicato e copula, come: «Caio invecchia»; talvolta una sola parola designa tutt'e tre, come: *concurritur*, cioè «gli eserciti vengono alle mani». Ne risulta che non si debbono cercare le forme del pensiero senz'altro e direttamente nelle parole, e neanche nelle parti del discorso; perché lo stesso giudizio può essere espresso

in diverse lingue, anzi anche nella stessa lingua, con parole diverse e finanche con diverse parti del discorso, mentre rimane lo stesso il pensiero, e quindi anche la sua forma: giacché il pensiero non potrebbe essere lo stesso se mutasse la forma del pensare. Ben può però la combinazione di parole, con ugual pensiero e ugual forma di esso, essere diversa, perché è soltanto il rivestimento esterno del pensiero, il quale è invece inseparabile dalla *sua* forma. Dunque la grammatica spiega solo il rivestimento delle forme del pensiero. Le parti del discorso si possono pertanto dedurre dalle stesse forme originarie del pensiero, indipendenti da ogni lingua: esprimere queste con tutte le loro modificazioni è la loro destinazione. Esse ne sono lo strumento, ne sono l'abito, che dev'essere perfettamente adatto alla loro corporatura, in modo che questa vi possa essere riconosciuta.

3) Queste forme reali, immutabili e originarie del pensiero sono invero quelle della *tavola logica dei giudizi* di Kant; solo che in questa si trovano finestre cieche, a favore della simmetria e della tavola delle categorie, che devono dunque cadere; così pure un ordine sbagliato. Cioè per esempio:

a) *Qualità*: affermazione o negazione, vale a dire unione o separazione dei concetti: due forme. È legata alla copula.

b) *Quantità*: il concetto del soggetto viene preso interamente o in parte: totalità o pluralità. Alla prima appartengono anche i soggetti individuali: Socrate significa: «tutti i Socrate». Cioè solo due forme. È legata al soggetto.

c) *Modalità*: ha effettivamente tre forme. Determina la qualità come necessaria, reale o accidentale. È legata quindi del pari alla copula.

Queste tre forme del pensiero scaturiscono dalle leg-

gi di contraddizione e di identità. Ma dal principio di ragione e da quello del terzo escluso nasce la

d) *Relazione*. Essa subentra solo quando si giudica su giudizi già fatti e può solo consistere o nell'indicare la dipendenza di un giudizio da un altro (anche nella pluralità di entrambi), quindi unendoli, nel periodo *ipotetico*; o nell'indicare che i giudizi si escludono a vicenda, quindi separandoli, nel periodo *disgiuntivo*. È legata alla copula, che separa o unisce qui i giudizi già fatti.

Le *parti del discorso* e le forme grammaticali sono espressioni delle tre parti costitutive del giudizio, cioè soggetto, predicato e copula, come anche dei possibili rapporti tra loro, ossia delle forme di pensiero or ora elencate e delle ulteriori determinazioni e modificazioni di queste ultime. Sostantivo, aggettivo e verbo sono quindi elementi primari essenziali della lingua in genere; perciò si dovrà poterli trovare in tutte le lingue. Si potrebbe tuttavia pensare una lingua, in cui aggettivo e verbo fossero sempre fusi tra loro, come a volte lo sono in tutte. Provvisoriamente si potrebbe dire: a esprimere il *soggetto* sono destinati: sostantivo, articolo e pronome; – a esprimere il *predicato*: aggettivo, avverbio, preposizione; – a esprimere la *copula*: il verbo, che però, con l'eccezione di *esse*, contiene già anche il predicato. Il meccanismo preciso dell'espressione delle forme del pensiero, deve insegnarlo la grammatica filosofica, come, le operazioni con le forme del pensiero stesse, la logica.

Nota. Ad ammonimento contro una via errata e a commento di quanto si è sopra detto, indico la *Base provvisoria della filosofia del linguaggio* di S. Stern, 1835, come un tentativo completamente fallito di costruire le categorie in base alle forme grammaticali. Egli ha cioè confuso in tutto e per tutto il pensiero con l'intuizione e ha voluto dedurre quindi dalle forme grammaticali, invece delle categorie del pensiero, le

pretese categorie dell'intuizione, ponendo pertanto le forme grammaticali in rapporto diretto con l'*intuizione*. Egli è impigliato nel grande errore di credere che la *lingua* si riferisca direttamente all'*intuizione*, mentre immediatamente essa si riferisce solo al *pensiero* in quanto tale, cioè ai *concetti astratti*, e solo per mezzo di questi all'intuizione, con cui hanno poi un rapporto che arreca un totale mutamento di forma. Ciò che esiste nell'intuizione, quindi anche i rapporti nascenti dal tempo e dallo spazio, diviene invero un oggetto del pensiero; ci devono dunque essere anche forme linguistiche per esprimerlo, però sempre e solo *in abstracto*, come concetti. Il materiale prossimo del pensiero sono sempre i concetti, e solo ai concetti si riferiscono le forme della logica, mai *direttamente* all'intuizione. Questa determina sempre e solo la verità materiale, mai la verità formale delle proposizioni, la quale si conforma solo alle regole logiche.

* * *

Ritorno alla filosofia kantiana e vengo alla *dialettica trascendentale*. Kant l'apre con la definizione della *ragione*, facoltà che deve sostenere in essa il ruolo principale, dato che finora erano in scena solo sensibilità e intelletto. Ho parlato già sopra, tra le sue diverse definizioni della ragione, anche di quella qui data, secondo la quale «la ragione è la facoltà dei princìpi». Qui viene ora insegnato che tutte le conoscenze *a priori* finora considerate, che rendono possibili la matematica pura e la scienza pura, forniscono mere *regole*, non *princìpi*, perché scaturiscono da intuizioni e forme della conoscenza, ma non da meri *concetti*, come si richiederebbe perché fossero dette princìpi. Un principio sarebbe dunque una conoscenza *in base a meri concetti* e tuttavia *sintetica*.

Ma ciò è semplicemente impossibile. Da meri concetti non possono scaturire mai altre proposizioni se non *analitiche*. Se i concetti devono essere collegati sinteticamente e tuttavia *a priori*, bisogna che questo collegamento sia necessariamente mediato da una terza cosa, da un'intuizione pura della possibilità formale dell'esperienza; così come i giudizi sintetici *a posteriori* sono mediati dall'intuizione empirica; per conseguenza una proposizione sintetica *a priori* non può mai promanare da meri concetti. Ma in genere *a priori* non ci è noto altro che il principio di ragione, nelle sue diverse forme, e non son quindi possibili altri giudizi sintetici *a priori* se non quelli che scaturiscono da ciò che dà a quel principio il suo contenuto.

Tuttavia Kant si fa avanti infine con un preteso principio della ragione[1] rispondente alla sua esigenza, ma anche solo con quest'*uno*, dal quale sgorgano poi altri corollari. È cioè il principio che Chr. Wolff enuncia e spiega nella sua *Cosmologia,* sect. 1, c. 2, § 93, e nella sua *Ontologia*, § 178. Ora, come poi sopra, sotto il titolo di anfibologia, meri filosofemi leibniziani furono presi per naturali e necessarie aberrazioni della ragione e come tali criticati, così esattamente accade qui con i filosofemi di Wolff. Kant espone questo principio della ragione ancora avvolto, per vaghezza, indeterminatezza e frammentarietà, in una luce crepuscolare (p. 307; V, 364, e p. 322; V, 379); ma esso è, espresso chiaramente, il seguente: «Se il condizionato è dato, anche la totalità delle sue condizioni, pertanto anche l'*incondizionato*, con

[1] *Princip der Vernunft.* Si potrebbe tradurre meglio con "principio di ragione". Ma allora si confonderebbe col "principio di ragione" che traduce il *Satz vom Grunde*, poco sopra, dove "ragione" indica il fondamento o la causa (*Grund*), non la ragione (*Vernunft*), come facoltà di conoscere per concetti (secondo Schopenhauer). Nel testo si trova anche *Vernunftprincip*. [*N.d.C.*]

cui soltanto questa totalità diviene completa, deve essere data». Dell'apparente verità di questa proposizione ci si rende conto nel modo più vivo se ci si rappresenta le condizioni e i condizionati come gli anelli di una catena pendente dall'alto, di cui non sia visibile l'estremità superiore, sicché essa potrebbe proseguire all'infinito; poiché però la catena non cade, ma pende, ci dev'essere sopra *un* primo anello ed esso dev'essere in qualche modo assicurato. O più brevemente: la ragione vorrebbe avere un punto d'attacco per la catena causale che regredisce all'infinito: ciò le farebbe comodo. Ma esaminiamo il principio non per immagini, bensì in se stesso. Sintetico esso è certamente, perché analiticamente, dal concetto del condizionato non segue niente altro che quello della condizione. Ma verità *a priori* non ne ha, e neanche *a posteriori*, e si procura la sua parvenza di verità in una maniera molto sottile, che dovrò ora mettere a nudo. Immediatamente e *a priori* noi abbiamo le conoscenze che il principio di ragione esprime nelle sue quattro forme. Tutte le espressioni astratte del principio di ragione sono già prese a prestito da queste conoscenze immediate e sono quindi mediate; ma ancor più lo sono i loro corollari. Ho già sopra spiegato come la conoscenza *astratta* riunisca spesso molteplici conoscenze *intuitive* in *una* forma o in *un* concetto, in modo che poi non si possano più distinguere; quindi la conoscenza astratta sta a quella intuitiva come l'ombra agli oggetti reali, di cui essa riproduce la grande varietà con *un* contorno che li abbraccia tutti. Il preteso principio della ragione utilizza poi quest'ombra. Per far derivare dal principio di ragione l'incondizionato, che addirittura lo contraddice, esso abbandona accortamente la conoscenza immediata, intuitiva del contenuto del principio di ragione nelle sue singole forme e si serve solo dei concetti astratti, che sono dedotti da quella e

solo attraverso quella hanno valore e significato, per contrabbandare il suo incondizionato nell'ampia sfera di quei concetti. Il suo procedimento diventa soprattutto chiaro con un rivestimento dialettico, per esempio così: «Se esiste il condizionato, deve anche esserne data la condizione, ed esser data interamente, cioè completamente, vale a dire la totalità delle sue condizioni, quindi, se esse costituiscono una serie, tutta la serie, conseguentemente anche il primo inizio di essa, ossia l'incondizionato». Qui è già falso che le condizioni per un condizionato possano costituire come tali una *serie*. Piuttosto per ogni condizionato la totalità delle sue condizioni deve esser contenuta nella sua ragione *prossima*, da cui risulta immediatamente e che solo perciò è ragione *sufficiente*. Così per esempio le diverse determinazioni dello stato che è causa, le quali devono essersi tutte riunite prima che l'effetto si produca. Ma la serie, per esempio la catena delle cause, nasce solo per il fatto che noi, quella che or ora era la condizione, la consideriamo adesso di nuovo come un condizionato, dove poi però ricomincia subito daccapo tutta l'operazione e il principio di ragione compare di nuovo con la sua esigenza. Ma per un condizionato non può esserci mai una vera e propria *serie* successiva di condizioni che sussistano meramente come tali e per il condizionato ultimo, finale: si tratta sempre di una serie alternata di condizionati e di condizioni; ma per ogni anello fatto passare, la catena è interrotta e l'esigenza del principio di ragione cancellata del tutto; essa ricomincia in quanto la condizione si trasforma in condizionato. Dunque il principio di ragione *sufficiente* richiede sempre e solo la completezza della *condizione prossima*, mai la completezza di una *serie*. Ma proprio questo concetto di completezza della condizione lascia indeterminato se essa debba essere simultanea o successiva;

e in quanto venga poi scelta quest'ultima cosa, nasce l'esigenza di una *serie* completa di condizioni susseguentisi. Solo per un'astrazione arbitraria una serie di cause e di effetti viene considerata una serie di mere cause, le quali esisterebbero soltanto per l'effetto ultimo e sarebbero pertanto richieste come ragione *sufficiente* di esso. Con una considerazione più attenta e ponderata e scendendo dalla generalità indeterminata dell'astrazione al singolo reale determinato, si trova invece che l'esigenza di una ragione *sufficiente* va solo fino alla completezza delle determinazioni della causa *prossima*, non fino alla completezza di una serie. L'esigenza del principio di ragione si estingue perfettamente in ogni ragione sufficiente data. Ma si ripresenta subito, in quanto questa ragione venga considerata nuovamente come conseguenza; non richiede però mai immediatamente una serie di ragioni. Se per contro, invece di andare alla cosa stessa, ci si tiene nell'ambito dei concetti astratti, quelle differenze svaniscono: allora una catena di cause ed effetti alternati, o di premesse e conseguenze logiche alternate, viene spacciata per una catena di mere cause o ragioni dell'effetto ultimo, e la *completezza delle condizioni*, per cui soltanto una ragione diviene *sufficiente*, appare come una completezza di quella presunta *serie* di pure ragioni, che ci sarebbero solo per la conseguenza ultima. Ed ecco poi comparire molto baldamente l'astratto principio della ragione con la sua esigenza dell'incondizionato. Ma per riconoscerne l'invalidità non c'è più bisogno di una critica della ragione, per mezzo delle antinomie e della loro soluzione, bensì solo di una critica della ragione intesa nel mio senso, cioè di un esame del rapporto tra la conoscenza astratta e quella intuitiva immediata, che scenda dalla generalità indeterminata di quella alla salda determinatezza di questa. Da una tale critica risulta

poi qui che in nessun modo l'essenza della ragione consiste nell'esigere un incondizionato: giacché, non appena proceda con piena assennatezza, essa è destinata a trovare da sé che un incondizionato è addirittura un'assurdità. La ragione, come facoltà conoscitiva, può avere a che fare sempre e solo con oggetti; ma ogni oggetto è per il soggetto necessariamente e irrevocabilmente assoggettato e commesso al principio di ragione, tanto *a parte ante* quanto *a parte post*. La validità del principio di ragione risiede a tal punto nella forma della coscienza, che assolutamente non ci si può rappresentare oggettivamente niente di cui non si possa pretendere ancora un perché, cioè nessun Assoluto assoluto, salvo ad avere i paraocchi. Che la propria comodità faccia fermare questo o quello in qualche punto e gli faccia ammettere a piacimento un tale Assoluto, non può approdare a nulla contro quell'incrollabile certezza *a priori*, neanche se a tal fine si mettono su arie di superiorità. In realtà tutto il parlare che si fa dell'Assoluto, questo tema quasi unico delle filosofie tentate da Kant in poi, non è nient'altro che la prova cosmologica in incognito. Questa cioè, dichiarata decaduta da tutti i diritti e proscritta in conseguenza del processo intentatole da Kant, non si può più mostrare nella sua vera figura e rispunta quindi in ogni genere di travestimento, ora in panni nobili, ammantata di intuizione intellettuale o di pensiero puro, ora come losca vagabonda, che metà mendica metà estorce quel che vuole, in più modesti filosofemi. Se i signori vogliono avere assolutamente un Assoluto, gliene metterò in mano uno che soddisfa tutte le pretese in tal senso molto meglio delle loro vaneggiate figure di nebbia: è la materia. Questa non è mai cominciata e non trapassa mai, dunque è veramente indipendente e *quod per se est et per se concipitur*: dal suo grembo scaturisce tutto e tutto in esso ritorna: cos'altro

si può pretendere da un Assoluto? Ma piuttosto bisognerebbe gridare a coloro, nei quali nessuna critica della ragione ha attecchito:

> Non siete voi come le donne, che sempre
> Ritornano alla loro prima parola,
> Dopo che si è lor ragionato per ore?[1]

Che il riandare a una causa incondizionata, a un primo principio non sia affatto fondato nell'essenza della ragione, è dimostrato del resto anche di fatto da ciò, che le religioni originarie della nostra razza, che contano ancor oggi il maggior numero di seguaci sulla terra, ossia il brahmanesimo e il buddhismo, non conoscono né consentono simili ammissioni, ma fanno continuare all'infinito la serie dei fenomeni condizionantisi a vicenda. Su questo argomento rimando alla nota che segue più sotto, nella critica della prima antinomia, oltre alla quale si può ancora consultare la *Doctrine of Buddhaism* di Upham (p. 9), e in genere ogni relazione verace sulle religioni dell'Asia. Non bisogna identificare ebraismo e ragione.

Kant, che il suo preteso principio della ragione, anche, non lo vuole affatto affermare come oggettivamente valido, ma solo come soggettivamente necessario, lo deduce, anche come tale, solo con un basso sofisma, p. 307; V, 364. Cioè, poiché noi cerchiamo di sussumere ogni verità a noi nota sotto un'altra più generale, finché ci riesce, ciò non sarebbe altro che appunto già la caccia all'incondizionato che presupponevamo. Ma in verità con una tal ricerca non facciamo nient'altro che applicare la ragione, cioè quella facoltà della conoscenza astrat-

[1] *Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig*
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?

ta, generale, che distingue l'uomo, riflessivo, parlante e pensante, dall'animale, schiavo del presente, e adoperarla convenientemente per semplificare la nostra conoscenza con una visione d'insieme. Giacché l'uso della ragione consiste appunto nel fatto che noi conosciamo il particolare per mezzo del generale, il caso per mezzo della regola, questa per mezzo della regola più generale; che cerchiamo cioè i punti di vista più generali: da una tale visione d'insieme la nostra conoscenza proprio viene a tal punto agevolata e perfezionata, che ne nasce la grande differenza tra la vita dell'animale e quella dell'uomo, e di nuovo tra la vita dell'uomo colto e quella dell'uomo rozzo. Ora la serie delle *ragioni di conoscenza*, che esiste soltanto nel campo dell'astratto, cioè della ragione, trova comunque sempre un termine nell'indimostrabile, cioè in una rappresentazione che non è più condizionata secondo questa forma del principio di ragione, cioè nella ragione, immediatamente intuitiva *a priori* o *a posteriori*, della prima proposizione della catena di sillogismi. Ho già mostrato nel trattato sul principio di ragione, § 50, che qui in realtà la serie delle ragioni di conoscenza trapassa in quella delle ragioni del divenire, o dell'essere. Ma il voler far poi valere questa circostanza per dimostrare un incondizionato secondo la legge di causalità, seppure solo come esigenza; ciò si può farlo solo se non si sono ancora distinte le forme del principio di ragione, e invece, attenendosi all'espressione astratta, le si confonde tutte. Ma a questa confusione Kant cerca addirittura di dar fondamento con un mero gioco di parole con *universalitas* e *universitas*, p. 322; V, 379. È dunque radicalmente falso che la nostra ricerca di ragioni di conoscenza superiori, di verità generali, scaturisca dalla presupposizione di un oggetto incondizionato nella sua esistenza, o che abbia con ciò anche solo qualcosa in comune. E come potrebbe anche essere

essenziale alla ragione presupporre qualcosa che deve poi subito riconoscere come un'assurdità non appena si risovviene? Piuttosto l'origine di quel concetto dell'incondizionato non si può dimostrare mai in nient'altro che nella pigrizia dell'individuo, che vuole sbarazzarsi così di tutte le altre questioni proprie ed estranee, benché senza alcuna giustificazione.

Ora a questo preteso principio della ragione Kant stesso nega invero validità oggettiva, però lo presenta come un presupposto soggettivo necessario, introducendo così nella nostra conoscenza un insanabile dissidio, che egli lascia presto scorgere più chiaramente. A questo scopo svolge ulteriormente, a p. 322; V, 379, il suddetto principio della ragione secondo il metodo architettonico-simmetrico prediletto. Dalle tre categorie di relazione scaturiscono tre specie di sillogismi, ciascuna delle quali fornisce il filo conduttore per la ricerca di un particolare incondizionato, e se ne hanno quindi ancora tre: anima, mondo (come oggetto in sé e totalità conchiusa), Dio. Ma qui va subito notata una grande contraddizione, di cui Kant però mostra di non accorgersi affatto, perché essa sarebbe pericolosissima per la simmetria. Due di questi incondizionati sono infatti essi stessi ancora condizionati, dal terzo, cioè anima e mondo da Dio, che è la loro causa efficiente: quelli cioè non hanno affatto in comune con questo il predicato dell'incondizionatezza, che qui appunto interessa, ma solo quello di essere inferiti secondo princìpi di esperienza, oltre l'ambito della possibilità di essa.

Messo da parte ciò, nei tre incondizionati ai quali, secondo Kant, ogni ragione, seguendo le sue leggi essenziali, deve riuscire, noi troviamo ancora i tre argomenti principali, intorno a cui ha ruotato tutta la filosofia che sta sotto l'influsso del cristianesimo, a cominciare dagli scolastici e a finire a Christian Wolff. E per quanto anche

quei concetti siano diventati ora, grazie a tutti quei filosofi, accessibili e correnti alla pura ragione, con ciò non è detto affatto che debbano risultare, anche senza rivelazione, dallo sviluppo di ogni ragione, come un prodotto tipico dell'essenza di questa. Per stabilirlo bisognerebbe chiedere aiuto all'indagine storica, e vedere se i popoli antichi e quelli non europei, specialmente gli Indostani, e molti dèi più antichi filosofi greci, siano anche realmente pervenuti a quei concetti; oppure se noi soltanto, troppo bonariamente, glieli attribuiamo, così come i Greci ritrovavano dappertutto i loro dèi, in quanto noi in modo del tutto falso traduciamo il Brahma degli Indù e il Tien dei Cinesi con «Dio»; se il teismo vero e proprio non sia da trovare invece solo nella religione giudaica e nelle due da essa derivate, i cui seguaci proprio perciò comprendono gli appartenenti a tutte le altre religioni della terra sotto il nome di pagani, – un termine, detto incidentalmente, quanto mai scempio e rozzo, che dovrebbe essere bandito almeno dagli scritti dei dotti, dato che identifica e mette in un solo sacco brahmanisti, buddhisti, Egizi, Greci, Romani, Germani, Galli, Irochesi, Patagoni, Caraibi, Tahitiani, Australiani ecc. Per i preti un tale termine va bene, ma nel mondo dei dotti bisogna subito metterlo alla porta, può andarsene in Inghilterra e stabilirsi a Oxford. Che specialmente il buddhismo, questa religione che conta più seguaci sulla terra, non contenga affatto un teismo, anzi lo aborra, è cosa del tutto assodata. Per ciò che concerne Platone, sono del parere che egli debba agli Ebrei i suoi periodici accessi di teismo. Numenio lo ha chiamato perciò (secondo *Clem. Alex. Strom.*, I, c. 22, *Euseb. praep. evang.*, XIII, 12, e Suida, sotto Numenio) il *Moses graecisans*: Τί γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; e gli rimprovera di aver rubato (αποσυλησας) le sue dottrine di Dio e della creazione dagli scritti mosaici. Clemente ritorna spesso sul fatto che Platone ha conosciuto

e utilizzato Mosé, per esempio in *Strom.*, I, 25 – V, c. 14, § 90 sgg. – *Paedagog.*, II, 10, e III, 11; e anche nella *Cohortatio ad gentes*, c. 6, dove egli, dopo avere nel capitolo precedente ingiuriato e schernito da cappuccino tutti quanti i filosofi greci, perché non furono Ebrei, loda esclusivamente Platone, prorompendo in alto giubilo sul fatto che questi, come aveva appreso la sua geometria dagli Egizi, la sua astronomia dai Babilonesi, la sua magia dai Traci, e molte cose anche dagli Assiri, così avesse appreso il suo teismo dagli Ebrei: Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους, κἂν ἀποκρύπτειν ἐθέλῃς, - - - - - δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων (*tuos magistros novi, licet eos celare velis, - - - - - illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis*). Una scena di riconoscimento toccante. Ma una singolare conferma della cosa, io la scopro in ciò che segue. Secondo Plutarco (*in Mario*), e meglio secondo Lattanzio (I, 3, 19), Platone ringraziava la natura di essere nato uomo e non animale, maschio e non femmina, greco e non barbaro. Ora nelle *Preghiere degli Ebrei* di Isaak Euchel, tradotto dall'ebraico, seconda edizione, 1799, p. 7, si trova una preghiera del mattino, in cui essi ringraziano e lodano Dio per il fatto che chi ringrazia è nato ebreo e non pagano, libero e non schiavo, uomo e non donna. Una tale indagine storica avrebbe sollevato Kant da una triste necessità, in cui egli ora si caccia, in quanto fa scaturire necessariamente quei tre concetti dalla natura della ragione, pur provando che essi sono insostenibili e non possono fondarsi sulla ragione; fa perciò della ragione stessa un sofista, in quanto, a p. 339; V, 397, dice: «Sono, queste, sofisticazioni, non degli uomini, bensì della stessa ragione pura, da cui neanche il più saggio può liberarsi, e può forse sì con molta fatica scongiurare l'errore, ma dell'illusione che incessantemente lo punzecchia e berteggia, non potrà disfarsi mai». In base a ciò queste kantiane «idee della ragione» sarebbero da paragonare

al fuoco in cui i raggi riflessi da uno specchio concavo convergono ad alcuni pollici dalla sua superficie, per la qual cosa ci si presenta ivi, per un inevitabile processo intellettivo, un oggetto che è una cosa senza realtà.

Ma infelicissimamente, per quei tre prodotti pretesi necessari della pura ragione teoretica, è scelto il nome di *idee*, strappandolo a Platone, che con esso designò le forme imperiture le quali, moltiplicate dal tempo e dallo spazio, divengono visibili imperfettamente nelle innumerevoli cose singole e periture. Le idee di Platone sono pertanto in tutto e per tutto intuitive, come anche con tanta chiarezza dice la parola da lui scelta, che si potrebbe tradurre adeguatamente solo con intuizioni o visioni. E Kant se n'è appropriato per designare ciò che è tanto lontano da ogni possibilità di intuizione, che anche il pensiero astratto vi può giungere solo a metà. La parola idea, che Platone introdusse per primo, ha anche sempre, per ventidue secoli, conservato da allora il significato in cui la usò Platone; giacché non solo tutti i filosofi dell'antichità, ma anche tutti gli scolastici e perfino i padri della Chiesa e i teologi del medioevo la usarono solo nel detto significato di Platone, cioè nel senso della parola latina *exemplar*, come Suarez espressamente indica nella sua venticinquesima disputa, sez. 1. Che più tardi Inglesi e Francesi siano stati indotti dalla povertà delle loro lingue a far cattivo uso di questa parola, è senz'altro male, ma non è grave. Il cattivo uso fatto da Kant della parola *idea* con l'attribuirle un nuovo significato, il quale viene tirato con il filo sottile del non essere oggetto dell'esperienza, che essa ha in comune con le idee di Platone, ma anche con tutte le chimere possibili, non si può dunque affatto giustificare. Dato poi che l'abuso di pochi anni non viene in considerazione in confronto all'autorità di molti secoli, io ho adoperato la parola sempre nel suo antico, originario, significato platonico.

* * *

La confutazione della *psicologia razionale* è nella prima edizione della *Critica della ragione pura* molto più estesa e radicale che nella seconda e nelle seguenti; quindi bisogna qui assolutamente servirsi di quella. Questa confutazione ha in complesso grandissimi meriti e molto di vero. Tuttavia io sono nettamente dell'opinione che solo per amore della sua simmetria Kant faccia derivare come necessario il concetto di anima da quel paralogismo, applicando l'esigenza dell'incondizionato al concetto di *sostanza*, che è la prima categoria di relazione, e affermi quindi che in questo modo sorge in ogni ragione speculativa il concetto di anima. Se esso avesse realmente origine nella presupposizione di un soggetto ultimo di tutti i predicati di una cosa, allora si sarebbe ammessa altrettanto necessariamente un'anima non solo nell'uomo, ma anche in ogni cosa inanimata, dato che anche ogni cosa inanimata richiederebbe un soggetto ultimo di tutti i suoi predicati. Ma in genere Kant si serve di un'espressione assolutamente inammissibile quando parla di un qualcosa che può esistere solo come soggetto e non come predicato (per esempio *Critica della ragione pura*, p. 323; V, 412; *Prolegomeni*, §§ 4 e 47); benché un precedente di ciò possa già trovarsi nella *Metafisica* di Aristotele, IV, cap. 8. Come soggetto e predicato non esiste nulla, perché questi termini appartengono esclusivamente alla logica e designano il rapporto di concetti astratti tra loro. Nel mondo intuitivo il loro correlato o sostitutivo sarebbe poi sostanza e accidente. Ma allora noi non abbiamo bisogno di cercare oltre ciò che esiste sempre e solo come sostanza e mai come accidente, ma lo abbiamo immediatamente nella materia. Essa è la sostanza per tutte le proprietà delle cose, che ne sono gli accidenti. Essa è realmente,

se si vuol mantenere l'espressione di Kant appena biasimata, il soggetto ultimo di tutti i predicati di ogni cosa empiricamente data, ossia ciò che resta dopo che le siano state sottratte tutte le qualità di ogni specie: e ciò vale dell'uomo come dell'animale, della pianta e della pietra, ed è così evidente, che per non vederlo si richiede un determinato non voler vedere. Che essa sia realmente il prototipo del concetto di sostanza, lo mostrerò subito. Soggetto e predicato stanno però a sostanza e ad accidente piuttosto come il principio di ragione sufficiente nella logica sta alla legge di causalità nella natura, e come è inammissibile la confusione o identificazione di queste due cose, così lo è anche quella di quelle due. Ma Kant spinge quest'ultima confusione e identificazione al grado estremo nei *Prolegomeni*, § 46, per far nascere il concetto di anima da quello di soggetto ultimo di tutti i predicati e dalla forma del sillogismo categorico. Per scoprire il carattere sofistico di questo paragrafo, si ha bisogno solo di riflettere che soggetto e predicato sono determinazioni puramente logiche, che riguardano unicamente e solo concetti astratti, e precisamente secondo il loro rapporto nel giudizio: sostanza e accidente appartengono invece al mondo intuitivo e alla sua apprensione nell'intelletto, ma si trovano ivi solo come identici a materia e forma o qualità: di ciò subito di più.

La contrapposizione che ha dato occasione all'ammissione di due sostanze radicalmente diverse, corpo e anima, è in verità quella tra l'oggettivo e il soggettivo. Se l'uomo concepisce se stesso oggettivamente nell'intuizione esterna, trova un essere esteso nello spazio e in genere completamente corporeo; se invece si concepisce nella mera autocoscienza, ossia in modo puramente soggettivo, allora trova un essere meramente dotato di volontà e rappresentazioni, libero da tutte le forme del-

l'intuizione, quindi anche senza nessuna delle proprietà spettanti ai corpi. Ora egli forma il concetto di anima, come tutti i concetti trascendenti, da Kant chiamati idee, applicando il principio di ragione, forma di ogni oggetto, a ciò che non è oggetto, e precisamente qui al soggetto del conoscere e del volere. Considera cioè conoscenza, pensiero e volontà come effetti, di cui cerca la causa, e non potendo come tale assumere il corpo, pone una causa di quelli completamente diversa dal corpo. In questo modo dimostrano l'esistenza dell'anima il primo e l'ultimo dogmatico: cioè già Platone nel *Fedro* e poi ancora Wolff: vale a dire in base al pensiero e alla volontà come effetti che conducono a quella causa. Solo dopo che a questo modo, con l'ipostasi di una causa corrispondente all'effetto, era nato il concetto di un essere immateriale, semplice, indistruttibile, la scuola lo sviluppò e dimostrò dal concetto di *sostanza*. Ma quest'ultimo essa lo aveva affatto espressamente creato a questo scopo, col seguente considerevole artificio.

Con la prima classe di rappresentazioni, cioè col mondo intuitivo, reale, è data anche la rappresentazione della materia, perché la legge in essa imperante della causalità determina il mutamento degli stati, che presuppongono a loro volta un che di permanente, di cui sono i mutamenti. Sopra, nel parlare del principio di persistenza della sostanza, io, richiamandomi a passi precedenti, ho mostrato che questa rappresentazione della materia sorge in quanto nell'intelletto, per il quale soltanto essa esiste, tempo e spazio vengono intimamente unificati dalla legge di causalità (sua unica forma di conoscenza) e che la parte dello spazio in questo prodotto si presenta come il persistere della *materia*, mentre la parte del tempo come il mutamento degli *stati* di essa. Puramente per sé, la materia può anche solo essere pensata *in abstracto*, non già intuita, dato che all'in-

tuizione essa appare sempre già con forma e qualità. Ora, di questo concetto di *materia*, la *sostanza* è a sua volta un'astrazione, conseguentemente un *genus* superiore, ed è sorta dal fatto che, del concetto di materia, si ritenne soltanto il predicato della permanenza, facendo invece cadere tutte le altre proprietà essenziali di essa, estensione, impenetrabilità, divisibilità ecc. Come ogni *genus* superiore, il concetto di *sostanza* contiene dunque *in sé meno* del concetto di *materia*; mentre non contiene in compenso, come altrimenti sempre il *genus* superiore, *di più sotto di sé*, perché non abbraccia più *genera* inferiori oltre alla materia, in quanto questa rimane l'unica vera sottospecie del concetto di sostanza, l'unica cosa dimostrabile, da cui il suo contenuto viene realizzato e riceve prova. Lo scopo quindi per il quale solitamente la ragione produce con l'astrazione un concetto superiore, ossia per pensare in esso contemporaneamente più sottospecie, diverse per determinazioni accessorie, qui non ha luogo; conseguentemente quell'astrazione o è intrapresa del tutto senza scopo e oziosamente, o cela un secondo fine. Questo viene poi alla luce quando, sotto il concetto di sostanza, con la sua genuina sottospecie materia ne viene coordinata una seconda, cioè la sostanza immateriale, semplice, indistruttibile, l'anima. Ma l'introduzione surrettizia di questo concetto avvenne per ciò, che già nel formare il concetto superiore di *sostanza* si procedé in modo illegittimo e illogico. Nel suo corso regolare la ragione forma un concetto di genere superiore sempre e solo ponendo l'uno accanto all'altro più concetti di specie e procedendo poi per via di paragone, discorsivamente; col far quindi cadere le loro differenze e col mantenere le loro concordanze, ottiene il concetto di genere che li abbraccia tutti, ma che contiene meno: donde segue che i concetti di specie devono sempre precedere quello di genere. Nel

caso presente avviene però la cosa inversa. Solo il concetto di materia c'era prima del concetto di genere *sostanza*, che fu foggiato da quello senza motivo e quindi senza giustificazione, oziosamente, col far cadere arbitrariamente tutte le determinazioni di esso tranne una. Solamente dopo, accanto al concetto di materia fu posta la seconda falsa sottospecie e così interpolata. Per la formazione di questa però non c'era poi bisogno d'altro che di un espresso rinnegamento di ciò che già prima si era fatto tacitamente cadere nel concetto di genere superiore, ossia estensione, impenetrabilità, divisibilità. Così dunque il concetto di *sostanza* fu foggiato solo per essere il veicolo dell'introduzione surrettizia del concetto di sostanza immateriale. È conseguentemente lontanissimo dal poter valere come una categoria o funzione necessaria dell'intelletto; al contrario, è un concetto assolutamente superfluo, perché il suo unico contenuto vero è già nel concetto di materia, oltre al quale esso non contiene che un grande vuoto, che non si può riempire con nient'altro che la sottospecie surrettiziamente introdotta della *sostanza immateriale*, per accogliere la quale soltanto esso anche fu formato; sicché, a rigore, è totalmente da respingere, mettendo dappertutto al suo posto il concetto di materia.

* * *

Le categorie erano un letto di Procuste per ogni cosa possibile, mentre le tre specie di sillogismi lo sono soltanto per le tre cosiddette idee. L'idea dell'anima era stata costretta a trovare la sua origine nella forma del sillogismo categorico. Adesso è la volta delle rappresentazioni dogmatiche sull'universo, in quanto esso, come oggetto in sé, viene pensato tra due confini, quello del più piccolo (atomo) e quello del più grande (confini del mondo

nel tempo e nello spazio). Questi debbono poi risultare dalla forma del sillogismo ipotetico. Non è necessaria al riguardo nessuna speciale costrizione. Giacché il giudizio ipotetico ha la sua forma dal principio di ragione, e dall'applicazione sconsiderata, incondizionata di questo principio e poi dall'abbandono arbitrario dello stesso sorgono in effetti tutte le cosiddette idee, non soltanto quelle cosmologiche: cioè per questo, che, in conformità di quel principio, si cerca sempre e solo la dipendenza di un oggetto dall'altro, finché da ultimo la stanchezza dell'immaginazione crea una meta al viaggio: per la qual cosa si perde di vista che ogni oggetto, anzi l'intera serie di essi e lo stesso principio di ragione stanno in una dipendenza molto più stretta e grande, cioè in quella dal soggetto conoscente, per i cui oggetti, cioè rappresentazioni, quel principio soltanto è valido, in quanto solo il loro posto nello spazio e nel tempo viene da esso determinato. Poiché dunque la forma di conoscenza, dalla quale vengono qui dedotte le sole idee cosmologiche, cioè il principio di ragione, è l'origine di tutte le ipostasi arzigogolanti, non c'è bisogno questa volta a tal fine di sofismi; ma ce n'è tanto più per classificare quelle idee secondo i quattro titoli delle categorie.

1) Le idee cosmologiche riguardo al tempo e allo spazio, dunque dei limiti del mondo in entrambi, vengono arditamente considerate come determinate dalla categoria della *quantità*, con cui esse non hanno manifestamente niente in comune se non la casuale designazione nella logica dell'estensione del concetto di soggetto nel giudizio mediante la parola *quantità*, un'espressione figurata, invece della quale se ne sarebbe potuta scegliere altrettanto bene un'altra. Ma, per l'amore che Kant ha per la simmetria, ciò è sufficiente per sfruttare il felice caso di questa denominazione e per connettervi i dogmi trascendenti dell'estensione del mondo.

2) Ancor più arditamente Kant collega alla *qualità*, cioè all'affermazione o negazione in un giudizio, le idee trascendenti sulla materia, per la qual cosa non c'è neanche il fondamento di una rassomiglianza di parole; giacché proprio alla quantità e non alla *qualità* della materia si riferisce la sua divisibilità meccanica (non chimica). Ma, ciò che è ancor più, tutta quest'idea della divisibilità non appartiene affatto alle argomentazioni basate sul principio di ragione, da cui, come contenuto della forma ipotetica, sgorgherebbero tuttavia tutte le idee cosmologiche. Giacché l'affermazione sulla quale qui Kant si fonda, che il rapporto delle parti col tutto è quello della condizione col condizionato, cioè un rapporto conforme al principio di ragione, è un sofisma bensì sottile, ma privo di fondamento. Quel rapporto poggia piuttosto sul principio di contraddizione. Il tutto, infatti, non è grazie alle parti, né queste sono grazie a quello, ma queste e quello sono necessariamente insieme, perché sono tutt'uno e la loro divisione è solo un atto arbitrario. Su ciò si fonda il fatto che, secondo il principio di contraddizione, se si aboliscono le parti, si abolisce anche il tutto, e viceversa; ma per nulla su ciò, che le parti come *premessa* condizionino il tutto come *conseguenza*, e noi saremo dunque, secondo il principio di ragione, necessariamente indotti a cercare le parti ultime, per intendere in base ad esse, come in base alla sua premessa, il tutto. Così grandi difficoltà vince qui l'amor di simmetria.

3) Sotto il titolo di *relazione* dovrebbe ora venire in realtà l'idea della causa prima del mondo. Ma Kant la deve serbare per il quarto titolo, quello della modalità, per il quale altrimenti non resterebbe nulla, e sotto il quale egli poi costringe quell'idea col far sì che il contingente (cioè, secondo la sua definizione diametralmente opposta alla verità, ogni conseguenza dalla sua premes-

sa) diventi grazie alla causa prima necessario. Come terza idea compare dunque qui, a favore della simmetria, il concetto della *libertà*, con cui però propriamente si intende qui soltanto l'idea, buona unicamente in questo caso, della causa del mondo, come chiaramente dice la nota alla tesi della terza antinomia. La terza e quarta antinomia sono cioè in fondo tautologiche.

Ma al di sopra di tutto ciò, io trovo ed affermo che tutta l'antinomia è una mera ciarlataneria, una lotta finta. Solo le affermazioni delle *antitesi* riposano realmente sulle forme della nostra facoltà conoscitiva, cioè, a esprimerlo oggettivamente, sulle leggi naturali più generali, necessarie e certe *a priori*. Soltanto le loro dimostrazioni sono quindi condotte in base a ragioni oggettive. Invece le affermazioni e dimostrazioni delle *tesi* non hanno nessun altro fondamento se non soggettivo, riposano esclusivamente sulla debolezza dell'individuo arzigogolante, la cui immaginazione si stanca in un regresso infinito e pone quindi termine ad esso con presupposizioni arbitrarie, che essa cerca di abbellire alla bell'e meglio; e il cui giudizio è inoltre paralizzato su questo punto da pregiudizi inculcati in precedenza e saldamente. Perciò in tutt'e quattro le antinomie la dimostrazione della tesi è sempre e solo un sofisma, mentre quella dell'antitesi è un'inevitabile conclusione della ragione in base alle leggi, a noi note *a priori*, del mondo come rappresentazione. Solo con molta fatica e arte anche Kant ha potuto tenere in piedi la tesi e le ha fatto portare attacchi illusori contro l'avversario dotato di forza originaria. In ciò poi il suo primo e costante artificio è questo, che egli non mette in risalto il *nervus argumentationis*, come si fa quando si è consapevoli della verità della propria tesi, né lo pone sotto gli occhi così isolato, nudo e chiaro quanto più è possibile, ma al contrario lo introduce dai due lati coperto e commisto sotto una fiumana di proposizioni superflue e prolisse.

Ora le tesi e antitesi, che qui si presentano così in conflitto, ricordano il δίκαιος e ἄδικος λόγος, che Socrate fa comparire in contrasto nelle *Nuvole* di Aristofane. Tuttavia questa somiglianza si estende solo alla forma, non anche al contenuto, come invece vorrebbero sostenere quanti attribuiscono a queste, che sono le più speculative tra tutte le questioni della filosofia teoretica, un influsso sulla moralità e ritengono quindi seriamente il δίκαιος la tesi e l'ἄδικος λόγος invece l'antitesi. Tuttavia non mi degnerò qui di farmi riguardo di tali piccoli spiriti limitati e distorti; sì invece, facendo onore non a loro ma alla verità, svelerò come sofismi le dimostrazioni delle singole tesi condotte da Kant, laddove quelle delle antitesi sono condotte del tutto onestamente, correttamente e in base a ragioni oggettive. Presuppongo che in quest'esame si abbia sempre presente l'antinomia kantiana stessa.

Se si volesse tener valida la dimostrazione della tesi nella prima antinomia, essa dimostrerebbe troppo, perché sarebbe applicabile altrettanto bene al tempo che al mutamento in esso, e dimostrerebbe quindi che il tempo stesso deve aver avuto un inizio, il che è un controsenso. Del resto il sofisma consiste in ciò, che, invece della mancanza di principio della serie degli stati, di cui si era prima parlato, viene introdotta improvvisamente la loro mancanza di fine (infinità), e viene poi dimostrato, cosa che nessuno mette in dubbio, che a questa contraddice logicamente l'esser compiuta e che tuttavia ogni presente è la fine del passato. Ma si può sempre *pensare* la fine di una serie senza principio, senza recar pregiudizio alla sua mancanza di principio; come anche si può *pensare*, viceversa, il principio di una serie senza fine. Ma niente viene portato contro l'argomento veramente giusto dell'antitesi, che i mutamenti del mondo *all'indietro* presuppongono assolutamente e necessariamente una serie

di mutamenti infinita. Possiamo pensare la possibilità che la serie causale finisca una volta in una stasi assoluta, ma nient'affatto la possibilità di un cominciamento assoluto.*

Riguardo ai limiti spaziali del mondo, si dimostra che se esso dev'esser detto un *tutto dato*, deve avere necessariamente limiti: la conseguenza è giusta, solo che era appunto il suo anello precedente, che andava dimostrato, ma che rimane indimostrato. La totalità presuppone limiti, e i limiti totalità: ma l'una e gli altri insieme vengono qui presupposti arbitrariamente. L'antitesi non fornisce comunque per questo secondo punto una dimostrazione altrettanto soddisfacente che per il primo, perché la legge di causalità fornisce determinazioni necessarie solo riguardo al tempo, non allo spazio, e ci impartisce sì *a priori* la certezza che nessun tempo pieno poté mai confinare con uno vuoto ad esso precedente, e che nessun mutamento poté essere il primo, ma non su

* Che l'ammettere un limite del mondo nel tempo non sia affatto un pensiero necessario della ragione, si può dimostrare addirittura anche storicamente, dato che gli Indù non lo insegnano neanche nella religione popolare, per non parlare dei *Veda*, e cercano invece di esprimere l'infinità del nostro mondo apparente, questo tessuto di Maja inconsistente e irreale, mitologicamente, con una cronologia mostruosa, col porre in pari tempo molto ingegnosamente in risalto la relatività di tutte le lunghezze di tempo nel mito seguente (Polier, *Mythologie des Indous*, vol. 2, p. 585). Le quattro età, nell'ultima delle quali noi viviamo, abbracciano insieme 4.320.000 anni. Di tali periodi di quattro età, ogni giornata di Brahma creatore ne ha 1000 e ogni sua notte altri 1000. Il suo anno ha 365 giorni e altrettante notti. Esso vive, sempre creando, 100 dei suoi anni; e quando muore, nasce subito un nuovo Brahma, e così di eternità in eternità. La stessa relatività del tempo esprime anche il mito speciale che nell'opera di Polier, vol. 2, p. 594, è riportato dai *Purana*, in cui un rajah, dopo una visita di pochi momenti a Visnù nel suo cielo, al suo ritorno sulla terra trova che son passati parecchi milioni di anni e che è cominciata una nuova età, perché ogni giorno di Visnù è pari a 100 ritorni delle quattro età.

ciò, che uno spazio pieno non possa averne accanto uno vuoto. In tanto anche su quest'ultimo non sarebbe possibile una decisione *a priori*. Tuttavia la difficoltà di pensare il mondo nello spazio come limitato, risiede nel fatto che lo spazio stesso è necessariamente infinito, e quindi un mondo finito limitato in esso diviene, per grande che possa essere, una grandezza infinitamente piccola. In questa sproporzione l'immaginazione trova un ostacolo insuperabile, soltanto rimanendole poi la scelta di pensare il mondo o infinitamente grande o infinitamente piccolo. Ciò videro già i filosofi antichi: Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς Επικούρου, φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι, καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ (*Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum*). *Stob. Ecl.*, I, c. 23. Quindi molti di loro insegnarono (come subito ne segue) ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ (*infinitos mundos in infinito*). Questo è anche il senso dell'argomento kantiano per l'antitesi; solo che egli lo ha sfigurato con una esposizione scolastica macchinosa. Lo stesso argomento si potrebbe adoperare contro i limiti del mondo nel tempo, se non se ne avesse già uno molto migliore nel filo conduttore della causalità. Inoltre, se si ammette un mondo limitato nello spazio, nasce la domanda a cui non c'è risposta: quale privilegio avrebbe mai avuto la parte piena dello spazio rispetto a quella infinita, rimasta vuota. Un'esposizione esauriente e degnissima d'essere letta, degli argomenti pro e contro la finitezza del mondo, dà Giordano Bruno nel quinto dialogo del suo libro *De l'infinito, universo e mondi*. Del resto Kant stesso afferma seriamente e in base a ragioni obiettive l'infinità del mondo nello spazio, nella sua *Storia naturale e teoria del cielo*, parte II, cap. 7. Sostenitore di essa si professa anche Aristotele, *Phys.*, III, cap. 4, capitolo che insieme a

quelli che seguono è degnissimo di essere letto riguardo a questa antinomia.

Nella seconda antinomia la tesi incorre subito in una nient'affatto sottile *petitio principii*, in quanto comincia: «*Ogni* sostanza *composta* consta di parti semplici». In base all'esser composto, ammesso qui arbitrariamente, essa dimostra poi certo molto facilmente le parti semplici. Ma proprio la proposizione «ogni materia è composta», che qui interessa, rimane indimostrata, perché essa appunto è un postulato privo di fondamento. Al semplice sta cioè di fronte non il composto, ma l'esteso, l'avente parti, il divisibile. In realtà però qui viene tacitamente ammesso che le parti esistevano e furono messe insieme prima del tutto, dalla qual cosa il tutto sarebbe sorto, perché ciò vuol dire la parola «composto». Ma ciò si può sostenere tanto poco, quanto il suo contrario. La divisibilità significa solo la possibilità di dividere il tutto in parti; nient'affatto che esso sia composto di parti e che sia sorto in tal modo. La divisibilità afferma solo le parti *a parte post*; l'esser composto, essa lo afferma *a parte ante*. Giacché tra le parti e il tutto non c'è essenzialmente nessun rapporto di tempo; al contrario essi si condizionano a vicenda e sono in tanto sempre contemporaneamente; solo in quanto ci siano le une e l'altro, infatti, sussiste lo spazialmente esteso. Ciò che quindi Kant dice nella nota alla tesi: «Si dovrebbe propriamente dire lo spazio non *compositum*, bensì *totum* ecc.», vale in tutto e per tutto anche della materia, che è solo lo spazio divenuto percepibile. Invece l'infinita divisibilità della materia, che l'antitesi afferma, segue *a priori* e incontestabilmente da quella dello spazio che essa riempie. A questo principio non si può opporre assolutamente niente, per cui anche Kant, a p. 513; V, 541, dove parla con tutta serietà e in prima persona, e non più come portavoce dell'ἄδικος λόγος, lo presenta come verità og-

gettiva; similmente nei *Princìpi metafisici della scienza naturale* (p. 108, prima edizione) la tesi: «la materia è divisibile all'infinito», si trova, come verità stabilita, in testa alla dimostrazione del primo teorema della meccanica, dopo esser comparso ed essere stato dimostrato nella dinamica come quarto teorema. Ma qui Kant rovina la dimostrazione dell'antitesi con la più grande confusione dell'esposizione e l'inutile profluvio di parole, nell'astuto intento di far sì che l'evidenza dell'antitesi non metta troppo in ombra i sofismi della tesi. Gli atomi non sono un pensiero necessario della ragione, ma solo un'ipotesi per spiegare la diversità di peso specifico dei corpi. Ma che noi possiamo spiegare anche ciò per altra via e anzi meglio e più semplicemente che non con l'atomistica, ha mostrato Kant stesso nella dinamica dei suoi *Princìpi metafisici della scienza naturale*; ma già prima di lui Priestley, *On matter and spirit*, sect. 1. Anzi, il pensiero fondamentale di ciò, si può trovarlo già in Aristotele, *Phys.*, IV, 9.

L'argomento della terza tesi è un sofisma sottilissimo e propriamente lo stesso preteso principio della ragione pura di Kant, affatto puro e immutato. Esso vuol dimostrare la finitezza della serie delle cause in base al fatto che, per essere *sufficiente*, una causa deve contenere la somma completa delle condizioni da cui risulta lo stato successivo, l'effetto. A questa completezza delle determinazioni presenti *contemporaneamente* nello stato che è causa, l'argomento sostituisce ora la completezza della *serie* di cause, attraverso cui soltanto quello stato stesso è divenuto realtà; e poiché completezza presuppone conchiusione, e questa a sua volta finitezza, l'argomento ne inferisce una causa prima che chiuda la serie ed è pertanto incondizionata. Ma è chiaro il gioco di prestigio. Per comprendere lo stato A come causa sufficiente dello stato B, presuppongo che esso contenga la completezza delle determinazioni a

ciò richieste, per il cui concorso segue immancabilmente lo stato B. Con ciò dunque la mia pretesa su di esso come causa *sufficiente* è totalmente soddisfatta, ed essa non ha alcun legame diretto con la questione di come lo stesso stato A sia divenuto realtà; piuttosto questa appartiene a una considerazione del tutto diversa, in cui io considero il medesimo stato A non più causa, ma esso stesso a sua volta effetto, per il che un altro stato deve essere a sua volta con esso nello stesso rapporto in cui esso era con B. Ma il presupposto della finitezza della serie delle cause e degli effetti, e quindi di un primo inizio, non appare qui mai necessario, non più di quanto la presenza del momento presente abbia come presupposto un inizio del tempo stesso; esso viene aggiunto solo dalla pigrizia dell'individuo speculante. Che questo presupposto sia implicito nell'ammissione di una causa come *ragione sufficiente*, è anche surrettizio e falso, come ho esaurientemente dimostrato sopra nel considerare il principio della ragione kantiano, coincidente con questa tesi. A commento dell'affermazione di questa falsa tesi, Kant non si perita di indicare, nella nota ad essa, il suo alzarsi dalla sedia come esempio di un principio incondizionato, come se non fosse per lui impossibile alzarsi senza motivo, altrettanto che alla palla di rotolare senza causa. Non ho certo bisogno di dimostrare l'infondatezza del suo richiamo ai filosofi dell'antichità, ispiratogli da un sentimento di debolezza, con un Ocello Lucano, con gli eleati ecc.; per tacere affatto degli Indù. Contro la dimostrazione dell'antitesi, come per le precedenti, non c'è niente da obiettare.

La quarta antinomia è propriamente, come ho già osservato, tautologica con la terza. Anche la dimostrazione della tesi è nell'essenziale ancora la stessa, come quella della precedente. La sua affermazione che ogni condizionato presuppone una *serie* di condizioni completa e quindi terminante con l'incondizionato, è una *pe-*

titio principii, che si deve senz'altro negare. Ogni condizionato non presuppone altro che la sua condizione; che questa sia a sua volta condizionata, dà inizio a una nuova considerazione, che non è contenuta immediatamente nella prima.

Non si può negare all'antinomia una certa speciosità; ma è degno di nota che nessuna parte della filosofia kantiana abbia sperimentato così poca contraddizione, anzi abbia trovato tanto riconoscimento, quanto questa dottrina così altamente paradossale. Quasi tutti i partiti e i testi filosofici l'hanno accolta e ripetuta, e benanche rielaborata; mentre pressoché tutte le altre dottrine di Kant sono state attaccate, anzi non sono mancate mai singole teste storte, che hanno addirittura rigettato l'estetica trascendentale. Il compatto successo che invece ha riscosso l'antinomia, può alla fine venire da ciò, che certa gente considera con intimo compiacimento il punto in cui l'intelletto deve in senso vero e proprio arrestarsi, urtando contro qualcosa, che insieme è e non è, ed essi quindi si trovano qui realmente davanti il sesto gioco di Filadelfia del cartellone di Lichtenberg.

La *decisione critica* del conflitto cosmologico di Kant che poi segue, non è, a indagarne il vero senso, ciò per cui egli la dà, cioè la soluzione del conflitto con la dichiarazione che le due parti, muovendo da falsi presupposti, hanno entrambe torto nella prima e nella seconda antinomia, mentre nella terza e nella quarta hanno entrambe ragione; essa è in realtà la conferma delle antitesi mediante la spiegazione del loro enunciato.

Innanzi tutto Kant afferma in questa soluzione, con torto evidente, che le due parti muovono dal presupposto, come premessa maggiore, che col condizionato sia data anche la *serie* completa (ossia conchiusa) delle sue condizioni. Solo la *tesi* poneva questa proposizione, il puro principio della ragione di Kant, a fondamento delle

sue affermazioni, mentre l'antitesi la negava ovunque espressamente, sostenendo il contrario. A entrambe le parti Kant fa carico inoltre di questa presupposizione, che il mondo esista in se stesso, cioè indipendentemente dal suo esser conosciuto e dalle forme di ciò, mentre anche questa presupposizione è fatta ancora solo dalla tesi; essa sta al contrario tanto poco a fondamento delle affermazioni dell'antitesi, da essere con esse addirittura incompatibile. Giacché al concetto di una serie infinita contraddice direttamente il fatto che essa sia data per intero: è dunque per essa essenziale di esistere sempre e solo in relazione al suo scorrere, non indipendentemente da esso. Invece nella presupposizione di determinati limiti c'è anche quella di un tutto che esista per sé, che perduri e sia indipendente dall'attuarsi della sua misurazione. Dunque solo la tesi fa la falsa presupposizione di un universo dato sussistente in sé, ossia prima di ogni conoscenza, al quale la conoscenza si aggiungerebbe soltanto. L'antitesi si oppone fin dapprincipio assolutamente a questa presupposizione: perché l'infinità delle serie, che essa affermava solo sotto la guida del principio di ragione, può esistere solo in quanto venga effettuato il regresso, non indipendentemente da questo. Come cioè l'oggetto in genere presuppone il soggetto, così anche l'oggetto determinato come una catena *senza fine* di condizioni presuppone necessariamente la specie di conoscenza corrispondente all'oggetto, ossia il *seguire costantemente* gli anelli di quella catena, nel soggetto. Ma ciò è appunto quel che Kant presenta come soluzione del conflitto e tanto spesso ripete: «L'infinità della grandezza del mondo è solo *per* il regresso, non *prima* di esso». Questa sua soluzione dell'antinomia è dunque in realtà solo la decisione a favore dell'antitesi, nella cui affermazione c'è già quella verità, così come la medesima è assolutamente inconciliabile con le affermazioni della tesi. Se l'antitesi avesse affermato che il

mondo consta di serie infinite di cause ed effetti, e che inoltre esiste indipendentemente dalla rappresentazione e dalla sua serie regressiva, cioè in sé, e forma quindi un tutto dato; allora avrebbe contraddetto non soltanto la tesi, ma anche se stessa: giacché un infinito non può essere mai dato *per intero*, né una serie *senza fine* può esistere, se non in quanto venga percorsa senza fine, né ciò che è sconfinato può formare un tutto. Solo alla tesi dunque è imputabile quella presupposizione, di cui Kant afferma che ha sviato entrambe le parti.

È già insegnamento di Aristotele che un infinito non possa mai essere *actu*, cioè reale e dato, ma solo *potentia*. Οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον· - - - - - ἀλλ'ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον (*infinitum non potest esse actu:* - - - - - *sed impossibile, actu esse infinitum*). *Metaph.*, *K*, 10. Inoltre: κατ'ἐνέργειαν μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἄπειρον, δυνάμει δὲ ἐπὶ τὴν διαίρεσιν (*nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa*). *De generat. et corrupt.*, I, 3. Ciò egli espone ampiamente, *Phys.*, III, 5 e 6, ove in certo senso dà la soluzione veramente giusta di tutte quante le contrapposizioni antinomiche. Egli elenca, alla sua maniera concisa, le antinomie e poi dice: «C'è bisogno di un mediatore (διαιτητοῦ)»: dopo di che dà la soluzione, secondo cui l'infinità del mondo tanto nello spazio quanto nel tempo e nella divisione, non è mai *prima* del regresso, o progresso, ma sempre *in* essi. Dunque questa verità si trova già nel concetto dell'infinità rettamente inteso. Quindi ci si fraintende quando si presume di pensare l'infinito, di qualunque specie sia, come qualcosa di oggettivamente esistente e compiuto, e indipendentemente dal regresso.

Anzi se, procedendo all'inverso, si prende come punto di partenza quel che Kant presenta come soluzione della disputa, allora segue appunto già da esso addirittura l'affermazione dell'antitesi. Cioè: se il mondo non è

un tutto incondizionato e non esiste in sé, ma solo nella rappresentazione, e se le sue serie di cause ed effetti non esistono *prima* del regresso delle loro rappresentazioni, ma solo *per* questo regresso; il mondo non può contenere serie determinate e finite, perché la loro determinazione e limitazione dovrebbero essere indipendenti dalla rappresentazione che si aggiunge solo dopo; e invece tutte le sue serie devono essere senza fine, cioè non esauribili da alcuna rappresentazione.

A p. 506; V, 534, Kant vuol dimostrare, in base al fatto che entrambe le parti hanno torto, l'idealità trascendentale del fenomeno e comincia: «Se il mondo è un tutto esistente in sé, allora esso o è finito o infinito». Ma ciò è falso: un tutto esistente in sé non può mai essere infinito. Piuttosto si potrebbe inferire quell'idealità dall'infinità delle serie nel mondo al modo seguente. Se le serie delle cause ed effetti nel mondo sono assolutamente senza fine, il mondo non può essere un tutto dato indipendentemente dalla rappresentazione, giacché un tale tutto presuppone sempre determinati limiti, così come invece serie infinite presuppongono infinito regresso. Quindi la presupposta infinità delle serie dev'essere determinata dalla forma di causa ed effetto, e questa dal modo di conoscere del soggetto, cioè il mondo, come viene conosciuto, dev'esistere solo nella rappresentazione del soggetto.

Se poi Kant stesso abbia saputo o no che la sua decisione critica del conflitto era in realtà un verdetto a favore dell'antitesi, non sono in grado di decidere. Poiché dipende da ciò: se quel che Schelling ha chiamato in qualche luogo, in modo assai calzante, il sistema di accomodamento di Kant, si estenda fin qui, o se lo spirito di Kant sia già qui irretito in un inconscio accomodamento dell'influsso del suo tempo e ambiente.

* * *

La soluzione della terza antinomia, il cui oggetto era l'idea della libertà, merita una considerazione particolare, in quanto è per noi molto notevole che Kant venga proprio qui, in occasione dell'idea della *libertà*, costretto a parlare per esteso della *cosa in sé*, che era stata finora vista solo sullo sfondo. Ciò è per noi facilmente comprensibile, dopo che abbiamo conosciuto la cosa in sé come *volontà*. In genere è questo il punto dove la filosofia di Kant porta alla mia, o dove questa viene fuori da quella come dal suo tronco. Di ciò ci si convincerà se si leggeranno con attenzione nella *Critica della ragione pura*, le pp. 536 e 537; V, 564 e 565. Con questo passo si confronti ancora l'introduzione alla *Critica del giudizio*, pp. XVIII e XIX della terza edizione, o p. 13 dell'edizione Rosenkranz, dove si dice addirittura: «Il concetto di libertà può presentare nel suo oggetto (ma questo è poi la volontà), ma non nell'intuizione, una cosa in sé; invece il concetto di natura può presentare sì il suo oggetto nell'intuizione, ma non come cosa in sé». Ma in particolare si legga sulla soluzione delle antinomie il § 53 dei *Prolegomeni* e si risponda poi sinceramente alla domanda se tutto ciò che ivi è detto non suoni come un enigma, di cui la mia dottrina costituisce la soluzione. Kant non è andato fino in fondo al suo pensiero: io ho semplicemente portato a termine la sua impresa. Conformemente, ho applicato quel che Kant dice del fenomeno umano soltanto ad ogni fenomeno in genere, che è da quello diverso solo per il grado, cioè che l'essenza in sé di esso è qualcosa di assolutamente libero, ossia una volontà. Ma quanto questo riconoscimento sia fecondo in unione con la dottrina di Kant dell'idealità dello spazio, del tempo e della causalità, risulta dalla mia opera.

In nessun luogo Kant ha fatto oggetto di una particolare trattazione o chiara deduzione la cosa in sé.

Bensì, ogni volta che ne ha bisogno la tira subito in ballo con l'argomento che il fenomeno, cioè il mondo visibile, deve pur avere un fondamento, una causa intelligibile, che non sia fenomeno e che quindi non appartenga a nessuna esperienza possibile. Ciò egli fa dopo aver incessantemente inculcato che le categorie, quindi anche quella della causalità, hanno un uso limitato sempre e solo all'esperienza possibile, sono mere forme dell'intelletto, che servono a decifrare i fenomeni del mondo sensibile, oltre il quale non hanno invece nessun significato ecc., vieta quindi nel modo più rigoroso la loro applicazione a cose che stiano al di là dell'esperienza, e per la violazione di questa legge a ragione denuncia e insieme rovescia ogni precedente dogmatismo. L'incredibile incoerenza che Kant commise in ciò fu tosto notata dai suoi primi avversari e sfruttata per attacchi a cui la sua filosofia non poteva opporre alcuna resistenza. Giacché è bensì vero che noi applichiamo assolutamente *a priori* e prima di ogni esperienza la legge di causalità ai mutamenti sentiti nei nostri organi di senso; ma proprio perciò la medesima è di origine soggettiva altrettanto che queste sensazioni stesse, cioè non conduce alla cosa in sé. La verità è che per la via della rappresentazione non si potrà mai andar oltre la rappresentazione: essa è un tutto concluso e non ha nei suoi propri mezzi un filo che conduca all'essenza, da essa *toto genere* diversa, della cosa in sé. Se noi fossimo esseri dotati solo di rappresentazioni, la via alla cosa in sé ci sarebbe totalmente preclusa. Solo l'altra parte della nostra stessa essenza può rischiararci sull'altra parte dell'essenza in sé delle cose. Per questa via mi son messo io. Una certa attenuante riceve tuttavia l'illazione di Kant sulla cosa in sé, da lui stesso proibita, da quel che segue. Egli non pone semplicemente e francamente, come la verità richiedeva, l'oggetto come

condizionato dal soggetto, e viceversa; ma solo la maniera e guisa dell'apparire dell'oggetto come condizionata dalle forme di conoscenza del soggetto, che vengono dunque *a priori* nella coscienza. Ma quel che poi, in contrasto con ciò, viene conosciuto meramente *a posteriori*, è per lui già effetto immediato della cosa in sé, la quale diviene fenomeno solo nel passare attraverso quelle forme date *a priori*. In base a questa concezione si può in certo modo spiegare come poté sfuggirgli che già l'essere oggetto in genere appartiene alla forma del fenomeno ed è appunto altrettanto condizionato dall'esser soggetto in genere che il modo di apparire dell'oggetto dalle forme del conoscere del soggetto, che dunque, se si deve ammettere una cosa in sé, essa anche non può mai essere oggetto, quale egli pur sempre la presuppone, ma che una tale cosa in sé dovrebbe trovarsi in un campo *toto genere* diverso dalla rappresentazione (il conoscere e l'esser conosciuto), e che ad essa non si potrebbe quindi neanche minimamente arrivare in base alle leggi della connessione degli oggetti tra loro.

Con la dimostrazione della cosa in sé è avvenuto a Kant esattamente lo stesso che con quella dell'apriorità della legge di causalità: entrambe le dottrine sono giuste, ma la loro dimostrazione è falsa; esse appartengono quindi alle conclusioni giuste da premesse false. Io le ho mantenute entrambe, fondandole però in tutt'altro modo e con sicurezza.

La cosa in sé io non l'ho introdotta surrettiziamente né inferita, in base a leggi che la escludono, appartenendo esse già al suo manifestarsi; né in genere vi son pervenuto per vie contorte: al contrario, l'ho dimostrata in via immediata, là dove essa immediatamente si trova, nella volontà, che si rivela immediatamente a ciascuno come l'«in sé» del proprio fenomeno.

Ed è anche questa conoscenza immediata della propria volontà, quella da cui scaturisce nella coscienza umana il concetto di *libertà*; perché in realtà la volontà, come creatrice del mondo, come cosa in sé, è libera dal principio di ragione e quindi da ogni necessità, cioè perfettamente indipendente, libera e anzi onnipotente. Ma ciò vale, per la verità, solo della volontà in sé, non dei suoi fenomeni, gli individui, che sono già appunto da essa stessa immutabilmente determinati, come sue manifestazioni nel tempo. Nella coscienza comune, non rischiarata dalla filosofia, la volontà viene però anche subito scambiata col suo fenomeno, e viene attribuito a questo quel che spetta solo ad essa, onde sorge l'illusione della libertà assoluta dell'individuo. Spinoza dice appunto perciò a ragione che anche la pietra scagliata, se avesse coscienza, crederebbe di volare di sua volontà. Perché certamente anche l'«in sé» della pietra è l'unica volontà libera, ma, come in tutti i suoi fenomeni, anche qui, dove appare come pietra, è già perfettamente determinata. Ma di tutto ciò si è già parlato a sufficienza nella parte principale di quest'opera.

Kant, in quanto misconosce e trascura questo sorgere immediato del concetto di libertà in ogni coscienza umana, pone poi, a p. 533; V, 561, l'origine di questo concetto in una speculazione sottilissima, per la quale cioè l'incondizionato, nel quale sempre la ragione sfocerebbe, occasiona l'ipostasi del concetto di libertà, e solo su questa idea trascendente della libertà si fonderebbe anche il concetto pratico di essa. Nella *Critica della ragione pratica*, § 6 e p. 185 della quarta edizione, e p. 235 dell'edizione Rosenkranz, egli deduce tuttavia quest'ultimo concetto ancora altrimenti, dal fatto che l'imperativo categorico lo presuppone: al fine di questa presupposizione quell'idea speculativa sarebbe quindi solo la pri-

ma origine del concetto di libertà; ma qui esso riceverebbe propriamente significato e applicazione. Nessuna delle due cose però ha luogo. Giacché l'illusione di una perfetta libertà dell'individuo nelle sue singole azioni è viva al massimo nella convinzione dell'uomo più rozzo, che non vi ha mai riflettuto, non è quindi fondata su nessuna speculazione, benché vi sia spesso trasportata. Ne sono invece liberi solo i filosofi, e invero i più profondi, e parimenti lo sono i più pensosi e illuminati scrittori della Chiesa.

Per tutto ciò che s'è detto, la vera origine del concetto di libertà non è dunque in alcun modo essenzialmente una conclusione, né dall'idea speculativa di una causa assoluta, né dal fatto che l'imperativo categorico lo presupponga; quello scaturisce invece immediatamente dalla coscienza, in cui ognuno riconosce se stesso, senz'altro, come *volontà*, cioè come ciò che, in quanto cosa in sé, non ha per forma il principio di ragione ed esso stesso non dipende da niente, mentre da esso dipende ogni altra cosa, senza però in pari tempo distinguere con critica e riflessione filosofica se stesso, come fenomeno di questa volontà già entrato e determinato nel tempo, si potrebbe dire come atto di volontà, da quella stessa volontà di vivere, e quindi, invece di riconoscere tutta la sua esistenza come atto della sua libertà, cerca quest'ultima piuttosto nelle sue azioni singole. Su questo punto rimando alla mia memoria per concorso sulla libertà del volere.

Se ora Kant avesse soltanto, come qui asserisce e come anche apparentemente fece in precedenti occasioni, inferito la cosa in sé, e per di più con la grande incoerenza di un'illazione da lui stesso assolutamente proibita; – quale caso strano sarebbe allora questo, che egli qui, dove per la prima volta si accosta da presso alla cosa in sé e la illumina, riconoscesse in essa subito la *vo-*

lontà, la volontà libera, che si palesa nel mondo solo con fenomeni temporali? Presumo quindi realmente, benché la cosa non sia dimostrabile, che Kant, ogni volta che parlava della cosa in sé, nella più buia profondità del suo spirito pensasse sempre oscuramente già alla volontà. Una prova di ciò forniscono, nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragione pura*, le pp. XXVII e XXVIII, nell'edizione Rosenkranz p. 677 dei *Supplementi*.

Del resto è proprio questa soluzione progettata per il preteso terzo conflitto, che dà occasione a Kant di esprimere in guisa assai bella i pensieri più profondi di tutta la sua filosofia. Così in tutta la «sesta sezione dell'antinomia della ragione pura»; ma soprattutto la discussione del contrasto tra carattere empirico e carattere intelligibile, pp. 534-550; V, 562-578, che io annovero tra le cose più eccellenti che siano mai state dette dagli uomini (come spiegazione supplementare di questo passo è da considerare un passo ad esso parallelo della *Critica della ragione pratica*, pp. 169-179 della quarta edizione, o pp. 224-231 dell'edizione Rosenkranz). È tuttavia tanto più da deplorare che una tal cosa non stia qui al posto giusto, in quanto cioè da un lato essa non viene trovata per la via indicata dall'esposizione, e sarebbe quindi da ricavare anche altrimenti da come vien fatto, e dall'altro anche non raggiunge lo scopo per il quale si trova là, cioè la soluzione della pretesa antinomia. Si conclude dal fenomeno alla sua ragione intelligibile, la cosa in sé, con l'uso inconseguente, già abbastanza riprovato, della categoria della causalità al di là di ogni fenomeno. Come questa cosa in sé viene in questo caso posta la volontà dell'uomo (che Kant in modo veramente inammissibile e con imperdonabile violazione di ogni uso linguistico intitola ragione), con il richiamo a un dovere as-

soluto, l'imperativo categorico, che viene senz'altro postulato.

Ora, invece di tutto questo, il procedimento schietto, aperto, sarebbe stato quello di muovere immediatamente dalla volontà, di mostrare questa come l'«in sé» del nostro stesso fenomeno, conosciuto senza alcuna mediazione, e di dare poi quella trattazione del carattere empirico e di quello intelligibile, di provare come tutti gli atti, sebbene necessitati da motivi, vengano nondimeno, tanto dal loro autore quanto da chi giudichi da estraneo, attribuiti necessariamente e senz'altro alla sola volontà, come dipendenti soltanto da essa, alla quale vengono pertanto in conformità di quelli riconosciuti colpa e merito. Questa soltanto era la retta via per conoscere ciò che non è fenomeno, e che quindi neanche viene trovato in base alle leggi del fenomeno, ma è ciò che attraverso il fenomeno si rivela, diviene conoscibile, si oggettiva: la volontà di vivere. La stessa si sarebbe dovuta presentare poi, per semplice analogia, come l'«in sé» di ogni fenomeno. Allora però non si sarebbe certo potuto dire (p. 546; V, 574) che per la natura inanimata, e perfino animale, non si può pensare nessuna facoltà altrimenti che condizionata dai sensi; col che nel linguaggio di Kant è detto propriamente che la spiegazione in base alla legge di causalità esaurisce anche l'essenza intima di quei fenomeni, per cui poi, con molta incoerenza, la cosa in sé viene in loro a mancare. Dal luogo inappropriato e dalla tortuosa deduzione ad esso conforme, che la trattazione della cosa in sé ha ricevuto in Kant, è stato anche falsato tutto il concetto di essa. Giacché, trovata mentre si ricercava una causa incondizionata, la volontà o cosa in sé entra qui in relazione col fenomeno nel rapporto della causa con l'effetto. Ma questo rapporto ha luogo soltanto all'interno del fenomeno, presuppone quindi già quest'ultimo e non lo può

collegare con ciò che ne è fuori ed è *toto genere* diverso da esso.

Inoltre lo scopo perseguito, la soluzione della terza antinomia, non viene affatto raggiunto con la decisione che entrambe le parti, ciascuna in un senso diverso, hanno ragione. Poiché tanto tesi che antitesi non parlano affatto della cosa in sé, ma solo del fenomeno, del mondo oggettivo, del mondo come rappresentazione. È questo e assolutamente nient'altro, quello di cui la tesi, col sofisma indicato, vuol provare che contiene cause incondizionate, ed è anche questo, quello di cui l'antitesi nega, a ragione, la stessa cosa. Quindi tutta l'esposizione della libertà trascendentale della volontà, in quanto è cosa in sé, data qui per giustificare la tesi, è propriamente, per eccellente che possa essere in sé, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.[1] Giacché l'esposta libertà trascendentale della volontà non è affatto la causalità incondizionata di una causa, che la tesi afferma, perché una causa dev'essere essenzialmente fenomeno, non qualcosa *toto genere* diverso, che si trovi al di là di ogni fenomeno.

Quando si parla di causa ed effetto, non si deve mai portare in questione il rapporto della volontà col suo fenomeno (o del carattere intelligibile con quello empirico), come qui accade: giacché esso è assolutamente diverso dal rapporto causale. Tuttavia anche qui, in questa soluzione dell'antinomia, viene detto, conformemente a verità, che il carattere empirico dell'uomo, come quello di ogni altra causa in natura, è immutabilmente determinato, e che pertanto le azioni ne scaturiscono, in ragione degli influssi esterni, in modo necessario; perciò poi anche, nonostante ogni libertà trascendentale (cioè indipendenza della volontà in sé dalle leggi di concatenazione del

[1] «Passaggio a un altro genere», Aristotele, *De coelo*, libro I, cap. I, 2686. [*N.d.C.*]

suo apparire), nessun uomo ha il potere di cominciare da sé una serie di azioni: cosa quest'ultima che era invece sostenuta dalla tesi. Dunque anche la libertà non ha alcuna causalità: giacché libera è solo la volontà, che si trova fuori della natura o del fenomeno, il quale è appunto solo la sua oggettivazione, ma non sta con essa in un rapporto di causalità, rapporto che si incontra solo all'interno del fenomeno, cioè presuppone già quest'ultimo, senza poterlo includere e congiungere con ciò che espressamente non è fenomeno. Il mondo stesso si può spiegare solo in base alla volontà (perché esso è questa stessa in quanto appare) e non per mezzo della causalità. Ma *nel mondo* la causalità è l'unico principio di spiegazione e tutto avviene soltanto secondo le leggi di natura. Dunque la ragione sta tutta dalla parte dell'antitesi, che se ne sta a ciò di cui si parlava, e adopera il principio di spiegazione che vale per quello, perciò anche non ha bisogno di un'apologia; invece la tesi deve venir tratta d'impaccio da un'apologia, che innanzi tutto salta a qualcosa di completamente diverso da ciò di cui si trattava, e poi adotta un principio di spiegazione che non è ad esso applicabile.

Il quarto conflitto, come si è già detto, è, nel suo senso più profondo, tautologico con il terzo. Nel risolverlo Kant sviluppa ancor più l'insostenibilità della tesi; per la sua verità invece e per il suo preteso coesistere con l'antitesi, non adduce nessuna ragione, così come, inversamente, non ne sa contrapporre nessuna all'antitesi. Solo in forma del tutto supplichevole introduce l'assunzione della tesi, la chiama comunque egli stesso (p. 562; V, 590) una presupposizione arbitraria, il cui oggetto potrebbe in sé ben essere impossibile, e mostra solo un'aspirazione affatto impotente a procurare al medesimo, in qualche luogo, di fronte alla forza impetuosa dell'antitesi, un posticino sicuro, pur di non svelare la nullità di tutta l'asserzione ormai a lui cara dell'antinomia necessaria della ragione umana.

* * *

Segue il capitolo dell'ideale trascendentale, che ci riporta di colpo alla rigida scolastica del medioevo. Sembra di sentir parlare lo stesso Anselmo di Canterbury. Compare l'*ens realissimum*, compendio di tutte le realtà, contenuto di tutte le proposizioni affermative, e compare con la pretesa di essere un pensiero necessario della ragione! Da parte mia devo confessare che per la mia ragione un tale pensiero è impossibile e che, con le parole che lo designano, io non so pensare niente di determinato.

Non dubito del resto che Kant fosse costretto a questo capitolo strano e indegno di lui solo dalla sua passione per la simmetria architettonica. I tre oggetti principali della filosofia scolastica (che, intesa, come si è detto, in senso lato, si può far giungere fino a Kant), l'anima, il mondo e Dio, dovevano esser dedotti dalle tre possibili premesse maggiori dei sillogismi, sebbene sia chiaro che essi sono sorti e possono sorgere unicamente e solo dall'applicazione incondizionata del principio di ragione. Ora, dopo che l'anima era stata costretta nel giudizio categorico e che l'ipotetico era stato adoperato per il mondo, per la terza idea non restava altro che la premessa maggiore disgiuntiva. Fortunatamente si trovava in questo senso un lavoro già fatto, vale a dire l'*ens realissimum* degli scolastici, oltre alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, enunciata rudimentalmente da Anselmo di Canterbury e poi perfezionata da Cartesio. Ciò fu utilizzato con gioia da Kant, fors'anche con qualche reminiscenza di un precedente lavoro giovanile in latino. Frattanto il sacrificio, che Kant fa al suo amore per la simmetria architettonica con questo capitolo, è oltremodo grande. A dispetto di ogni verità, la rappresentazione, che si deve dire grottesca, di un compendio di

tutte le realtà possibili, diventa un pensiero essenziale e necessario della ragione. Per dedurlo Kant si appiglia alla falsa asserzione che la nostra conoscenza delle cose particolari nasce da una limitazione sempre crescente di concetti generali, e quindi anche di uno generalissimo, che conterrebbe *in sé* ogni realtà. In ciò egli è in contraddizione altrettanto con la sua stessa dottrina che con la verità; giacché proprio all'inverso la nostra conoscenza, muovendo dal particolare, si innalza al generale, e tutti i concetti generali nascono per astrazione da cose reali, particolari, conosciute intuitivamente; essa può essere continuata fino al concetto più generale di tutti, che comprende poi tutto sotto di sé, ma quasi nulla *in sé*. Kant ha qui dunque completamente capovolto il procedimento della nostra facoltà conoscitiva e potrebbe perciò ben essere incolpato di aver dato occasione a una ciarlataneria filosofica divenuta celebre ai nostri giorni, che, invece di riconoscere nei concetti pensieri astratti dalle cose, fa viceversa dei concetti la prima cosa e vede nelle cose solo concetti concreti, portando in tal modo al mercato, come una pagliacciata filosofica che doveva naturalmente riscuotere grande successo, il mondo alla rovescia.

Se anche noi ammettiamo che ogni ragione debba o almeno possa, anche senza rivelazione, giungere al concetto di Dio, ciò avviene manifestamente solo seguendo il filo conduttore della causalità: il che è così evidente da non aver bisogno di dimostrazione. Quindi dice anche Chr. Wolff (*Cosmologia generalis*, *praef.* p. 1): *Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur*. E prima di lui diceva già Leibniz, in relazione alla legge di causalità: *Sans ce grand principe nous ne pourrions ja-*

mais prouver l'existence de Dieu (*Théod.*, § 44). E parimenti nella sua controversia con Clarke, § 126: *J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu.* Invece il pensiero svolto in questo capitolo è tanto lungi dall'essere essenziale e necessario alla ragione, che è piuttosto da considerare un vero modello dei mostruosi prodotti di un'epoca caduta per singolari circostanze nelle più strane aberrazioni e assurdità, come fu quella della scolastica, che è senza pari nella storia e non potrà mai più tornare. Questa scolastica trasse certamente, quando fu giunta al massimo rigoglio, la prova principale dell'esistenza di Dio dal concetto dell'*ens realissimum*, adoperando le altre prove solo accanto a quella, accessoriamente; ma questo è un mero metodo didattico e non prova nulla sull'origine della teologia nello spirito umano. Kant ha preso qui il procedimento della scolastica per quello della ragione, cosa che in genere gli è capitata più d'una volta. Se fosse vero che, in base a leggi essenziali della ragione, l'idea di Dio risulta dal sillogismo disgiuntivo, sotto forma di un'idea dell'essere realissimo, quest'idea si sarebbe ritrovata anche nei filosofi dell'antichità; ma dell'*ens realissimum* non c'è traccia in nessun luogo, in nessuno dei filosofi antichi, benché alcuni di loro insegnino invero che c'è un creatore del mondo, ma solo come uno che plasma la materia esistente senza di lui, un δημιουργός, che essi inferiscono comunque unicamente e solo in base alla legge di causalità. Sesto Empirico riporta bensì (*adv. Math.*, IX, § 88) un'argomentazione di Cleante, che alcuni considerano come la prova ontologica. Ma non si tratta di questa, bensì di una mera illazione analogica: siccome cioè l'esperienza insegna che sulla terra *un* essere è sempre più eccellente dell'altro, e che l'uomo, come l'essere eccellentissimo, chiude la serie, avendo tuttavia ancora molti difetti, ce ne devono essere al-

lora di ancor più eccellenti e da ultimo uno che sia il più eccellente di tutti (κράτιστον, ἄριστον), e questo sarebbe Dio.

* * *

Sulla particolareggiata confutazione che ora segue della teologia speculativa, ho da osservare soltanto brevemente che essa, come in genere tutta la critica delle tre cosiddette idee della ragione, cioè tutta la dialettica della ragione pura, è sì in certo senso il fine e lo scopo di tutta l'opera, ma questa parte polemica non ha propriamente, come la parte dottrinale precedente, cioè l'estetica e l'analitica, un interesse affatto generale, durevole e puramente filosofico, ma più un interesse temporaneo e locale, stando essa in un rapporto particolare con i momenti principali della filosofia dominante in Europa fino a Kant, il completo abbattimento della quale con questa polemica ridonda ad ogni modo a merito immortale di Kant. Egli ha eliminato il teismo dalla filosofia, giacché in essa, come scienza e non dottrina di fede, può trovar posto solo quello che o è empiricamente dato o è stabilito con prove durevoli. Naturalmente s'intende qui solo la filosofia effettiva, seriamente intesa, rivolta alla verità e a nient'altro, e nient'affatto la filosofia per burla delle università, nella quale, dopo come prima, la teologia speculativa svolge il ruolo principale, e nella quale poi anche l'anima si presenta, dopo come prima, senza cerimonie, come una persona nota. Perché essa è la filosofia corredata di stipendi e onorari, e anzi perfino di titoli di consigliere aulico, la quale, guardando dalla sua altezza superbamente in basso, per quarant'anni non si accorge affatto di genterella come me, e molto volentieri si libererebbe del vecchio Kant con le sue critiche, per gridare con tutto il fiato evviva a Leibniz. Inoltre va qui

osservato che, come Kant, per sua ammissione, fu indotto alla sua dottrina dell'apriorità del concetto di causalità dalla scepsi di Hume riguardo a questo stesso concetto, così forse anche la critica di Kant di ogni teologia speculativa ha avuto occasione nella critica di Hume di ogni teologia popolare, che questi aveva esposto nella sua *Natural history of religion*, così degna di esser letta, e nei *Dialogues on natural religion*; che anzi Kant abbia voluto in un certo senso completare quest'ultima. Infatti la prima delle due opere di Hume citate è propriamente una critica della teologia popolare, di cui vuol mostrare la miseria, indicando per contro la teologia speculativa o razionale come quella che è autentica e rispettabile. Ora come però Kant svela l'infondatezza di quest'ultima, lascia invece intatta quella popolare presentandola addirittura in forma nobilitata, come una fede fondata sul sentimento morale. Questa i filosofastri distorsero più tardi in percezioni della ragione, in consapevolezze di Dio o intuizioni intellettuali del soprasensibile, della divinità e simili; mentre Kant piuttosto, quando abbatté antichi, venerabili errori e riconobbe il pericolo della cosa, aveva solo voluto cacciarvi sotto provvisoriamente, con la teologia morale, un paio di deboli sostegni, perché il crollo non lo colpisse ed egli guadagnasse tempo per mettersi al sicuro.

Per quanto riguarda poi lo svolgimento: per confutare la prova *ontologica* dell'esistenza di Dio non era neanche necessaria una critica della ragione, perché anche senza presupporre l'estetica e l'analitica, si può facilissimamente far chiaro che quella prova ontologica non è nulla se non un gioco sofistico di concetti, senza nessuna forza di persuasione. Già nell'*Organo* di Aristotele si trova un capitolo che basta tanto perfettamente a confutare la prova ontologica, che sembra sia stato scritto apposta per ciò: si tratta del capitolo settimo del secon-

do libro degli *Analyt. post.*: tra l'altro vi si dice espressamente: τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί, cioè *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.*

La confutazione della prova *cosmologica* è un'applicazione della dottrina della critica fino allora esposta a un caso dato, e non v'è nulla da dire in contrario. La prova *fisicoteologica* è un mero ampliamento di quella cosmologica, che essa presuppone, e trova anche la sua dettagliata confutazione solo nella *Critica del giudizio*. A questo riguardo rimando il mio lettore alla rubrica «Anatomia comparata» nella mia opera *Sulla volontà nella natura.*

Nella critica di queste prove Kant, come si è detto, ha a che fare solo con la teologia speculativa e si limita alla scuola. Se avesse invece tenuto presente anche la vita e la teologia popolare, allora avrebbe dovuto aggiungere alle tre prove ancora una quarta, che è quella veramente efficace presso la massa e che nel linguaggio tecnico di Kant si sarebbe ben potuta dire nel modo più calzante prova *cheraunologica*: essa è quella che si fonda sul sentimento della bisognosità, dell'impotenza e della dipendenza dell'uomo di fronte alle forze naturali infinitamente superiori, insondabili e per lo più minaccianti male; a cui si accompagna la sua naturale tendenza a personificare tutto e infine ancora la speranza di riuscire a ottenere qualcosa con preghiere e adulazioni e magari anche con doni. In ogni impresa umana c'è infatti qualcosa che non sta in nostro potere e non può essere previsto dai nostri calcoli: il desiderio di acquistare a sé ciò è l'origine degli dèi. *Primus in orbe Deos fecit timor* è un'antica verità di Petronio. Questa prova è stata criticata principalmente da Hume, che appare in tutto come predecessore di Kant nelle opere sopra citate. Ma quelli che poi Kant con la sua critica della teologia speculativa ha messo in permanente imbarazzo, sono i professori di filosofia: stipendiati da governi cristiani, essi non posso-

no piantare in asso il principale articolo di fede.* Come se la cavano allora i signori? Affermano appunto che l'esistenza di Dio s'intende da sé. Davvero? Dopo che il mondo antico ha fatto miracoli, a spese della sua coscienza, per dimostrarla, e il mondo moderno ha messo in campo, a spese del suo intelletto, prove ontologiche, cosmologiche e fisicoteologiche, – per i signori la cosa s'intende da sé. E da questo Dio che s'intende da sé spiegano poi il mondo: questa è la loro filosofia.

Fino a Kant perdurò un vero dilemma tra materialismo e teismo, ossia tra l'ipotesi che il mondo fosse stato portato ad esistenza da un caso cieco o invece da un'intelligenza ordinatrice dal di fuori, secondo fini e concetti, *neque dabatur tertium*. Quindi ateismo e materialismo erano la stessa cosa; di qui il dubbio, se potesse mai esserci un ateo, cioè un uomo che potesse veramente attribuire al cieco caso l'ordine della natura, specie di quella organica, così strabocchevolmente finalistico; si vedano per esempio gli *Essays* di Bacone (*sermones fideles*), *essay* 16, *On Atheism*. Nell'opinione della massa e degli Inglesi, che in tali cose appartengono del tutto alla massa (*mob*), le cose stanno ancora così, anche per i loro

* Kant ha detto: «È veramente cosa insensata aspettarsi rischiaramento dalla ragione e tuttavia prescriverle in anticipo da che parte debba necessariamente stare» (*Critica della ragione pura*, p. 747; V, 775). Invece la seguente ingenuità è l'espressione di un professore di filosofia del nostro tempo: «Se una filosofia nega la realtà delle idee fondamentali del cristianesimo, essa o è falsa o, *se anche è vera*, è *inutilizzabile*» – *scilicet* per i professori di filosofia. È stato il defunto professor Bachmann, che, nella *Jena'schen Litteraturzeitung* (*Giornale di letteratura di Jena*) del luglio 1840, n° 126, ha così indiscretamente propalato la massima di tutti i suoi colleghi. Frattanto, per la caratterizzazione della filosofia delle università è degno di nota come qui la verità, quando non vuol conformarsi e adattarsi, venga messa alla porta senza cerimonie con un: «*Marsch*, verità! Noi non possiamo *utilizzarti*. Ti dobbiamo qualcosa? Ci paghi tu? – E allora, *marsch*!».

dotti più celebri: si veda soltanto l'*Ostéologie comparée* di R. Owen, del 1855, *préface* p. 11, 12, dove egli si trova ancora di fronte all'antico dilemma tra Democrito e Epicuro da una parte e un'*intelligence* dall'altra, nella quale *la* connaissance *d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition*. Da un'*intelligenza* dev'essere scaturita ogni finalità: di dubitarne non gli è ancora passato per la testa neanche in sogno. Infatti, nella lettura fatta il 5 sett. 1853 all'*Académie des sciences* di questa *préface* qui alquanto modificata, ha detto con fanciullesca ingenuità: *La téléologie, ou la théologie scientifique* (*Comptes rendus*, sett. 1853), ciò fa per lui immediatamente tutt'uno! Se qualcosa in natura è conforme a un fine, allora dunque esso è opera dell'intenzione, della riflessione, dell'intelligenza. Ora però, che cosa importa a un Inglese e all'*Académie des sciences* della *Critica del giudizio*, o addirittura del mio libro: *Sulla volontà nella natura?* Così in basso i signori non guardano. Questi *illustres confrères* anzi disprezzano la metafisica e la *philosophie allemande*: – si attengono alla filosofia della conocchia. La validità di quella premessa disgiuntiva, di quel dilemma tra materialismo e teismo, riposa però sull'ammissione che il mondo che ci sta innanzi sia quello delle cose in sé, che non si dia quindi nessun altro ordine delle cose tranne quello empirico. Ma dopo che, ad opera di Kant, il mondo e il suo ordinamento furono divenuti mera apparenza, le cui leggi riposano principalmente sulle forme del nostro intelletto, l'esistenza e l'essenza delle cose e del mondo non ebbero più bisogno di venir spiegate in base all'analogia dei mutamenti nel mondo da noi percepiti o operati, né, ciò che noi concepiamo come mezzo e scopo, di essere sorto anche in conseguenza di una tal conoscenza. In quanto dunque Kant, con la sua capitale distinzione tra apparenza e cosa in sé, sottraeva al teismo il suo fonda-

mento, apriva d'altra parte la via a spiegazioni dell'esistenza di tutt'altra natura e di senso più profondo.

Nel capitolo sugli scopi ultimi della dialettica naturale della ragione si asserisce che le tre idee trascendenti hanno valore come principi regolativi per il progresso della conoscenza della natura. Ma è difficile che Kant abbia fatto quest'affermazione sul serio. Per lo meno il suo contrario, che cioè quelle presupposizioni ostacolano e mortificano tutta l'indagine della natura, sarà fuori dubbio per ogni scienziato. Per provare ciò con un esempio, si rifletta se l'ammissione di un'anima, come sostanza immateriale, semplice, pensante, sarebbe dovuta riuscire d'aiuto, o non invece in estremo grado di ostacolo, alle verità che Cabanis ha esposto in maniera tanto bella, o alle scoperte di Flourens, Marshall Hall e Ch. Bell. Anzi, Kant stesso dice (*Prolegomeni*, § 44), «che le idee della ragione sono contrarie e di ostacolo alle massime della conoscenza razionale della natura».

Non è certo uno dei meriti minori di Federico il Grande che Kant si sia potuto sviluppare sotto il suo governo e abbia potuto pubblicare la *Critica della ragione pura*. Difficilmente sotto un altro governo un professore stipendiato avrebbe osato qualcosa del genere. Già al successore del gran re Kant dové promettere di non scrivere più.

* * *

Dalla critica della parte etica della filosofia kantiana potrei qui ritenermi dispensato, avendone io fornita una, ventidue anni più tardi, più ampia e sistematica della presente, nei *Due problemi fondamentali dell'etica*. Tuttavia ciò che qui si conserva dalla prima edizione, e che già per completezza non poteva essere omesso, può servire da opportuna prolusione a quella critica posteriore

e molto più sistematica, alla quale perciò, nell'essenziale, rimando il lettore.

Conformemente all'amore per la simmetria architettonica, la ragione teoretica doveva anche avere un *pendant*. L'*intellectus practicus* della scolastica, che proviene a sua volta dal νοῦς πρακτικός di Aristotele (*De anima*, III, 10, e *Polit.*, VII, c. 14: ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός), fornisce il termine. Tuttavia qui viene con esso indicato qualcosa di affatto diverso, non come lì la ragione rivolta alla tecnica; qui la ragione pratica si presenta come fonte ed origine dell'innegabile significato etico dell'agire umano, così come anche di ogni virtù, di ogni nobiltà e di ogni grado raggiungibile di santità. Ciò tutto verrebbe quindi dalla pura *ragione* e non richiederebbe altro che questa. Agire ragionevolmente e virtuosamente, agire nobilmente, santamente, sarebbe un'unica e medesima cosa; e agire in modo interessato, cattivo, vizioso sarebbe solo agire irragionevolmente. Comunque tutti i tempi, tutti i popoli, tutte le lingue hanno sempre nettamente distinto le due cose e le hanno sempre ritenute diverse, come anche al giorno d'oggi fanno ancora tutti quelli che non sanno niente del linguaggio della scuola più recente, vale a dire tutto il mondo a eccezione di un piccolo gruppetto di dotti tedeschi; tutti quelli intendono sempre per condotta virtuosa e per vita ragionevole due cose completamente diverse. Dire che il sublime fondatore della religione cristiana, la cui vita ci viene presentata come il modello di ogni virtù, sia stato l'uomo *più ragionevole di tutti*, si chiamerebbe un modo di parlare molto indegno, e benanche blasfemo, e quasi altrettanto lo sarebbe il dire che i suoi precetti contengono solo la guida migliore per una *vita* affatto *ragionevole*. Inoltre chi, conformemente a questi precetti, invece di pensare in anticipo a sé e ai suoi bisogni futuri, provvede ogni volta solo alla maggior penuria presente

degli altri, senz'altro riguardo; anzi dona tutti i suoi averi ai poveri per poi, spogliato di ogni mezzo di soccorso, andare a predicare anche agli altri la virtù che egli stesso ha esercitato: ciò tutti a ragione rispettano; ma chi osa elogiarlo come il vertice della *ragionevolezza*? E infine, chi loda come un atto oltremodo *ragionevole* il fatto che Arnoldo da Winkelried abbracciasse con esaltata nobiltà d'animo le lance nemiche e le rivolgesse contro il proprio petto, per procurare ai propri compatrioti vittoria e salvezza? Invece, quando vediamo un uomo che, sin dalla giovinezza, si preoccupa con rara avvedutezza di procacciarsi i mezzi per vivere libero da assilli, per mantenere moglie e figli, per farsi un buon nome tra la gente, per conseguire onori e distinzioni esteriori, senza farsi in ciò sviare dall'eccitamento dei piaceri presenti o dal prurito di sfidare la superbia dei potenti, o dal desiderio di vendicare offese patite o umiliazioni immeritate, o dall'attrattiva di inutili occupazioni spirituali estetiche o filosofiche e da viaggi in paesi meritevoli di esser visitati – chi da tutte queste cose e da altre a queste simili non si fa mai indurre a perdere di vista il suo scopo, e invece con la massima coerenza s'industria unicamente in tal senso; chi oserebbe negare che un tale filisteo sia straordinariamente *ragionevole*, anche se si fosse permesso alcuni mezzi non lodevoli ma privi di pericolo? Anzi, ancor più: se con meditata scaltrezza un malvagio ascende, in virtù di un ben congegnato piano, a ricchezze e onori, anzi a troni e corone, e poi con l'astuzia più sottile irretisce gli Stati vicini, li sopraffà uno per volta e diviene quindi un conquistatore, senza farsi in ciò fuorviare da alcun rispetto per diritto o umanità, ma calpestando e stritolando con rigorosa coerenza tutto ciò che si oppone al suo piano, e precipita senza pietà milioni di esseri umani in sventure di ogni sorta, milioni di esseri umani nel sangue e nella morte, ricompensando però regalmente e in ogni

tempo proteggendo i suoi seguaci e coadiutori, non dimenticando mai nulla e raggiungendo così il suo scopo; chi è che non veda che un tal uomo dové procedere in maniera oltremodo razionale, che, come per abbozzare i piani si richiese un possente intelletto, così occorse per attuarli un perfetto dominio della *ragione*, anzi precisamente della *ragione pratica*? O sarebbero per caso *irragionevoli* anche i precetti che l'accorto e conseguente, ponderato e lungimirante Machiavelli dà al principe?*

Come la cattiveria coesiste benissimo con la ragione, e anzi solo in questa unione è veramente feconda, così viceversa si trova talvolta anche la nobiltà collegata con l'irrazionalità. In tal senso è da interpretare l'azione di Coriolano, che, dopo avere per anni profuso tutte le sue energie per vendicarsi dei Romani, poi, quando ormai ne è venuto il momento, si lascia intenerire dalle suppliche del senato e dai pianti di sua madre e di sua moglie, rinuncia alla vendetta tanto a lungo e tanto faticosamente preparata, e anzi addirittura, addossandosi la giusta collera dei Volsci, muore per quei Romani, di cui conosce l'ingratitudine e che aveva con sì grande sforzo voluto punire. Infine, sia detto qui per ragioni di completezza, che la ragione può benissimo unirsi con la sconsideratez-

* Incidentalmente: il problema di Machiavelli stava nel risolvere la questione: come potesse il principe mantenersi sul trono *a ogni costo*, a dispetto dei nemici interni e esterni. Il suo problema non era dunque affatto quello etico di decidere se un principe come uomo dovesse volere o non una tal cosa, ma puramente quello politico di stabilire come egli, *volendola*, dovesse realizzarla. In tal senso egli porge dunque la soluzione così come si scrivono istruzioni per il gioco degli scacchi, e in ciò sarebbe stolto sentire il bisogno che si risponda prima alla domanda se sia moralmente consigliabile giocare a scacchi in genere. Rimproverare a Machiavelli l'immoralità della sua opera è altrettanto appropriato di come lo sarebbe il rimproverare a un maestro di scherma di non cominciare la lezione con una conferenza morale contro l'assassinio e l'omicidio.

za. È questo il caso quando viene scelta una massima sconsiderata, ma la si attua poi con coerenza. Un esempio di questa specie offrì la Principessa Isabella, figlia di Filippo II, che fece voto di non cambiarsi mai la camicia finché non fosse stata conquistata Ostenda, e mantenne la parola, per tre anni. Di tale specie sono in genere tutti i voti, la cui origine è ogni volta la mancanza di intelligenza secondo la legge di causalità, cioè la sconsideratezza; nondimeno è ragionevole l'adempierli, una volta che si sia stati di intelletto così limitato da farli.

In corrispondenza degli argomenti addotti, vediamo anche gli scrittori i quali compaiono subito prima di Kant porre la coscienza, come sede dei moti morali, in contrapposizione alla ragione: così Rousseau nel quarto libro dell'*Emilio*: «*La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais*»; e un po' più in là: «*il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la* conscience *indépendant de la* raison *même*». Ancor oltre: «*Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma* raison *rapportait tout à moi - - - - - On a beau vouloir établir la vertu par la* raison *seule, quelle solide base peut-on lui donner?*» Nelle *Rêveries du promeneur, prom. 4ème,* dice: «*Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la* conscience, *plutôt que par les lumières de la* raison». Anzi, già Aristotele dice espressamente (*Eth. magna*, I, 5) che le virtù hanno la loro sede nell'ἀλόγῳ μοριῷ τῆς ψυχῆς (*in parte irrationali animi*) e non nel λόγον ἔχοντι (*in parte rationali*). Conformemente a ciò dice Stobeo (*Ecl.*, II, c. 7), parlando dei peripatetici: Τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίγνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῆ πρὸς τὴν παροῦσαν θεωρίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν, τὸ δ'ἄλογον. Καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκἀγαθίαν γίγνεσθαι, καὶ πὴν φρόνησιν, καὶ τὴν

ἀγχίνοιαν, καὶ σοφίαν, καὶ εὐμάθειαν, καὶ μνήμην, καὶ τὰς ὁμοίους· περὶ δὲ τὸ ἄλογον, σωφροσύνην, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἀνδρείαν, καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἠθικὰς καλουμένας ἀρετάς (*Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant*). E Cicerone spiega diffusamente (*De nat. Deor.*, III, c. 26-31) che la ragione è il mezzo e strumento necessario per tutti i delitti.

Ho definito la *ragione la facoltà di formare concetti.* È questa classe affatto particolare di rappresentazioni generali, non intuitive, simbolizzate e fissate solo con le parole, che distingue l'uomo dall'animale e gli dà la signoria sulla terra. Mentre l'animale è schiavo del presente, non conosce altri motivi che quelli immediatamente sensibili e quindi, quando essi gli si presentano, viene necessariamente da essi attratto o respinto, altrettanto che il ferro dal magnete; col dono della ragione si è aperto invece all'uomo il campo della riflessione. Questa fa sì che egli, guardando all'indietro e in avanti, abbracci facilmente con lo sguardo la sua vita e il corso del mondo nel loro insieme, lo rende indipendente dal presente, lo fa operare meditatamente, secondo i piani e con circospezione, nel male come nel bene. Ma ciò che egli fa, lo fa con perfetta consapevolezza: sa esattamente come la sua volontà si decide, che cosa essa ogni volta sceglie e quale altra scelta, secondo la cosa, era possibile, e in base a questo volere consapevole conosce se stesso e si rispecchia nelle sue azioni. In tutti questi rapporti con l'agire dell'uomo la ragione deve chiamarsi *pratica*; essa è teoretica solo in quanto gli oggetti di cui si occupa non hanno nessun rapporto con l'agire

di chi pensa, ma soltanto un interesse teoretico, di cui pochissimi uomini sono capaci. Ciò che in questo senso si chiama *ragione pratica* viene così in certo modo indicato dalla parola latina *prudentia*, che secondo Cicerone (*De nat. Deor.*, II, 22) è la contrazione di *providentia*; laddove *ratio*, quando è detta di facoltà spirituale, significa per lo più la ragione teoretica vera e propria, sebbene gli antichi non osservino rigorosamente la distinzione. Quasi in tutti gli uomini la ragione ha un indirizzo quasi esclusivamente pratico; ma se poi anche questo viene abbandonato, il pensiero perde il dominio sull'agire, per il che si dice allora: *Scio meliora, proboque, deteriora sequor*, oppure *Le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises*; cioè quando l'uomo non fa guidare il suo agire dal suo pensiero, bensì dall'impressione del presente, quasi alla maniera dell'animale, allora lo si dice *irragionevole* (senza in tal modo rimproverargli cattiveria morale), sebbene non gli manchi propriamente la ragione, ma solo l'applicarla al suo agire, e si possa in certo senso dire che la sua ragione è soltanto teoretica, ma non pratica. Egli può peraltro essere un ottimo uomo, come più d'uno che non sa vedere un infelice senza aiutarlo, anche con sacrifici, e lascia invece impagati i propri debiti. Di perpetrare grandi delitti un tal carattere irragionevole non è affatto capace, perché gli è impossibile l'agire calcolato, la dissimulazione e il dominio di sé che sono sempre a ciò necessari. Ma sarà anche difficile che giunga a un grado molto elevato di virtù: giacché, per quanto possa essere per natura incline al bene, non possono mancare i singoli accessi viziosi e cattivi, a cui ogni uomo è soggetto, e se la ragione, dimostrandosi pratica, non contrappone loro massime immutabili e fermi propositi, sono destinati a trapassare in atti.

Pratica la *ragione* si dimostra infine nel senso più stretto nei caratteri propriamente ragionevoli, che si chiamano perciò nel vivere comune filosofi pratici, e che

si distinguono per lo straordinario equilibrio che conservano nei casi spiacevoli come in quelli lieti, per lo stato d'animo uguale e per la ferma perseveranza nelle decisioni prese. E in effetti in loro è il prevalere della ragione, cioè il conoscere più astratto che intuitivo, e quindi il fatto di abbracciare tutta la vita, per mezzo dei concetti, in generale e nel suo complesso, che ha fatto loro conoscere una volta per tutte l'illusione dell'impressione momentanea, l'incostanza di tutte le cose, la brevità della vita, la vuotaggine dei piaceri, il mutar della fortuna e le grandi e piccole malizie del caso. Niente quindi giunge loro inaspettato, e ciò che essi sono *in abstracto*, non li sorprende né fa perder loro la calma, quando poi viene loro incontro nella realtà e nel particolare, come avviene invece ai caratteri non tanto ragionevoli, sui quali il presente, l'intuitivo, il reale esplica tanta forza, che i freddi e incolori concetti arretrano del tutto sullo sfondo della coscienza ed essi, dimenticando propositi e massime, cadono in preda di affetti e passioni di ogni genere. Ho già spiegato alla fine del primo libro che, a mio modo di vedere, l'etica stoica originariamente non era altro che una guida a una vita ragionevole vera e propria, in questo senso. Una tale vita loda anche ripetutamente in moltissimi luoghi Orazio. In questo senso va anche il suo *Nil admirari* e parimenti il delfico Μηδὲν ἄγαν. Tradurre *Nil admirari* con «non ammirar nulla» è assolutamente sbagliato. Questa sentenza oraziana non è rivolta tanto al teoretico quanto al pratico, e propriamente vuol dire: «Non apprezzare nessun oggetto incondizionatamente, non t'invaghire di nulla, non credere che il possesso di una qualsiasi cosa possa dare la beatitudine: ogni immensa brama di un oggetto è solo una chimera irridente, di cui ci si può liberare altrettanto bene, ma molto più facilmente, con il rischiaramento della conoscenza che con il conseguimento del possesso». In

questo senso adopera l'*admirari* anche Cicerone, *De divinatione*, II, 2. Ciò che Orazio intende è dunque l'ἀθαμβία e ἀκατάπληξις, anche ἀθαυμασία, che già Democrito esaltava come il bene supremo (vedi Clem. Alex., *Strom.*, II, 21, e cfr. Strabone, I, pp. 98 e 105). Di virtù e vizio per tale razionalità di condotta in realtà non si parla, ma quest'uso pratico della ragione fa valere il vero e proprio privilegio che l'uomo ha rispetto all'animale, e solo sotto questo aspetto ha senso ed è ammissibile parlare di una dignità dell'uomo.

In tutti i casi esposti e in tutti quelli immaginabili la differenza tra agire ragionevole e irragionevole va ricondotta al fatto che i motivi siano concetti astratti o rappresentazioni intuitive. Perciò appunto la definizione che io ho data della ragione concorda esattamente con l'uso linguistico di tutti i tempi e popoli, uso che non si terrà certo per qualcosa di casuale o di arbitrario; si vedrà invece che esso è appunto scaturito dalla differenza tra le varie facoltà spirituali nota ad ogni uomo, e che l'uomo parla in conformità di tale consapevolezza, anche se non la eleva alla chiarezza della definizione astratta. I nostri antenati non hanno fatto le parole senza attribuire loro un senso determinato, quasi affinché fossero pronte per i filosofi che sarebbero venuti secoli dopo e avrebbero determinato che cosa con esse si dovesse pensare; con quelle essi designarono invece concetti affatto determinati. Le parole dunque non sono più senza padrone, e attribuire loro un tutt'altro senso da quello che hanno avuto finora significa abusarne, significa introdurre una licenza per cui ognuno può usare ogni parola in un senso arbitrario, dal che non potrebbe non nascere una sconfinata confusione. Già Locke ha abbondantemente dimostrato che la maggior parte delle divergenze in filosofia viene da un falso uso delle parole. Si getti solo, ad esempio, uno sguardo all'ignominioso abu-

so che al giorno d'oggi filosofastri di scarso pensiero commettono con le parole sostanza, coscienza, verità ecc. Anche le espressioni e spiegazioni sulla ragione di tutti i filosofi di tutti i tempi, a eccezione dei più recenti, concordano con la mia interpretazione di essa non meno dei concetti dominanti fra tutti i popoli del suddetto privilegio dell'uomo. Si veda quel che Platone, nel quarto libro della *Repubblica* e in innumerevoli passi sparsi, chiama il λόγιμον o λογιστικὸν τῆς ψυχῆς, quel che dice Cicerone, *De nat. Deor.*, III, 26-31, quel che Leibniz e Locke dicono sull'argomento nei passi già citati nel primo libro. Qui le citazioni non avrebbero poi fine, se si volesse mostrare come tutti i filosofi prima di Kant abbiano parlato della ragione in complesso nel mio senso, benché non sapessero spiegare con perfetta determinatezza e chiarezza, riportandola a un solo punto, l'essenza della medesima. Che cosa, poco prima dell'apparire di Kant, si intendesse per ragione, lo mostrano in complesso due saggi del Sulzer, contenuti nel primo volume dei suoi *Scritti filosofici vari*, l'uno intitolato: «Analisi del concetto di ragione» e l'altro: «Sull'influsso reciproco di ragione e linguaggio». Quando invece si legge come nei tempi più recenti, per influsso dell'errore kantiano, che si è poi ingrandito a valanga, si parli della ragione, si è costretti a supporre che tutti quanti i sapienti dell'antichità, come pure tutti i filosofi prima di Kant, non abbiano affatto avuto una ragione; perché le percezioni immediate, intuizioni, apprensioni ora scoperte, i presentimenti della ragione sono rimasti loro altrettanto estranei che a noi il sesto senso dei pipistrelli. Per quanto del resto mi concerne, devo confessare che io parimenti questa ragione che percepisce o anche apprende immediatamente, o intuisce intellettualmente il soprasensibile, l'assoluto e insieme le lunghe storie che con esso accadono, non so, nella mia limitatezza, rendermela altri-

menti accessibile o comprensibile se non esattamente come il sesto senso dei pipistrelli. A favore dell'invenzione o scoperta di una tale ragione, che percepisce subito direttamente tutto ciò che si vuole, bisogna dire però che essa rappresenta un impareggiabile espediente per trarre d'impaccio, a dispetto di tutti i Kant e delle loro critiche della ragione, sé e le proprie idee fisse preferite nella maniera più facile del mondo. L'invenzione e l'accoglienza che essa ha trovato fanno onore all'epoca.

Sebbene dunque l'essenziale della *ragione* (τὸ λόγμον, ἡ φρόνησις, *ratio*, *raison*, *reason*) sia stato da tutti i filosofi di tutti i tempi rettamente conosciuto nel suo complesso, anche se non abbastanza nettamente determinato, né ricondotto a un solo punto; invece, quel che sia l'*intelletto* (νοῦς, διάνοια, *intellectus*, *esprit*, *intellect*, *understanding*), non è divenuto loro altrettanto chiaro; quindi essi lo confondono spesso con la ragione e perciò appunto anche non pervengono a una definizione dell'essenza di questa veramente perfetta, pura e semplice. Presso i filosofi cristiani il concetto di ragione acquistò poi ancora un secondo significato, affatto eterogeneo, per la contrapposizione di essa alla rivelazione, e muovendo da ciò molti sostengono poi, a ragione, che la conoscenza dell'obbligo della virtù è possibile anche solo in base alla ragione, ossia anche senza rivelazione. Questa considerazione ha avuto certo influsso anche sul modo di esporre e sull'uso linguistico di Kant. Ma quella contrapposizione è in realtà di significato positivo, storico, e quindi un elemento estraneo alla filosofia, da cui essa deve essere tenuta libera.

Ci si sarebbe potuto aspettare che, nelle sue critiche della ragione pura e della ragione pratica, Kant fosse partito dall'esporre l'essenza della ragione in genere, e, dopo aver così determinato il *genus*, fosse passato a definire le due *species*, dimostrando come l'unica e medesima ragione si estrinsechi in due modi così diversi e tut-

tavia, mantenendo il suo carattere principale, si dimostri la stessa. Ma di tutto ciò non di trova traccia. Quanto insufficienti, vacillanti e disarmoniche siano le definizioni che egli, nella *Critica della ragione pura*, fornisce incidentalmente di tanto in tanto della facoltà che critica, ho già mostrato. La ragione *pratica* si trova già, non preannunziata, nella *Critica della ragione pura*, e sta poi, nella critica espressamente dedicatale, come cosa stabilita, senza che se ne dia più conto e senza che l'uso linguistico calpestato di tutti i tempi e popoli o le determinazioni concettuali dei più grandi filosofi precedenti possano elevare la loro voce. In complesso, dai singoli passi si può desumere che l'opinione di Kant tende ad affermare che la conoscenza di princìpi *a priori* è carattere essenziale della ragione; ma poiché la conoscenza del valore etico dell'agire non è di origine empirica, anch'essa è un *principium a priori* e deriva pertanto dalla ragione, che in tanto anche è allora *pratica*. Sull'erroneità di questa interpretazione della ragione ho già detto abbastanza. Ma anche a prescindere da ciò, com'è superficiale e infondato utilizzare qui l'unica caratteristica dell'indipendenza dall'esperienza per mettere assieme le cose più eterogenee, trascurando intanto di vedere la loro essenzialissima, incommensurabile distanza nel resto. Giacché anche ammesso e non concesso che la conoscenza del significato etico dell'agire scaturisca da un imperativo insito in noi, da un *dovere* assoluto: come radicalmente diverso sarebbe tuttavia un tale dovere da quelle *forme generali della conoscenza* che egli nella *Critica della ragione pura* dimostra a noi note *a priori* e per la coscienza delle quali possiamo esprimere in anticipo, *a priori*, una necessità assoluta, valevole per ogni esperienza a noi possibile. Ma la differenza tra questa *necessità*, questa forma necessaria di ogni oggetto già determinata nel soggetto, e quel *dovere* della moralità, è

così abissale e salta talmente agli occhi, che l'incontro di entrambi nella caratteristica del modo di conoscere non empirico può bensì ammettersi come una similitudine spiritosa, non però come una giustificazione filosofica dell'identificazione dell'origine delle due cose.

Del resto il luogo di nascita di questo figlio della ragione pratica, il *dovere assoluto* o imperativo categorico, non è nella critica della ragione pratica, bensì già in quella della ragione pura, a p. 802; V, 830. La nascita è forzata e riesce solo mediante il forcipe di un *quindi* che, baldo e ardito, anzi si potrebbe dire sfacciato, si pone tra due proposizioni completamente estranee tra loro e senza alcuna connessione, per congiungerle come premessa e conseguenza. Cioè che non solo motivi intuitivi, ma anche motivi astratti ci determinino, è la proposizione dalla quale Kant muove, esprimendola nel modo seguente: «Non soltanto ciò che eccita, vale a dire che modifica immediatamente i sensi, determina la scelta dell'uomo; noi abbiamo anche un potere di superare, col rappresentarci ciò che pur in maniera molto lontana è utile o dannoso, le impressioni sulla nostra facoltà sensibile del desiderare. Queste riflessioni su ciò che in relazione a tutto il nostro stato è desiderabile, cioè è buono e utile, riposano sulla ragione» (perfettamente giusto. Oh, se soltanto parlasse sempre così ragionevolmente della ragione!). «Questa dà *quindi*! anche leggi, che sono imperativi, cioè leggi oggettive di libertà, e dicono che cosa *deve* esser fatto, anche se non verrà forse mai fatto.»! Così, senza essere accreditato in alcun altro modo, l'imperativo categorico balza nel mondo, per prenderne le redini col suo *dovere assoluto*, – uno scettro di ferro ligneo. Perché nel concetto di *dovere* è insito sempre ed essenzialmente il riferimento alla pena minacciata o alla ricompensa promessa, come condizione necessaria, né può venirne separato senza sopprimere il con-

cetto stesso e togliergli ogni significato: quindi un *dovere assoluto* è una *contradictio in adjecto*. Questo errore doveva essere rilevato, per quanto sia del resto strettamente apparentato col grande merito di Kant per l'etica, che consiste appunto nell'aver egli liberato l'etica da tutti i princìpi del mondo dell'esperienza, specialmente da ogni dottrina della felicità, diretta o indiretta, e nell'aver precisamente mostrato che il regno della virtù non è di questo mondo. Questo merito è tanto più grande, in quanto già tutti i filosofi antichi, ad eccezione del solo Platone, e cioè peripatetici, stoici, epicurei, con diversissimi artifici, vollero ora rendere dipendenti tra loro secondo il principio di ragione virtù e felicità, ora identificarle secondo il principio di contraddizione. Questo rimprovero colpisce non meno tutti i filosofi dei tempi moderni, fino a Kant. Il suo merito in ciò è dunque grandissimo; e tuttavia anche qui la giustizia esige che si ricordi che, da un lato, la sua esposizione e il suo svolgimento spesso non corrispondono alla tendenza e allo spirito della sua etica, come subito vedremo, e dall'altro anche, che egli, pur così, non è proprio il primo che abbia purificato la virtù da tutti i princìpi edonistici. Perché già Platone, specialmente nella *Repubblica*, la cui tendenza principale è appunto di affermare questo, insegna espressamente che la virtù è da scegliere solo per amore di essa stessa, anche se con essa fossero immancabilmente congiunte infelicità e ignominia. Ma ancor più il cristianesimo predica una virtù assolutamente disinteressata, che venga anche praticata non per la ricompensa in una vita dopo la morte, ma affatto gratuitamente, per amore di Dio, in quanto non le opere giustificano, ma solo la fede, che la virtù accompagna per così dire come un suo mero sintomo, producendosi quindi del tutto gratuitamente e di per se stessa. Si legga Lutero, *De libertate Christiana*. Non voglio affatto tener

conto degli Indiani, nei cui libri sacri la speranza di una ricompensa per le proprie opere viene ovunque descritta come la via delle tenebre, che non potrà mai condurre alla beatitudine. Così pura tuttavia noi non troviamo la dottrina della virtù di Kant; o piuttosto l'esposizione è rimasta di molto indietro allo spirito, anzi è caduta in incoerenze. Nel *sommo bene* da lui successivamente trattato, troviamo la virtù sposata alla felicità. Il dovere, in origine tanto incondizionato, pur postula a sé in seguito una condizione, in realtà per liberarsi dall'intima contraddizione, affetto dalla quale non può vivere. La felicità nel sommo bene non sarebbe dunque propriamente il motivo della virtù, però essa c'è, come una clausola segreta la cui presenza fa di tutto il resto solo un contratto apparente; essa non è propriamente la ricompensa della virtù, ma bene un dono spontaneo, a cui la virtù, a lavoro terminato, tende furtivamente la mano. Ci si convinca di ciò con la *Critica della ragione pratica* (pp. 223-266 della quarta edizione, o pp. 264-295 dell'edizione Rosenkranz). La stessa tendenza ha anche tutta la sua teologia morale: con questa appunto perciò la morale in realtà distrugge se stessa. Giacché, lo ripeto, ogni virtù, che viene in un modo qualsiasi praticata per una ricompensa, è fondata su un accorto, metodico, lungimirante egoismo.

Il contenuto del dovere assoluto, legge fondamentale della ragione pratica, è ora il celebre: «Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere insieme come principio di una legislazione universale». Questo principio affida a colui che chiede una regola per la propria volontà il compito di cercarne una per la volontà di tutti. La questione è poi come una tale regola sia da trovare. È chiaro che io, per trovare una regola per il mio comportamento, non devo tener conto solo di me stesso, ma anche della collettività di tutti gli individui.

Dunque il mio scopo diviene, invece che il mio proprio benessere, il benessere di tutti, senza distinzione. Ma esso rimane pur sempre benessere. Io trovo poi che tutti possono stare ugualmente bene solo se ognuno pone come limite al suo egoismo quello altrui. Ne segue invero che non devo danneggiare nessuno, perché, essendo questo principio assunto come universale, non venga neanch'io danneggiato, il che però è il solo motivo per cui io, non possedendo ancora, ma solo cercando, un principio morale, possa desiderarlo come legge universale. Ma è evidente che, in questo modo, il desiderio del benessere, cioè l'egoismo, rimane la fonte di questo principio etico. Come base della scienza politica esso sarebbe eccellente, come base dell'etica non vale nulla. Giacché per stabilire una regola per la volontà di tutti, come è imposto da quel principio morale, abbisogna, chi la cerca, necessariamente a sua volta di un'altra regola, altrimenti gli sarebbe tutto indifferente. Ma questa regola può essere solo il proprio egoismo, dato che solo su questo influisce il comportamento degli altri, e quindi solo per mezzo di esso e in riferimento a esso quegli può avere una volontà in relazione all'agire degli altri ed esso non gli è indifferente. Molto ingenuamente Kant stesso fa capire ciò, a p. 123 della *Critica della ragione pratica* (edizione Rosenkranz, p. 192), dove così parla della ricerca della massima per la volontà: «Se ognuno guardasse alla distretta altrui con assoluta indifferenza, e *anche tu appartenessi* a un tale ordine di cose, acconsentiresti a ciò? *Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!* sarebbe la regola del richiesto consenso. Così anche nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 56 della terza edizione, p. 50 dell'edizione Rosenkranz: «Una volontà che risolvesse di non assistere nessuno nel bisogno contrasterebbe con se stessa, perché possono darsi casi *in cui essa abbia bisogno dell'amore e della partecipazione altrui*» ecc. Questo

principio dell'etica, che quindi, osservato alla luce, non è altro che un'espressione indiretta e figurata dell'antico, semplice principio: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, si riferisce dunque innanzi tutto e immediatamente alla passività, al dolore, e solo dopo per tale tramite all'agire; quindi sarebbe, come ho detto, molto adatto come guida per l'edificazione dello *Stato*, che è rivolto a impedire che si subiscano ingiustizie, e che anche vorrebbe procurare a tutti e a ciascuno la più grande quantità di benessere; ma in etica, ove oggetto dell'indagine è l'*agire* come *agire* e nel suo significato immediato per l'*agente*, e non invece il suo effetto, il subire, o il suo rapporto con gli altri, quella considerazione non è affatto ammissibile, mettendo capo in fondo ancora a un principio edonistico, dunque all'egoismo.

Non possiamo quindi neanche condividere la gioia di Kant, che egli prova per il fatto che il suo principio dell'etica non è materiale, cioè non pone un oggetto come motivo, bensì meramente formale, per cui corrisponde simmetricamente alle leggi formali che la *Critica della ragione pura* ci ha fatto conoscere. Si tratta in verità, piuttosto che di una legge, di una formula per trovare una legge; ma da un lato noi avevamo già questa formula più breve e più chiara nel: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, dall'altro l'analisi di questa formula mostra che unicamente e solo la considerazione della propria felicità ne fornisce il contenuto, e quindi può servire solo al ragionato egoismo, a cui anche ogni costituzione statale deve la sua origine.

Un altro errore che, per il fatto di urtare il sentimento comune, è stato spesso biasimato e da Schiller parodiato in un epigramma, è il pedantesco canone che un'azione, per esser davvero buona e meritevole, dev'essere compiuta unicamente e solo per rispetto della legge riconosciuta e del concetto del dovere, e secondo una massima

di cui la ragione sia consapevole *in abstracto*, e non già per qualche inclinazione, né per sentita benevolenza verso gli altri, né per tenera partecipazione, compassione o commozione, che (secondo *Critica della ragione pratica*, p. 213; edizione Rosenkranz, p. 257) per le persone benpensanti, in quanto tendono a confondere le loro oculate massime, sono addirittura molto moleste. L'azione dev'essere attuata malvolentieri e con intima costrizione. Si ricordi comunque che la speranza della ricompensa non deve influirvi e si misuri la grande stortura della richiesta. Ma, ciò che significa di più, essa è esattamente opposta al vero spirito di virtù: non l'atto, ma il compierlo volentieri, l'amore da cui risulta e senza del quale rimane opera morta, fa che esso sia meritevole. Quindi anche il cristianesimo insegna a ragione che tutte le opere esteriori sono prive di valore, quando non promanano da quello schietto sentimento che consiste nella vera prontezza di cuore e nel puro amore, e che non le opere compiute (*opera operata*), ma la fede, il genuino sentimento, che solo lo Spirito Santo conferisce, e non è mai generato dalla libera e meditata volontà, che tiene presente solo la legge, rende beati e redime. Per questa pretesa di Kant, che ogni azione virtuosa debba essere compiuta per puro, meditato rispetto della legge e secondo le massime astratte di essa, freddamente e senza, anzi contro ogni inclinazione, è esattamente come se si sostenesse che ogni genuina opera d'arte dovesse sorgere da una ben calcolata applicazione di regole estetiche. L'una cosa è tanto assurda quanto l'altra. Alla questione, già trattata da Platone e da Seneca, se la virtù si possa insegnare, è da rispondere negativamente. Ci si dovrà decidere infine a vedere quel che diede anche origine alla dottrina cristiana della predestinazione, e cioè che, nell'essenziale e nell'intimo, la virtù è in certo senso innata come il genio, e che tanto poco tutti i professori di estetica, a forze riunite, possono da-

re a uno la capacità di creare cose geniali, cioè schiette opere d'arte, quanto tutti i professori di etica e predicatori di virtù possono trasformare un carattere ignobile in uno virtuoso, nobile, del che l'impossibilità è molto più evidente di quella della trasformazione del piombo in oro; e la ricerca di un'etica e di un principio supremo di essa, che abbiano influsso pratico e realmente trasformino e correggano il genere umano, fa tutt'uno con la ricerca della pietra filosofale. Della possibilità comunque di un totale mutamento dell'animo umano (rinascita), non per mezzo della conoscenza astratta (etica), ma per mezzo della conoscenza intuitiva (azione della grazia), si è parlato ampiamente alla fine del nostro quarto libro; il contenuto del quale libro mi solleva in genere dalla necessità di indugiarmi oltre su questo punto.

Che Kant non abbia affatto penetrato il vero significato del contenuto etico delle azioni, egli mostra infine anche con la sua dottrina del sommo bene come necessaria unione di virtù e felicità, e precisamente in modo che quella sia la dignità di questa. Già lo colpisce qui il biasimo logico che il concetto di dignità, che costituisce qui il criterio, presuppone già come suo criterio un'etica, cioè non si poteva partire da esso. Nel nostro quarto libro è risultato che ogni vera virtù, dopo aver raggiunto il suo grado massimo, finisce col condurre a una completa rinuncia, in cui ogni volere cessa; invece la felicità è un volere soddisfatto; le due cose sono dunque radicalmente incompatibili. Per colui, al quale la mia esposizione è riuscita chiara, non c'è più bisogno di mostrare la totale assurdità di questa concezione kantiana del sommo bene. E indipendentemente dalla mia esposizione positiva, non ne ho da dare ancora qui una negativa.

L'amore di Kant per la simmetria architettonica ci viene incontro poi anche nella *Critica della ragione pratica*, avendo egli dato a questa in tutto il taglio della *Cri-*

tica della ragion pura, e riportato gli stessi titoli e forme, con evidente arbitrio, che diviene particolarmente visibile nella tavola delle categorie della libertà.

* * *

La *Dottrina del diritto* è una delle opere più tarde di Kant e così debole che, sebbene io la disapprovi totalmente, ritengo superflua una polemica contro di essa, perché essa, come se non fosse opera di questo grande uomo, bensì il prodotto di un ordinario figlio della terra, deve morire di morte naturale della sua stessa debolezza. Rinunzio dunque, riguardo alla dottrina del diritto, al procedimento negativo e mi riferisco a quello positivo, cioè ai pochi tratti fondamentali di essa che sono esposti nel nostro quarto libro. Solo un paio di osservazioni generali possono star qui sulla dottrina del diritto di Kant. Gli errori che, in quanto gravano su Kant in ogni cosa, ho già ripresi nel considerare la *Critica della ragione pura*, si trovano nella dottrina del diritto in una tale sovrabbondanza, che si crede a volte di leggere una parodia satirica della maniera kantiana, o per lo meno di sentir parlare un kantiano. Due errori fondamentali sono comunque questi. Egli vuole (e molti hanno voluto da allora) separare nettamente la dottrina del diritto dall'etica, e tuttavia non rendere la prima dipendente dalla legislazione positiva, cioè dalla costrizione arbitraria, ma far sussistere per sé in modo puro e *a priori* il concetto del diritto. Ma questo non è possibile, perché l'agire, fuori del suo valore etico e fuori della relazione fisica con gli altri, e pertanto con la costrizione esterna, non ammette una terza concezione neanche solo come possibile. Per conseguenza quando egli dice: «Dovere giuridico è quello che *può* essere imposto con la forza», allora questo *può* o è da intendere fisicamente, e allora

ogni diritto è positivo e arbitrario, e a sua volta anche ogni arbitrio che si faccia valere è diritto; o il *può* è da intendere eticamente, e noi siamo ancora nel campo dell'etica. In Kant quindi il concetto del diritto è sospeso tra cielo e terra, e non ha un suolo su cui possa posare; per me esso appartiene all'etica. Secondariamente la sua determinazione del concetto di diritto è affatto negativa e perciò insufficiente:* «Diritto è ciò che si accorda con il coesistere delle libertà degli individui le une accanto alle altre secondo una legge generale». Libertà (qui quella empirica, cioè fisica, non quella morale della volontà) significa il non essere impediti, è quindi una mera negazione; del tutto lo stesso significato ha a sua volta la coesistenza: rimaniamo dunque a pure negazioni e non riceviamo nessun concetto positivo, anzi non veniamo affatto a sapere di che cosa propriamente si parli, se non lo sappiamo già per altra via. Nel corso dell'esposizione si sviluppano poi le vedute più assurde, come quella che nello stato di natura, ossia fuori dello Stato, non vi sia nessun diritto di proprietà, il che viene in realtà a significare che ogni diritto è positivo, sicché il diritto naturale finisce col fondarsi su quello positivo, mentre dovrebbe essere il contrario; inoltre il fondare l'acquisto giuridico sulla presa di possesso; l'obbligo etico di instituire la costituzione civile; il fondamento del diritto penale ecc., cose tutte che, come ho detto, non ritengo degne di una particolare confutazione. Tuttavia anche questi errori di Kant hanno esplicato un influsso dannosissimo, hanno nuovamente confuso e oscurato verità riconosciute ed espresse da lunga pezza, hanno occasionato teorie strane, molto scrivere e litigare. Ciò non può certo durare, e già vediamo come verità e sana

* Benché il concetto di diritto sia in realtà negativo, in contrapposizione al torto, che è il punto di partenza positivo, non perciò la spiegazione di questi concetti dev'essere in tutto e per tutto negativa.

ragione si facciano strada di nuovo; di quest'ultima testimonia, in contrasto con tante teorie bislacche, specialmente il *Diritto naturale* di J.C.F. Meister, benché io non lo ritenga un modello di raggiunta perfezione.

* * *

Anche sulla *Critica del giudizio* posso, dopo quanto già detto, essere molto breve. Si deve ammirare come Kant, a cui l'arte è rimasta certamente molto estranea, e che, secondo ogni apparenza, aveva poca sensibilità per il bello, anzi che per di più non ha avuto probabilmente mai occasione di vedere un'opera d'arte importante, e che infine non sembra neanche abbia avuto notizia del suo gigantesco fratello Goethe, il solo che gli possa stare accanto tanto nel secolo che nella nazione, – è da ammirare, dico, come con tutto ciò si sia potuto conquistare, per lo studio filosofico dell'arte e del bello, un merito grande e durevole. Questo merito consiste in ciò, che, per quanti studi si fossero fatti sul bello e sull'arte, si era in realtà considerata la cosa sempre e solo dal punto di vista empirico, e fondandosi su fatti, si ricercava quale proprietà distinguesse l'oggetto detto *bello* di una qualsiasi specie da altri oggetti della stessa specie. Per questa via si giunse in principio a proposizioni affatto speciali, poi ad altre più generali. Si cercò di separare il bello artistico autentico da quello falso e di trovare segni caratteristici di questa purezza, che potessero poi servire a loro volta da regole. Che cosa piaccia come bello, che cosa no, che cosa sia quindi da imitare, a che si debba aspirare, che cosa sia da evitare, quali regole, almeno negative, si possano stabilire, insomma quali siano i mezzi per suscitare il piacere estetico, cioè quali ne siano le condizioni insite nell'*oggetto*, questo era quasi esclusivamente il tema di tutte le con-

siderazioni sull'arte. Per questa via s'era messo Aristotele, e sulla stessa troviamo ancora nei tempi moderni Home, Burke, Winckelmann, Lessing, Herder ecc. In verità il carattere generale dei princìpi estetici trovati finiva col ricondurre anche al soggetto, e ci si accorse che, se l'effetto in codesto fosse stato convenientemente conosciuto, se ne sarebbe poi anche potuta determinare *a priori* la causa insita nell'oggetto, per il che soltanto questo studio sarebbe potuto giungere alla sicurezza di una scienza. Ciò diede luogo sempre di nuovo a disquisizioni psicologiche, ma in particolare Alessandro Baumgarten espose a questo fine un'estetica generale di tutto il bello, in cui mosse dal concetto di perfezione della conoscenza sensibile, ossia intuitiva. Ma con l'esposizione di questo concetto è per lui subito sbrigata anche la parte soggettiva, dopo di che si passa a quella oggettiva e alla parte pratica che a quella si riferisce. A Kant però era anche qui riservato il merito di indagare seriamente e profondamente *l'emozione stessa*, in conseguenza della quale noi diciamo *bello* l'oggetto che la determina, per rinvenirne, se era possibile, gli elementi costitutivi e le condizioni nel nostro animo. La sua indagine prese dunque decisamente l'indirizzo soggettivo. Questa via era manifestamente quella giusta, perché, per spiegare un fenomeno dato nei suoi effetti, si deve prima conoscere esattamente quest'effetto stesso onde determinare a fondo la natura della causa. Ma molto più in là dell'aver mostrato la retta via e dell'aver dato, con un tentativo provvisorio, un esempio di come a un dipresso si debba percorrerla, il merito di Kant in ciò in realtà non si estende. Giacché ciò che diede, non può essere considerato verità oggettiva e reale guadagno. Indicò il metodo di quest'indagine, aprì la strada, ma nel resto mancò lo scopo.

Nella critica del giudizio estetico ci imporrà innanzi

tutto l'osservazione, che egli mantenne il metodo che è proprio di tutta la sua filosofia e che io ho considerato sopra estesamente: voglio dire il partire dalla conoscenza astratta per indagare quella intuitiva, in modo che quella gli serve quasi come *camera obscura* per coglierví e scrutarvi questa. Come, nella *Critica della ragione pura*, le forme dei giudizi dovevano illuminarlo sulla conoscenza di tutto il nostro mondo intuitivo, così, anche in questa critica del giudizio estetico, egli non prende le mosse dal bello stesso, dal bello intuitivo, immediato, bensì dal *giudizio* sul bello, da quello che in modo molto brutto è chiamato giudizio di gusto. Questo è per lui il suo problema. Particolarmente eccita la sua attenzione la circostanza che un tale giudizio è manifestamente l'espressione di un fatto interno al soggetto, e tuttavia così universalmente valido, come se concernesse una qualità dell'oggetto. Ciò gli ha fatto impressione, non il bello stesso. Egli parte sempre e solo dalle dichiarazioni degli altri, dal giudizio sul bello, non dal bello stesso. È quindi come se in tutto e per tutto lo conoscesse solo per sentito dire, non direttamente. Quasi altrettanto bene un cieco sommamente intelligente potrebbe, in base a dichiarazioni precise che sentisse sui colori, combinare una teoria dei medesimi. Ed effettivamente ci è lecito considerare i filosofemi di Kant sul bello quasi solo in tale rapporto. Allora troveremo che la sua teoria è molto ingegnosa, anzi, che qua e là sono fatte osservazioni generali calzanti e vere; ma che la sua soluzione vera e propria del problema è tanto inammissibile, rimane tanto al di sotto della dignità dell'oggetto, che non ci può venire in mente di prenderla per verità oggettiva; quindi mi tengo dispensato perfino dal confutarla e rimando anche qui alla parte positiva della mia opera.

Riguardo alla forma di tutto il suo libro, c'è da notare che essa è scaturita dalla pensata di trovare nel con-

cetto della *finalità* la chiave per risolvere il problema del bello. L'idea viene dedotta, il che non è mai difficile, come abbiamo imparato dai successori di Kant. Così nasce poi la combinazione barocca della conoscenza del bello con quella del finalismo dei corpi naturali in *una* facoltà conoscitiva chiamata *giudizio*, e la trattazione dei due oggetti eterogenei in un solo libro. Con queste tre facoltà conoscitive, ragione, giudizio e intelletto, vengono quindi intrapresi svariati divertimenti simmetrico-architettonici, la passione per i quali si mostra in questo libro in molti modi, per esempio già nel taglio, forzosamente adattato al tutto, della *Critica della ragione pura*, ma in modo tutto particolare nell'antinomia, tirata per i capelli, del giudizio estetico. Si potrebbe anche far scaturire un rimprovero di grande incoerenza dal fatto che, dopo che nella *Critica della ragione pura* si è incessantemente ripetuto che l'intelletto è la facoltà di giudicare, e dopo che delle forme dei suoi giudizi si è fatta la pietra basilare di ogni filosofia, si presenti ora ancora un giudizio tutto particolare, che è completamente diverso da quello. Quel che io del resto chiamo giudizio, ossia la capacità di trasferire la conoscenza intuitiva in quella astratta, e applicare a sua volta rettamente questa a quella, è esposto nella parte positiva della mia opera.

La cosa di gran lunga più eccellente della critica del giudizio estetico è la teoria del sublime: essa è riuscita incomparabilmente meglio di quella del bello, e fornisce non solo, come quella, il metodo generale d'indagine, ma anche un pezzo della retta via per essa, tanto che, anche se non dà la vera e propria soluzione del problema, pure la sfiora molto da vicino.

Nella critica del giudizio *teleologico* si può forse più che altrove, per la semplicità della materia, riconoscere lo strano talento di Kant di rigirare un pensiero di qua e di là e di esprimerlo in modi svariati, finché non ne ri-

sulti un libro. Tutto il libro vuol dire solo questo: sebbene i corpi organici ci appaiano necessariamente come se fossero stati composti in conformità di un concetto finalistico ad essi precedente, ciò non ci autorizza tuttavia ad ammetterlo così oggettivamente. Giacché il nostro intelletto, a cui le cose vengono date da fuori e mediatamente, che dunque non ne conosce mai l'intimo per cui nascono ed esistono, ma solo l'aspetto esterno, non può rendersi altrimenti comprensibile una certa conformazione caratteristica dei prodotti naturali organici, se non per analogia, paragonandoli alle opere intenzionalmente prodotte dagli uomini, la cui conformazione viene determinata da uno scopo e dal concetto di questo. Questa analogia è sufficiente a renderci comprensibile la concordanza di tutte le loro parti col tutto e a fornirci in tal modo anche il filo conduttore per studiarle; ma in nessun modo se ne può fare perciò un'effettiva ragione per spiegare l'origine e l'esistenza di tali corpi. Perché la necessità di intenderli così è di origine soggettiva. Così all'incirca io riassumerei la dottrina di Kant su questo punto. Nell'essenziale, egli l'aveva esposta già nella *Critica della ragione pura*, pp. 692-702; V, 720-730. Ma anche nel riconoscimento di *questa* verità, troviamo David Hume come glorioso predecessore di Kant: anch'egli aveva avversato nettamente quell'assunto nella seconda sezione dei suoi *Dialogues concerning natural religion*. La differenza tra la critica di Hume e quella di Kant di quell'assunto è sostanzialmente questa, che Hume lo critica come un postulato basato sull'esperienza, Kant invece come aprioristico. Entrambi hanno ragione e le loro esposizioni si completano a vicenda. Anzi, l'essenziale della dottrina kantiana su quest'argomento lo troviamo già espresso nel commento di Simplicio alla fisica di Aristotele: ἡ δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ ἡγεῖσθαι, πάντα τὰ ἕνεκα του γινόμενα κατὰ προαίρεσιν

γενέσθαι καὶ λογισμόν, τὰ δὲ φύσει μὴ οὕτως ὁρᾶν γινόμενα (*Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri*). *Schol. in Arist. ex. edit. Berol.* p. 354. Kant ha nella cosa perfettamente ragione: era anche necessario, dopo che si era mostrato che il concetto di causa ed effetto non è applicabile all'insieme della natura in genere e quanto alla sua esistenza, che si mostrasse inoltre che essa, quanto alla sua conformazione, non è pensabile come effetto di una causa guidata da motivi (concetti finalistici). Quando si pensa al grande effetto che faceva la prova fisicoteologica, che perfino Voltaire riteneva incontrovertibile, si deve convenire che era della massima importanza mostrare che la soggettività del nostro apprendimento, a cui Kant ha rivendicato spazio, tempo e causalità, si estende anche al nostro giudizio dei corpi naturali, e che quindi la costrizione che noi sentiamo a pensarli premeditati, secondo concetti finalistici, cioè sorti per una via *dove la rappresentazione di essi abbia preceduto la loro esistenza*, è di origine soggettiva altrettanto dell'intuizione dello spazio, che si presenta tanto oggettivamente, e pertanto non può essere riconosciuta come verità oggettiva. L'esposizione della cosa fatta da Kant è, a prescindere dalla stancante prolissità e ripetizione, eccellente. A ragione egli sostiene che noi non giungeremo mai a spiegare la natura dei corpi organici in base a cause meccaniche, per cui egli intende l'effetto cieco e necessitato di tutte le forze generali della natura. Trovo però qui ancora una lacuna. Egli nega cioè la possibilità di una tale spiegazione solo riguardo alla finalità e apparente intenzionalità dei corpi *organici*. Ma noi vediamo che, anche dove questa non ha luogo, le ragioni per spiegare qualcosa non si possono trasportare da *un* campo della natura a un altro: esse ci abbandona-

no non appena entriamo in un campo nuovo, e invece di esse si fanno avanti nuove leggi, che non si può affatto sperare di spiegare in base a quelle del precedente. Così nel campo della meccanica vera e propria regnano le leggi della gravità, della coesione, della solidità, della fluidità, dell'elasticità, che in sé (prescindendo dalla mia interpretazione di tutte le forze naturali come gradi inferiori di oggettivazione della volontà) esistono come manifestazioni di forze non ulteriormente spiegabili, costituendo esse stesse i princìpi di ogni ulteriore spiegazione, che consiste solo nel ricondurre ad esse. Se abbandoniamo questo campo e veniamo ai fenomeni del chimismo, dell'elettricità, del magnetismo, della cristallizzazione, quei princìpi non sono più affatto utilizzabili, anzi quelle leggi non vigono più, quelle forze vengono sopraffatte da altre e i fenomeni si svolgono in diretto contrasto con esse, secondo nuove leggi fondamentali che, esattamente come le prime, sono originali e inspiegabili, cioè non sono riconducibili ad altre più generali. Così per esempio non si riuscirà mai a spiegare, in base a dette leggi del meccanicismo vero e proprio, neanche solo la soluzione di un sale nell'acqua, per non parlare dei fenomeni più complicati della chimica. Nel secondo libro della presente opera tutte queste cose sono state già ampiamente esposte. Una discussione di questa specie sarebbe stata, come mi sembra, di grande utilità nella critica del giudizio teleologico, e avrebbe sparso molta luce su quanto vi è detto. Particolarmente favorevole essa sarebbe stata all'eccellente accenno in essa contenuto al fatto che una più profonda conoscenza dell'essenza in sé, di cui le cose della natura sono manifestazioni, ritroverebbe, tanto nell'agire meccanico (conforme a legge), quanto in quello apparentemente intenzionale della natura, un unico e medesimo principio ultimo, che potrebbe servire come ragione comune per

spiegare tutt'e due le cose. Un tale principio ultimo io spero di aver dato presentando la volontà come la vera cosa in sé, per il che in genere, nel nostro secondo libro e nei supplementi ad esso, ma specialmente nel mio scritto: *Sulla volontà nella natura*, la comprensione dell'intima essenza dell'apparente finalità e dell'armonia e concordanza di tutta quanta la natura si è fatta forse più chiara e profonda. Quindi non ho qui più nulla da dire su ciò.

Il lettore, a cui interessi la critica della filosofia kantiana, non trascuri di leggerne, nel secondo saggio del primo volume dei miei *Parerga e paralipomena*, l'integrazione fornita sotto il titolo: «Ancora alcune delucidazioni sulla filosofia kantiana». Giacché bisogna considerare che i miei scritti, per pochi che siano, non sono stati composti tutti insieme, ma successivamente, nel corso di una lunga vita e con ampi intervalli; quindi non ci si deve attendere che tutto quello che ho detto su un argomento si trovi anche raccolto in un solo luogo.

Il mondo
come volontà e rappresentazione
di Arthur Schopenhauer

VOLUME SECONDO
contenente i supplementi
ai quattro libri del primo volume.

Paucis natus est, qui populum
aetatis suae cogitat.

Seneca

Supplementi al Primo Libro

Warum willst du dich von uns Allen
Und unsrer Meinung entfernen? –
Ich schreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr sollt was lernen.[1]

Goethe

«Perché da tutti noi
E dalla nostra opinione allontanarti vuoi?»
Io non scrivo per piacervi,
Dovete imparare qualcosa.

Prima metà

La dottrina della rappresentazione intuitiva
(§§ 1-7 del primo volume).

Capitolo 1

SULLA CONCEZIONE IDEALISTICA FONDAMENTALE

Nello spazio infinito innumerevoli sfere luminose, intorno a ciascuna delle quali ne gira una dozzina circa di più piccole, illuminate, che, internamente calde, sono ricoperte da una crosta rappresa, fredda, su cui un rivestimento di muffa ha generato esseri viventi e conoscenti: è questa la verità empirica, il reale, il mondo. Pure, per un essere pensante non è una posizione piacevole star sopra una di queste innumerevoli sfere liberamente sospese nello spazio sconfinato, senza saper da dove viene né dove va, ed essere soltanto uno degli innumerevoli esseri simili, che si affollano, si sospingono, si tormentano, nascendo e trapassando veloci e senza sosta nel tempo senza principio e senza fine; e in tutto ciò nulla che permanga, se non la nuda materia e il ritorno delle stesse, svariate forme organiche, tramite certe vie e canali che esistono da sempre. Tutto ciò che la scienza empirica può insegnare, è solo la più esatta conformazione e regola di questi processi. Ma ecco che infine la filosofia dell'epoca moderna si è resa conto, specialmente per merito di Berkeley e di Kant, che tutto ciò è prima d'ogni altra cosa solo un *fenomeno cerebrale*, e affetto da tante, così grandi e così diverse condizioni *soggettive*, che la sua immaginata realtà assoluta svanisce, lasciando posto a un tutt'altro ordine del mondo, che sarebbe ciò che sta alla base di quel fenomeno,

ossia starebbe ad esso come la cosa in sé sta alla mera apparenza.

«Il mondo è la mia rappresentazione» – è, al pari degli assiomi di Euclide, un principio che ognuno deve riconoscere per vero, non appena lo intenda, benché non sia tale che ognuno lo intenda non appena lo sente. L'aver portato a consapevolezza questo principio e l'aver collegato ad esso il problema del rapporto tra l'ideale e il reale, cioè tra il mondo nella mente e il mondo fuori della mente, costituisce, accanto al problema della libertà morale, il carattere distintivo della filosofia dei moderni. Solo dopo che ci si era provati per millenni nel filosofare puramente *oggettivo*, infatti, si scoprì che, tra le molte cose che rendono il mondo tanto enigmatico e problematico, la prima e la più immediata è questa, che, per incommensurabile e massiccio che esso sia, la sua esistenza è appesa a un unico filo sottile: e questo è la coscienza in cui esso ogni volta esiste. Questa condizione, da cui l'esistenza del mondo è irrevocabilmente affetta, imprime ad esso, nonostante ogni realtà *empirica*, il marchio dell'*idealità* e quindi del mero *fenomeno*, per cui esso dev'essere riconosciuto, almeno da una parte, come affine al sogno, anzi come da mettersi nella stessa classe di codesto. Giacché la stessa funzione cerebrale che, durante il sonno, fa apparire come per incanto un mondo perfettamente oggettivo, intuibile, anzi tangibile, deve avere altrettanta parte nella rappresentazione del mondo oggettivo della veglia. I due mondi sono cioè, anche se diversi per la loro materia, evidentemente fusi in una stessa forma. Questa forma è l'intelletto, la funzione cerebrale. Probabilmente Cartesio fu il primo che giunse al grado di consapevolezza richiesto da questa verità fondamentale e che, in seguito a ciò, fece di essa, anche se provvisoriamente solo nella forma del dubbio scettico, il punto di partenza della sua filosofia.

Ed effettivamente, per aver egli preso il *cogito ergo sum* come la sola cosa certa, e l'esistenza del mondo invece come provvisoriamente problematica, era trovato il punto di partenza essenziale e unicamente giusto, e insieme il *vero* punto d'appoggio di ogni filosofia. Questo cioè è essenzialmente e inevitabilmente *la soggettività, la propria coscienza*. Giacché solo questa è e rimane il dato immediato: ogni altra cosa, qualunque sia, è sempre mediata e condizionata da quella, e quindi da quella dipendente. Perciò a ragione avviene che si faccia iniziare la filosofia moderna da Cartesio, come padre di essa. Proseguendo per questa via Berkeley pervenne, non molto tempo dopo, all'*idealismo* vero e proprio, cioè al riconoscimento che ciò che è esteso nello spazio, quindi il mondo oggettivo, materiale in genere, esiste come tale assolutamente solo nella nostra *rappresentazione*, e che è falso, anzi assurdo attribuirgli, in quanto *tale*, un'esistenza al di fuori di ogni rappresentazione e indipendentemente dal soggetto conoscente, dunque ammettere una materia che esista senz'altro e sia in sé. Questa giustissima e profondissima intuizione costituisce però anche in realtà tutta la filosofia di Berkeley: egli vi si era esaurito.

Per conseguenza, la vera filosofia dev'essere in ogni caso *idealistica*: anzi dev'essere tale già solo per essere onesta. Giacché niente è più certo del fatto che nessuno mai può uscire da sé per identificarsi immediatamente con le cose diverse da lui; tutto ciò di cui uno ha scienza sicura, e quindi immediata, si trova all'interno della sua coscienza. Al di là di questa non vi può essere dunque alcuna certezza *immediata*. Ma una tale certezza immediata devono avere i primi princìpi di una scienza. Dal punto di vista empirico delle altre scienze è del tutto appropriato ammettere il mondo oggettivo come senz'altro esistente; non così da quello della filosofia, la quale

deve risalire alle cose prime e originarie. Solo la *coscienza* è data immediatamente, quindi la *sua* base è limitata a fatti della coscienza: cioè essa è essenzialmente *idealistica*. Il realismo, che si raccomanda all'intelletto rozzo col darsi l'aria di essere fondato sui fatti, prende le mosse proprio da un assunto arbitrario ed è perciò un edificio campato in aria, in quanto salta o nega il fatto primissimo, cioè che tutto quel che conosciamo si trova all'interno della coscienza. Giacché, che l'*esistenza oggettiva* delle cose sia condizionata da qualcosa che se la rappresenti, e quindi che il mondo oggettivo esista solo *come rappresentazione*, non è un'ipotesi, e ancor meno una sentenza d'autorità o addirittura un paradosso enunciato per amor di disputa; ma è la verità più certa e semplice; soltanto, il suo riconoscimento è reso difficile dal fatto che essa è fin troppo semplice, e non tutti hanno mente abbastanza per risalire dalle cose ai primi elementi della loro coscienza. Un'esistenza oggettiva non potrà mai darsi assolutamente e in se stessa; anzi essa è addirittura impensabile, perché sempre ed essenzialmente l'oggettivo in quanto tale ha la sua esistenza nella coscienza di un soggetto, è dunque una sua rappresentazione, per conseguenza condizionata da esso e inoltre dalle forme della sua rappresentazione, le quali ineriscono al soggetto e non all'oggetto.

Che il *mondo oggettivo esisterebbe* anche se non vi fosse nessun essere conoscente, sembra invero a tutta prima certo, perché lo si può pensare *in abstracto* senza che venga in luce la contraddizione che ciò comporta. Ma se si vuole *realizzare* questo pensiero astratto, se cioè lo si vuole ricondurre a rappresentazioni intuitive, da cui soltanto esso (come ogni astrazione) può avere contenuto e verità, e si tenta quindi di *immaginare un mondo oggettivo senza soggetto conoscente*, ci si accorge che ciò che allora si immagina è in verità il contrario di ciò che ci

si proponeva, cioè nient'altro che appunto e solo il processo nell'intelletto di un soggetto conoscente, che intuisce un mondo oggettivo, ossia proprio ciò che si era voluto escludere. Questo mondo intuitivo e reale è infatti manifestamente un fenomeno cerebrale: c'è quindi contraddizione nell'ammettere che esso esisterebbe come tale anche indipendentemente da tutti i cervelli.

L'obiezione principale contro l'inevitabile ed essenziale *idealità di ogni oggetto*, l'obiezione che in ognuno, chiaramente o meno chiaramente, si fa sentire, è senza dubbio questa: anche la mia persona è oggetto per un altro, è cioè una sua rappresentazione, e tuttavia io so certamente che esisterei anche se non entrassi nella sua rappresentazione. Ma nello stesso rapporto in cui *io* sto col suo intelletto, stanno con codesto anche tutti gli altri oggetti: conseguentemente anch'essi esisterebbero senza che quell'altro se li rappresentasse. A ciò la risposta è: quell'altro, come oggetto del quale io ora considero la mia persona, non è senz'altro *il soggetto*, bensì innanzi tutto solo un individuo conoscente. Perciò, anche se egli *non* esistesse, anzi addirittura se, in genere, non esistesse nessun altro essere conoscente oltre a me stesso, con ciò non sarebbe ancora affatto eliminato il *soggetto*, nella cui rappresentazione soltanto tutti gli oggetti esistono. Giacché questo *soggetto* sono infatti anche io stesso, come lo è ogni individuo conoscente. Conseguentemente nel caso ipotizzato la mia persona esisterebbe sì ancora, ma di nuovo come rappresentazione, cioè nella mia propria conoscenza. Perché, anche da me stesso, essa viene conosciuta sempre e solo mediatamente, mai immediatamente; ogni esser rappresentazione è infatti un esser mediato. Cioè come *oggetto*, vale a dire come esteso, come occupante uno spazio e agente, io conosco il mio corpo solo nell'intuizione del mio cervello: questa è mediata dai sensi, sui cui dati l'intelletto

intuitivo compie la sua funzione di passare dall'effetto alla causa, e in tal modo, in quanto l'occhio vede il corpo o le mani lo tastano, costruisce la figura spaziale, che si presenta nello spazio come il mio corpo. Ma in nessun modo mi è data immediatamente, per esempio nel senso generale del corpo o nell'interiorità dell'autocoscienza, una qualsiasi estensione, figura o attività, che coinciderebbe allora col mio stesso essere, che dunque, per esistere così, non abbisognerebbe di nessun altro essere, nella cui conoscenza presentarsi. Piuttosto quel senso generale, come anche l'autocoscienza, esiste immediatamente solo in relazione alla *volontà*, cioè come piacevole o spiacevole, e come attivo negli atti di volontà, che, per l'intuizione esterna, si presentano come azioni del corpo. Ne segue poi che l'esistenza della mia persona o del mio corpo, *come qualcosa di esteso e di attivo*, presuppone ognora un soggetto *conoscente* diverso da ciò: perché è essenzialmente un'esistenza nell'apprensione, nella rappresentazione, dunque un'esistenza *per un altro*. Si tratta in realtà di un fenomeno cerebrale, sia che il cervello in cui esso si presenta appartenga alla propria persona, sia che appartenga a un'altra persona. Nel primo caso la propria persona si scinde allora in conoscente e conosciuto, in soggetto e oggetto, che stanno l'uno di fronte all'altro, qui come dappertutto, inseparabili, ma non unificabili. Se dunque la mia propria persona ha sempre bisogno, per esistere come tale, di un soggetto conoscente, ciò varrà almeno altrettanto degli altri oggetti, per i quali la suddetta obiezione mirava a rivendicare un'esistenza indipendente dalla conoscenza e dal suo soggetto.

Intanto s'intende che l'esistenza che è condizionata da un soggetto conoscente può essere esclusivamente l'esistenza *nello spazio* ed è quindi quella di qualcosa di esteso e di agente: solo questa è sempre un'esistenza co-

nosciuta, conseguentemente un'esistenza *per un altro*. Per contro ogni cosa esistente in questo modo può avere ancora un'*esistenza per se stessa*, per la quale non abbisogni di un soggetto. Però quest'esistenza per se stessa non può essere estensione e attività (insieme, occupazione di spazio), ma è necessariamente un essere di altra specie, cioè quello di una *cosa in se stessa*, che, appunto come tale, non può mai essere *oggetto*. Questa sarebbe dunque la risposta all'obiezione principale sollevata sopra, la quale quindi non scalza la fondamentale verità che il mondo oggettivamente presente può esistere solo nella rappresentazione, cioè solo per un soggetto.

Va qui ancora notato che anche Kant, tra le sue cose in sé non può aver pensato *oggetti*, almeno finché rimase conseguente. Giacché ciò risulta già dal fatto che egli dimostrò che lo spazio, come anche il tempo, è solo una forma della nostra intuizione, che quindi non appartiene alle cose in sé. Ciò che non è nello spazio né nel tempo, non può neanche essere *oggetto*: perciò l'essere delle *cose in sé* non può più essere *oggettivo*, ma solo di tutt'altra specie, solo metafisico. Per conseguenza in quella proposizione di Kant si trova anche già questa, che il mondo *oggettivo* esiste solo come *rappresentazione*.

Niente viene così persistentemente, a dispetto di qualunque cosa si dica, e sempre di nuovo frainteso come l'*idealismo*, in quanto esso viene interpretato nel senso che si neghi la realtà *empirica* del mondo esterno. Su ciò si basa il costante ritorno dell'appello alla sana ragione, il quale si presenta con svariati giri di parole e travestimenti, per esempio come *convinzione fondamentale* nella scuola scozzese, o come *fede* jacobiana nella realtà del mondo esterno. In nessun modo il mondo esterno si dà semplicemente a credito, come Jacobi mostra di credere, né viene da noi accettato sulla fiducia e per fede: esso si dà per ciò che è, e mantiene immediatamente ciò

che promette. Bisogna ricordare che Jacobi, che impiantò un tale sistema di credito del mondo e lo appioppò felicemente ad alcuni professori di filosofia, che hanno continuato a filosofarci sopra per trent'anni comodamente e largamente dopo di lui, era quello stesso che una volta denunciò Lessing come spinozista e più tardi Schelling come ateo, dal quale ultimo ricevé la nota, ben meritata punizione. In conformità di tale zelo egli voleva solo, abbassando il mondo esterno a cosa di fede, aprire la porticina per la fede in genere e preparare credito per ciò che doveva in seguito essere effettivamente venduto a credito: come se, per introdurre la carta moneta, ci si volesse richiamare al fatto che il valore della moneta sonante si fonda alla fine anch'esso sul marchio che lo Stato vi ha posto sopra. Nel suo filosofema sulla realtà del mondo esterno accettata per fede, Jacobi è in tutto e per tutto il «realista trascendentale, che fa l'idealista empirico», biasimato da Kant (*Critica della ragione pura*, prima edizione, p. 369).

Invece il vero idealismo è appunto non l'empirico, bensì il trascendentale. Questo lascia intatta la realtà *empirica* del mondo, ma tiene fermo che ogni *oggetto*, cioè l'empiricamente reale in genere, è condizionato dal *soggetto* in due modi: primo *materialmente*, o come *oggetto* in genere, perché un'esistenza oggettiva è pensabile solo di fronte a un soggetto e come rappresentazione di esso; secondo *formalmente*, in quanto le modalità di esistenza dell'oggetto, cioè del venir rappresentato (spazio, tempo, causalità) muovono dal soggetto, sono predisposte nel soggetto. Quindi all'idealismo semplice o berkeleyano, che riguarda l'*oggetto in genere*, si attacca immediatamente quello kantiano, che riguarda i *modi* dell'essere oggetto specialmente dati. Codesto dimostra che tutto quanto il mondo materiale, coi suoi corpi nello spazio, che sono estesi e, per mezzo del tempo, hanno tra

loro rapporti causali, e quanto a ciò è connesso – che tutto questo non è qualcosa che esista *indipendentemente* dalla nostra mente, ma ha i suoi presupposti basilari nelle nostre funzioni cerebrali, *mediante* le quali e *nelle* quali soltanto un *tale* ordine oggettivo delle cose è possibile, perché tempo, spazio e causalità, su cui si fondano tutti quei processi reali e oggettivi, non sono essi stessi nient'altro che funzioni del cervello; che cioè quell'*ordine* immutabile delle cose, che fornisce il criterio e il filo conduttore della loro *realtà* empirica, muove esso stesso dal cervello e ha le sue credenziali da questo soltanto: ciò Kant ha provato dettagliatamente e a fondo; solo che non nomina il cervello, ma dice: «la facoltà conoscitiva». Ha perfino tentato di dimostrare che quell'ordine oggettivo nel tempo, nello spazio, nella causalità, nella materia ecc., su cui tutti i processi del mondo reale alla fine si fondano, esattamente considerato, non si può neanche *pensare* come un ordine sussistente per sé, cioè come ordine delle cose in se stesse, o come qualcosa di assolutamente oggettivo e di esistente senz'altro, perché esso, quando si tenta di pensarlo fino in fondo, porta a contraddizioni. Provare ciò era l'intento delle antinomie; tuttavia io ho dimostrato, nell'appendice alla mia opera, il fallimento del tentativo. Invece la dottrina kantiana, anche senza le antinomie, conduce a comprendere che le cose e tutti i modi della loro esistenza sono inscindibilmente collegati con la coscienza che ne abbiamo; quindi, chi ha capito chiaramente ciò, giunge tosto alla convinzione che ammettere che le cose esistano come tali anche al di fuori della nostra coscienza e indipendentemente da essa, è realmente assurdo. Che noi cioè siamo così profondamente immersi nel tempo, nello spazio, nella causalità e in tutto il processo necessario dell'esperienza che su quelli si fonda; che noi (anzi anche gli animali) ci sentiamo in essi tanto perfettamente

di casa e fin dall'inizio vi ci sappiamo ritrovare – ciò non sarebbe possibile se il nostro intelletto fosse una cosa e gli oggetti un'altra, ed è spiegabile solo col fatto che l'uno e gli altri costituiscono un tutto unico, che l'intelletto crea esso stesso quell'ordine ed esiste solo per le cose, come a loro volta le cose esistono solo per esso.

Ma anche a prescindere dai vasti orizzonti che solo la filosofia kantiana apre alla conoscenza, l'inammissibilità del postulato tanto caparbiamente sostenuto del *realismo* assoluto si può ben anche dimostrare, o almeno far sentire in modo immediato, semplicemente chiarendone il senso per mezzo di considerazioni come ad esempio la seguente. Il mondo, secondo il realismo, esisterebbe, così come noi lo conosciamo, anche indipendentemente da questo conoscere. Ora togliamone per un momento tutti gli esseri conoscenti, dunque lasciamovi solo la natura inorganica e quella vegetale. Esistano roccia, albero e ruscello e cielo azzurro: sole, luna e stelle rischiarano questo mondo come prima; ma certo invano, non essendovi un occhio per vederlo. Ora però introduciamovi, successivamente, un essere conoscente. Ecco dunque che, nel cervello di costui, quel mondo si presenta *ancora una volta*, riproducendosi dentro di esso esattamente così come era prima fuori. Al *primo* mondo se n'è dunque ora aggiunto un *secondo* e i due, per quanto completamente separati tra loro, si somigliano come due gocce d'acqua. Come, nello spazio *oggettivo* senza fine, è fatto il mondo *oggettivo*, esattamente così ora, nello spazio *soggettivo*, conosciuto, è fatto il mondo *soggettivo* di questa intuizione. Ma quest'ultimo ha in più rispetto al primo la conoscenza che quello spazio, là fuori, è senza fine, e può addirittura indicare minutamente ed esattamente tutte le leggi di tutti i rapporti in esso possibili e non ancora reali, in anticipo, né ha bisogno di andar prima a riscontrarlo; altrettanto in-

dica circa il corso del tempo, come anche circa il rapporto di causa ed effetto, che regge là fuori i mutamenti. Penso che tutto ciò, a considerarlo più attentamente, riesca abbastanza assurdo e conduca perciò alla convinzione che quel mondo assolutamente *oggettivo*, fuori della mente, indipendente da essa e *anteriore* a ogni conoscenza, che credevamo dapprima di aver pensato, altro non era che appunto già il secondo, quello conosciuto *soggettivamente*, il mondo della rappresentazione, il quale è il solo che noi possiamo veramente pensare. Quindi si impone da sé la conclusione che il mondo, così come noi lo conosciamo, esiste anche solo per la nostra conoscenza, e pertanto solamente nella *rappresentazione*, e non ancora una volta fuori di essa.* In corrispondenza di questa conclusione, la cosa in sé, cioè quel che esiste indipendentemente dalla conoscenza nostra e da ogni altra, è da porre poi come qualcosa di completamente diverso dalla *rappresentazione* e da tutti i suoi attributi, dunque dall'oggettività in genere: che cosa questo sia, sarà in seguito il tema del nostro secondo libro.

Invece sull'ammissione or ora criticata di un mondo oggettivo e di un mondo soggettivo, entrambi nello *spazio*, e sull'impossibilità insorgente da questa premessa di un passaggio, di un ponte tra i due, si fonda la disputa circa la realtà del mondo esterno, presa in considerazio-

* Raccomando qui particolarmente il passo contenuto in *Miscellanea* di Lichtenberg (Gottinga 1801, vol. 2, pp. 12 sgg.): «Eulero dice nelle sue *Lettere su vari argomenti di fisica* (vol. 2, p. 228) che continuerebbe a tuonare e a lampeggiare, quand'anche non ci fosse nessun uomo che il fulmine potesse colpire. È questo un modo di dire abbastanza comune, ma io devo confessare che non mi è mai stato facile comprenderlo del tutto. A me par sempre che il concetto di *essere* sia qualcosa preso a prestito dal nostro pensiero, e se non ci sono più creature senzienti e pensanti, non c'è neanche più nulla».

ne al § 5 del primo volume; riguardo alla quale ho da aggiungere ancora quanto segue.

Il soggettivo e l'oggettivo non formano un *continuum*: ciò che è conscio immediatamente è delimitato dalla pelle, o piuttosto dalle terminazioni dei nervi diramantisi dal sistema cerebrale. Al di là di esse v'è un mondo di cui non abbiamo altra scienza che attraverso immagini della nostra mente. La questione è ora se e in che senso a queste corrisponda un mondo esistente indipendentemente da noi. Il rapporto tra le due parti potrebbe essere mediato solo dalla legge di causalità, perché essa soltanto conduce, da una cosa data, a una affatto diversa da quella. Ma questa stessa legge deve prima comprovare la sua validità. Deve quindi essere o di origine *oggettiva* o di origine *soggettiva*: ma in entrambi i casi viene a trovarsi sull'una o sull'altra sponda, cioè non può fornire il ponte. Se essa è *a posteriori*, come ammisero Locke e Hume, dunque ricavata dall'esperienza, allora è di origine *oggettiva*, appartiene quindi essa stessa al mondo esterno in questione e non può perciò garantire la sua realtà; perché allora, secondo il metodo di Locke, la legge di causalità verrebbe dimostrata in base all'esperienza, e la realtà dell'esperienza in base alla legge di causalità. Se essa invece è data *a priori*, come più correttamente ci ha insegnato Kant, allora è di origine *soggettiva*, ed è quindi chiaro che con essa rimaniamo sempre nell'ambito *soggettivo*. Giacché l'unica cosa reale *empiricamente* data, nell'intuizione, è l'entrata di una sensazione nell'organo di senso: il presupporre che essa debba avere, anche solo in genere, una *causa*, si fonda su una legge radicata nella forma del nostro conoscere, vale a dire nelle funzioni del nostro cervello, la cui origine è quindi altrettanto soggettiva di quella sensazione stessa. La *causa* presupposta per la sensazione data in conseguenza di questa legge si presenta subito nell'intuizione come *oggetto*, che ha spazio e tempo come for-

ma del suo apparire. Ma anche *queste* stesse forme sono a loro volta di origine affatto soggettiva, essendo i modi della nostra facoltà intuitiva. Quel passaggio dalla sensazione alla sua causa, che, come ho ripetutamente provato, è alla base di ogni intuizione sensibile, è bensì sufficiente a indicarci la presenza empirica, nello spazio e nel tempo, di un oggetto empirico, e quindi è pienamente bastevole per la vita pratica; ma non basta affatto a illuminarci sull'esistenza ed essenza in sé dei fenomeni insorgenti per noi in tal modo, o piuttosto del loro substrato intelligibile. Il fatto cioè che in occasione di certe sensazioni che si producono nei miei organi di senso si formi nella mia mente un'*intuizione* di cose estese nello spazio, persistenti nel tempo e agenti causalmente, non mi autorizza affatto ad ammettere che anche in se stesse, ossia indipendentemente dalla mia mente e al di fuori di essa, simili cose esistano con tali proprietà ad esse senz'altro inerenti. È questo il giusto risultato della filosofia kantiana. Esso si riallaccia a un precedente risultato di Locke, altrettanto giusto, ma molto più facilmente comprensibile. Cioè anche se, come la dottrina di Locke consente, si ammettono senz'altro per le sensazioni cose esterne come loro cause, allora, tra la *sensazione*, in cui consiste l'*effetto*, e la *conformazione* oggettiva della causa che la determina, non può esservi nessuna *somiglianza*; perché la sensazione, come funzione organica, è determinata prima d'ogni altra cosa dall'elaboratissima e complicatissima conformazione dei nostri strumenti di senso, quindi essa viene dalla causa esterna solo suscitata, ma poi si attua in tutto conformemente alle proprie leggi, dunque è completamente soggettiva. La filosofia di Locke era la critica delle funzioni sensoriali, mentre Kant ha fornito la critica delle funzioni cerebrali. Ora però, a fondamento di tutto ciò è ancora da aggiungere il risultato di Berkeley, da me rinnovato, che cioè ogni *oggetto*, qualunque origine abbia,

già *in quanto oggetto* è condizionato dal soggetto, cioè è essenzialmente solo una *rappresentazione* di quest'ultimo. L'obiettivo del realismo è appunto l'oggetto senza soggetto: ma anche solo pensare chiaramente una tal cosa è impossibile.

Da tutta questa esposizione risulta con sicurezza e chiarezza che il fine di afferrare *l'essenza in sé* delle cose è semplicemente irraggiungibile per la via della mera *conoscenza e rappresentazione*, perché questa giunge alle cose sempre *da fuori*, ed è destinata quindi a rimanerne eternamente *fuori*. Si potrebbe raggiungere quel fine solo in quanto *noi stessi* ci trovassimo nell'interno delle cose, per cui quest'ultimo ci diverrebbe immediatamente cognito. In che senso ciò poi effettivamente avvenga, è studiato nel mio secondo libro. Ma finché ci fermiamo, come in questo primo libro, al punto di vista oggettivo, cioè alla *conoscenza*, il mondo è e rimane per noi una mera *rappresentazione*, perché qui non è possibile nessuna via che porti al di là di essa.

Ma inoltre il mantenere il punto di vista *idealistico* fa poi da necessario contrappeso a quello *materialistico*. La controversia circa il reale e l'ideale si può cioè anche considerare come concernente l'esistenza della *materia*. Giacché è la realtà o l'idealità di questa, ciò su cui in definitiva si controverte. Esiste la materia in quanto tale solo nella nostra rappresentazione, oppure esiste essa anche indipendentemente da quella? In quest'ultimo caso essa sarebbe la cosa in sé, e chi ammette una materia esistente in sé deve, coerentemente, anche essere materialista, cioè far di essa il principio di spiegazione di tutte le cose. Chi invece la nega come cosa in sé, è *eo ipso* idealista. Tra i moderni, solo Locke ha affermato francamente e senza ambagi la realtà della materia; quindi la sua teoria ha condotto, per la mediazione di Condillac, al sensualismo e al materialismo dei Francesi. Solo Berkeley

ha negato la materia francamente e senza compromessi. La contrapposizione completa è data dunque dall'idealismo e dal materialismo, rappresentata nei suoi estremi da Berkeley e dai materialisti francesi (Holbach). Nessuna menzione è da far qui di Fichte: egli non merita un posto tra i veri filosofi, questi eletti dell'umanità che con alta serietà non cercano il loro tornaconto, ma la *verità*, e quindi non devono andar confusi con quelli che con questo pretesto hanno di mira solo l'avanzamento personale. Fichte è il padre della *pseudofilosofia*, del metodo *disonesto*, che, con l'ambiguità nell'uso delle parole, con discorsi incomprensibili e con sofismi, cerca di ingannare, e inoltre di impressionare con un tono nobile, quindi di turlupinare chi è desideroso di apprendere; il suo vertice questo metodo l'ha raggiunto, come è noto, dopo che anche Schelling l'aveva adottato, in Hegel, nel quale si era maturato come vera e propria ciarlataneria. Chi dunque anche solo nomina sul serio codesto Fichte accanto a Kant, dimostra di non avere la più pallida idea di che cosa sia Kant. Invece anche il materialismo ha la sua giustificazione. È tanto vero che l'individuo conoscente è un prodotto della materia, quanto che la materia è una mera rappresentazione dell'individuo conoscente; ma è anche altrettanto unilaterale. Giacché il materialismo è la filosofia del soggetto che nel suo calcolo dimentica se stesso. Perciò appunto, di contro all'affermazione che io sono una mera modificazione della materia, dev'essere fatta valere quest'altra, che la materia esiste sempre e solo nella mia rappresentazione: ed essa non ha meno ragione. Una conoscenza ancora oscura di questi rapporti sembra aver provocato la sentenza di Platone: ὕλη αληθινὸν ψεῦδος (*materia mendacium verax*).

Il *realismo* conduce necessariamente, come s'è detto, al *materialismo*. Giacché se l'intuizione empirica fornisce le cose in sé, quali esistono indipendentemente dalla

nostra conoscenza, allora anche l'esperienza fornisce l'*ordine* delle cose in sé, ossia il vero e solo ordine del mondo. Ma questa via conduce ad ammettere che c'è solo *una* cosa in sé, la materia, di cui ogni altra cosa è modificazione, poiché qui il corso della natura è l'assoluto e unico ordine del mondo. Per sfuggire a queste conseguenze, finché il *materialismo* ebbe vigore incontrastato, gli fu collocato accanto lo *spiritualismo*, cioè l'asserzione di una seconda sostanza, fuori e accanto alla materia, di una *sostanza immateriale*. Questo dualismo e *spiritualismo*, abbandonato altrettanto dall'esperienza che dalle prove e dalla comprensibilità, fu negato da Spinoza e dimostrato falso da Kant, che poteva farlo, perché nello stesso tempo immetteva l'*idealismo*, nel possesso dei suoi diritti. Giacché col *realismo* cade da sé anche il *materialismo*, come contrappeso al quale si era escogitato lo *spiritualismo*, in quanto allora la materia, insieme col corso naturale, diviene mero *fenomeno*, che è condizionato dall'intelletto, avendo la sua esistenza solo nella *rappresentazione* di esso. Pertanto contro il *materialismo* il rimedio apparente e falso è lo *spiritualismo*, mentre quello effettivo e vero è l'*idealismo*, che, ponendo il mondo oggettivo in dipendenza *da noi*, fornisce il necessario contrappeso alla dipendenza in cui il corso naturale *ci pone rispetto ad esso*. Il mondo, da cui io mi diparto con la morte, era d'altra parte solo una mia rappresentazione. Il centro di gravità dell'esistenza ricade nel *soggetto*. Qui non viene dimostrata, come nello spiritualismo, l'indipendenza dell'individuo conoscente dalla materia, bensì la dipendenza di ogni materia da esso. Certo ciò non è tanto agevolmente comprensibile e comodo da adoperare, come lo spiritualismo con le sue due sostanze; ma χαλεπὰ τὰ καλά.[1]

[1] «Il bello è difficile», Platone, *Repubblica*, VI, 497 d.e. [*N.d.C.*]

Veramente cioè, di contro al punto di partenza *soggettivo*: «il mondo è la mia rappresentazione», sta provvisoriamente con pari diritto quello *oggettivo*: «il mondo è materia», oppure: «la materia soltanto è assolutamente» (perché essa soltanto non è soggetta al divenire e al perire), oppure: «ogni cosa esistente è materia». Questo è il punto di partenza di Democrito, Leucippo ed Epicuro. Ma a considerare la cosa più attentamente, al muovere dal *soggetto* rimane un vero vantaggio: esso è avanti di un passo in modo pienamente giustificato. Cioè solo la coscienza è il dato *immediato*; ma questo, noi lo saltiamo quando passiamo subito alla materia e ne facciamo il punto di partenza. D'altra parte dovrebbe essere possibile costruire il mondo in base alla materia e alle proprietà di essa rettamente, completamente ed esaurientemente conosciute (per la qual cosa ci manca ancora molto). Giacché ogni cosa nata è divenuta reale in virtù di *cause*, che poterono agire e combinarsi solo grazie a *forze fondamentali della materia*; ma queste devono essere almeno *objective* completamente dimostrabili, anche se *subjective* non giungeremo mai a conoscerle. Però, non solo alla base di una tale interpretazione e costruzione del mondo ci sarebbe sempre il presupposto di un'esistenza in sé della materia (mentre essa è in verità condizionata dal soggetto), ma anche essa dovrebbe far valere e mantenere, *in* questa materia, tutte le sue *qualità originarie* come semplicemente inspiegabili, dunque come *qualitates occultae* (vedi §§ 26 e 27 del primo volume). Giacché la materia è solo la portatrice di queste forze, come la legge di causalità è solo l'ordinatrice delle loro manifestazioni. Pertanto una tale interpretazione del mondo sarebbe sempre e solo relativa e condizionata, propriamente l'opera di una *fisica*, che a ogni passo aspiri a diventare una *metafisica*. D'altra parte anche il punto di partenza soggettivo e

l'assioma: «il mondo è la mia rappresentazione» ha una sua inadeguatezza: in parte in quanto è unilaterale, dato che oltre a quello il mondo è molto altro ancora (cioè cosa in sé, volontà), anzi l'esser rappresentazione è per esso in certo senso accidentale; in parte però anche in quanto esprime solo il condizionamento dell'oggetto da parte del soggetto, senza dire insieme che anche il soggetto in quanto tale è condizionato dall'oggetto. Giacché altrettanto falsa della proposizione dell'intelletto rozzo: «il mondo, l'oggetto esisterebbe ancora anche se non ci fosse nessun soggetto», è questa: «il soggetto rimarrebbe soggetto conoscente anche se non avesse nessun oggetto, cioè nessuna rappresentazione». Una coscienza senza oggetto non è una coscienza. Un soggetto pensante ha per suo oggetto *concetti*, un soggetto dotato di intuizione sensibile ha oggetti con le qualità corrispondenti al suo organismo. Se ora priviamo il *soggetto* di tutte le determinazioni e forme più particolari del suo conoscere, anche nell'*oggetto* svaniscono tutte le qualità, e non resta altro che la *materia senza forma e qualità*, che nell'esperienza si può incontrare tanto poco quanto il soggetto senza le forme del suo conoscere, e che tuttavia rimane di contro al nudo soggetto in quanto tale come suo riflesso, che solo insieme con esso può scomparire. Benché il materialismo creda di postulare nient'altro che questa materia, magari atomi, inconsapevolmente esso vi aggiunge non solo il soggetto, ma anche lo spazio, il tempo e la causalità, che si fondano su speciali determinazioni del soggetto.

Il mondo come rappresentazione, il mondo oggettivo, ha dunque per così dire due poli: cioè il soggetto conoscente semplicemente, senza le forme del suo conoscere, e poi la nuda materia senza forma e qualità. Entrambi sono assolutamente inconoscibili: il soggetto, perché è quello che conosce; la materia, perché senza forma e

qualità non può essere intuita. Tuttavia entrambi sono le condizioni fondamentali di ogni intuizione empirica. Così, alla nuda materia, priva di forma e affatto morta (cioè senza volontà), che non è data in nessuna esperienza, ma che in ognuna viene presupposta, si contrappone come puro riscontro il soggetto conoscente, meramente in quanto tale, che è del pari presupposto di ogni esperienza. Questo soggetto non è nel tempo, essendo il tempo solo la forma più particolare di tutte le sue rappresentazioni; la materia che gli si contrapppone è, corrispondentemente, eterna, imperitura, e persiste in ogni tempo, ma non è in realtà neanche estesa, perché l'estensione dà forma, quindi non è spaziale. Ogni altra cosa è in continuo nascere e perire, mentre queste due costituiscono i due poli immobili del mondo come rappresentazione. Si può quindi considerare il persistere della materia come il riflesso dell'atemporalità del soggetto puro, inteso semplicemente come condizione di ogni oggetto. Entrambi appartengono al fenomeno, non alla cosa in sé, ma costituiscono la struttura fondamentale del fenomeno. Entrambi vengono ricavati solo per astrazione, non sono dati in modo immediato, puro e per sé.

L'errore fondamentale di tutti i sistemi è di misconoscere questa verità, che *l'intelletto e la materia sono correlati*, cioè che l'una cosa esiste solo per l'altra, che entrambe stanno e cadono l'una con l'altra, che l'una è solo il riflesso dell'altra, anzi che esse sono in realtà un'unica e identica cosa, considerata da due lati opposti; la quale unica cosa è – come qui anticipo – il fenomeno della volontà o della cosa in sé; che pertanto entrambe sono secondarie: e quindi l'origine del mondo non è da cercare in nessuna delle due. Invece, in conseguenza di quel misconoscimento, tutti i sistemi (eccettuato forse lo spinozismo) hanno cercato l'origine di tutte le cose in una di quelle due. Essi pongono cioè o un intelletto,

νοῦς, come assolutamente primo e δημιουργός, facendo quindi precedere in esso una *rappresentazione* delle cose e del mondo alla realtà dei medesimi, sicché distinguono il mondo reale dal mondo come rappresentazione, il che è falso. Perciò quello per cui i due sono distinti, la *materia*, si presenta poi come una cosa in sé. Ne nasce l'imbarazzo di procurare questa materia, la ὕλη, perché, aggiungendosi alla mera rappresentazione del mondo, conferisca a questo realtà. Qui ora o quell'intelletto originario la deve trovare pronta, e allora essa è, non meno di esso, un primo assoluto, e noi veniamo ad avere due primi assoluti, il δημιουργός e la ὕλη. O invece la crea dal nulla: un'ipotesi a cui il nostro intelletto si oppone, perché esso è capace di comprendere solo le modificazioni della materia, non il nascere e perire di essa; il che in definitiva si fonda proprio sul fatto che la materia è il suo correlato essenziale. I sistemi a questi opposti, che fanno dell'altro dei due correlati, cioè la materia, il primo assoluto, pongono una materia che esisterebbe senza che se ne avesse rappresentazione, il che, come risulta a sufficienza da tutte le cose sopra dette, è un'aperta contraddizione; perché nell'esistenza della materia noi pensiamo sempre e solo il suo essere rappresentata. Ma poi sorge per essi l'imbarazzo di aggiungere a questa materia, che è da sola il loro primo assoluto, l'intelletto, che deve infine venirne a sapere. Questo punto debole del materialismo, io l'ho mostrato nel § 7 del primo volume. Per me invece materia e intelletto sono correlati inseparabili, esistono solo l'uno per l'altro, quindi solo relativamente, perché la materia è la rappresentazione dell'intelletto; l'intelletto è ciò, nella cui rappresentazione soltanto la materia esiste. Tutt'e due insieme compongono il *mondo come rappresentazione*, che è appunto il *fenomeno* di Kant, quindi di natura secondaria. Primario è ciò che appare, la *cosa in se stessa*, come la quale noi

conosciamo successivamente la *volontà*. Questa in sé né si rappresenta qualcosa, né viene rappresentata, ma è totalmente diversa dal suo modo di apparire.

Per chiudere efficacemente questa considerazione tanto importante quanto difficile, farò ora comparire quelle due astrazioni personificate e in dialogo, secondo il procedimento del *Prabodha-candro-daya*; si può anche confrontare con ciò un dialogo simile della materia con la forma nei *Duodecim principia philosophiae*, cc. 1 e 2, di Raimondo Lullius.

Il soggetto

Io sono, e fuori di me non è nulla. Perché il mondo è la mia rappresentazione.

La materia

Presuntuosa chimera! Io, io sono: e fuori di me non è nulla. Giacché il mondo è la mia forma transeunte. Tu sei un mero risultato di una parte di questa forma e in tutto e per tutto accidentale.

Il soggetto

Che stolta spocchia! Né tu né la tua forma ci sareste senza di me: voi siete condizionate da *me*. Chi abolisce me e crede poi di poter ancora pensare voi, è prigioniero di un grossolano errore: perché la vostra esistenza fuori della mia rappresentazione è un'aperta contraddizione, un *sideroxylon*. *Voi siete* significa appunto solo: voi fate parte della mia rappresentazione. La mia rappresentazione è il luogo della vostra esistenza: di cui io sono quindi la prima condizione.

La materia

Per fortuna la tua presuntuosa affermazione verrà subito confutata in un modo reale e non solo a parole. An-

cora qualche momento, e tu... di fatto non sarai più, sarai sprofondato nel nulla con tutte le tue smargiassate, ti sarai dileguato come un'ombra, subendo la sorte di ognuna delle mie forme transeunti. Ma io, io rimango, intatta e non sminuita, di millennio in millennio, per tutto il tempo infinito, e assisto imperturbata al gioco alterno delle mie forme.

Il soggetto

Questo tempo infinito, che tu ti vanti di percorrere, esiste, come lo spazio infinito che riempi, solo nella mia rappresentazione, anzi è una mera forma della mia rappresentazione, che io porto pronta in me, e in cui tu ti presenti, che ti accoglie, e per cui soltanto tu esisti. Ma l'annientamento di cui mi minacci non *mi* colpisce, altrimenti saresti annientata *anche* tu; esso colpisce invece solo l'individuo, che è per breve tempo il mio portatore e che io mi rappresento come ogni altra cosa.

La materia

Anche se io ti concedo ciò e accondiscendo a considerare la tua esistenza, che è tuttavia inseparabilmente congiunta a quella di questi esseri perituri, come sussistente per sé, essa rimane pur sempre dipendente dalla mia. Perché tu sei soggetto solo in quanto hai un oggetto, e quest'oggetto sono io. Io ne sono il nucleo e il contenuto, ciò che vi è di persistente, che lo tiene unito e senza di cui esso sarebbe così sconnesso e fluttuerebbe così irrealmente, come i sogni e le fantasie dei tuoi individui, che hanno preso a prestito da me finanche il loro contenuto illusorio.

Il soggetto

Fai bene a non contestarmi la mia esistenza per il fatto che essa è congiunta agli individui, perché altrettanto

inseparabilmente di come io sono incatenato a questi, tu sei incatenata a tua sorella, la forma, né sei mai apparsa senza di essa. Te, come me, nuda e isolata, non ti ha vista ancora nessun occhio, giacché noi due siamo solo astrazioni. È in fondo un solo essere quello che contempla se stesso e viene da se stesso contemplato, ma il cui essere in sé non può consistere né nel contemplare né nell'esser contemplato, dato che queste cose son ripartite tra noi due.

Tutt'e due

Così siamo dunque congiunti inseparabilmente, come parti necessarie di un tutto che ci abbraccia entrambi e sussiste per nostro mezzo. Solo un equivoco può contrapporci ostilmente e sviarci al punto che l'uno combatta l'esistenza dell'altro, con cui sta e cade la propria.

* * *

Questo tutto che comprende le due cose è il mondo come rappresentazione, ovvero il fenomeno. Tolto questo, resta solo ciò che è puramente metafisico, la cosa in sé, che nel secondo libro conosceremo come la volontà.

Capitolo 2

SULLA DOTTRINA DELLA CONOSCENZA INTUITIVA O DELL'INTELLETTO

Nonostante ogni idealità *trascendentale*, il mondo oggettivo serba realtà *empirica*: certo l'oggetto non è cosa in sé, ma come oggetto empirico è reale. Certo lo spazio è solo nella mia testa, ma empiricamente la mia testa è nello spazio. Certo la legge di causalità non potrà mai servire a eliminare l'idealismo, gettando cioè un ponte tra le cose in sé e la nostra conoscenza di esse e assicurando quindi realtà assoluta al mondo che si presenta in conseguenza della sua applicazione; solo che ciò non elimina affatto il rapporto causale degli oggetti tra loro, quindi neanche quello che incontestabilmente ha luogo tra il corpo di ogni individuo conoscente e gli altri oggetti materiali. Ma la legge di causalità collega solo i fenomeni, non conduce invece al di là di essi. Con essa noi siamo e rimaniamo nel mondo degli oggetti, cioè dei fenomeni, dunque propriamente delle rappresentazioni. Tuttavia l'insieme di un tale mondo empirico rimane innanzi tutto condizionato dalla conoscenza di un soggetto in genere, come necessario presupposto di esso, e poi dalle forme speciali della nostra intuizione e apprensione, rimane quindi necessariamente nell'ambito del mero *fenomeno* e non ha nessuna pretesa di valere per il mondo delle cose in se stesse. Anche il soggetto stesso (in quanto è meramente un essere conoscente) appartiene al semplice fenomeno, di cui costituisce l'altra metà complementare.

Senza applicare la legge di causalità non si potrebbe intanto mai giungere a intuire un mondo *oggettivo*, giacché quest'intuizione è, come ho più volte spiegato, essenzialmente *intellettuale* e non meramente *sensibile*. I sensi danno solo *sensazione*, che è ancor lungi dall'essere *intuizione*. Locke separò la parte che la sensazione ha nell'intuizione sotto il nome di *qualità secondarie*, che egli a ragione negò alle cose in se stesse. Ma Kant, portando oltre il metodo di Locke, separò inoltre e negò alle cose in sé ciò che appartiene all'*elaborazione* di quella materia (la sensazione) da parte del *cervello*, e risultò così che vi era compreso tutto quello che Locke aveva lasciato alle cose in sé come qualità *primarie*, cioè estensione, forma, solidità ecc., per cui in Kant la cosa in sé diventa un'assoluta incognita = x. In Locke dunque la cosa in sé è bensì priva di colore, priva di suono, priva di odore, priva di gusto, né calda né fredda, né molle né dura, né liscia né ruvida; però rimane estesa, dotata di forma, impenetrabile, in quiete o in moto, e ha misura e numero. Invece in Kant essa ha deposto tutte insieme anche queste ultime qualità, perché esse sono possibili solo mediante tempo, spazio e causalità, e questi a loro volta scaturiscono dal nostro intelletto (cervello) altrettanto che i colori, suoni, odori ecc. dai nervi degli organi di senso. La cosa in sé è divenuta in Kant aspaziale, inestesa, incorporea. Ciò che dunque i meri *sensi* forniscono per l'intuizione, in cui consiste il mondo oggettivo, sta a ciò che ad essa fornisce la *funzione cerebrale* (spazio, tempo, causalità) come la massa dei nervi sensoriali sta alla massa del cervello, detrazion fatta di quella parte di essa che viene inoltre adoperata per il *pensiero* vero e proprio, cioè per le rappresentazioni astratte, e che quindi manca agli animali. Giacché, se i nervi degli organi di senso conferiscono agli oggetti apparenti colore, suono, gusto, odore, temperatura ecc., il cervello confe-

risce loro estensione, forma, impenetrabilità, mobilità ecc., insomma tutto quello che è rappresentabile solo mediante tempo, spazio e causalità. Quanto piccola sia nell'intuizione la parte dei sensi rispetto a quella dell'intelletto, è testimoniato cioè anche dal paragone tra l'apparato nervoso destinato a ricevere le impressioni e quello destinato a elaborarle; poiché la massa dei nervi sensibili di tutti quanti gli organi di senso è piccolissima in confronto a quella del cervello, finanche negli animali, il cui cervello, non pensando essi in senso proprio, cioè astrattamente, serve solo a produrre l'intuizione e tuttavia, dove questa è completa, cioè nei mammiferi, ha una massa *notevole*, anche se se ne toglie il cervelletto, che ha la funzione di coordinare i movimenti.

Dell'insufficienza dei *sensi* a produrre l'intuizione oggettiva delle cose, come pure dell'origine non empirica dell'intuizione dello spazio e del tempo, si acquista, come conferma delle verità kantiane, una convinzione veramente profonda per via *negativa* grazie all'eccellente libro di Thomas Reid: *Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6th edition 1810*. Questi confuta la dottrina di Locke secondo cui l'intuizione sarebbe un prodotto dei *sensi*, provando a fondo e acutamente che tutte le sensazioni non hanno la minima somiglianza col mondo conosciuto intuitivamente, ma che in particolare le cinque qualità primarie di Locke (estensione, forma, solidità, movimento, numero) non possono assolutamente esserci fornite da alcuna sensazione. Abbandona quindi come affatto insolubile la questione circa la genesi e l'origine dell'intuizione. Così egli, sebbene completamente ignaro di Kant, fornisce, per così dire secondo la *regula falsi*, una prova radicale dell'intellettualità dell'intuizione (propriamente esposta da me per primo, in conseguenza della dottrina kantiana) e dell'origine aprioristica, scoperta da Kant, degli elementi costitutivi

di essa, cioè spazio, tempo e causalità, da cui soltanto provengono quelle qualità primarie di Locke e per mezzo di cui però si possono facilmente ricavare. Il libro di Thomas Reid è molto istruttivo e meritevole d'essere letto, dieci volte più di tutto quel che di filosofico s'è scritto da Kant in poi messo insieme. Un'altra prova indiretta della stessa dottrina forniscono, sebbene per la via dell'errore, i filosofi sensisti francesi, che, da quando Condillac si mise sulle orme di Locke, si affaticarono per dimostrare realmente che tutto il nostro immaginare e pensare si riduce a mere *sensazioni* (*penser c'est sentir*), che essi, secondo l'esempio di Locke, chiamano *idées simples*, e dal cui solo incontrarsi e confrontarsi si edificherebbe nella nostra mente tutto il mondo oggettivo. Questi signori hanno in realtà *des idées bien simples*: è divertente vedere come essi, a cui mancava tanto la profondità del filosofo tedesco, quanto l'onestà di quello inglese, rivoltino in qua e in là quella povera materia della sensazione e cerchino di darle importanza, per comporne il così significativo fenomeno del mondo della rappresentazione e del pensiero. Ma l'uomo a cui i loro sforzi mettono capo dovrebbe essere, per parlare anatomicamente, un *anencephalus*, una *tête de crapaud*, con soli strumenti di senso, senza cervello. Per addurre a mo' d'esempio solo un paio dei migliori tra gli innumerevoli tentativi di questa specie, nomino Condorcet al principio del suo libro: *Des progrès de l'esprit humain*, e Tourtual sulla vista, nel secondo volume degli *Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius* (1828).

Il senso dell'insufficienza di un'interpretazione meramente sensistica dell'intuizione si manifesta del pari nell'affermazione fatta poco prima dell'apparire della filosofia kantiana, che noi non avremmo, delle cose, solo *rappresentazioni* suscitate da sensazioni, ma percepiremmo direttamente *le cose stesse*, benché esse siano

fuori di noi: il che sarebbe certo incomprensibile. E ciò non era magari inteso idealisticamente, ma detto dal punto di vista realistico ordinario. Bene e concisamente esprime quest'affermazione il celebre Eulero, nelle sue *Lettere a una principessa tedesca*, vol. 2, p. 68. «Io credo quindi che le sensazioni contengano qualcosa di più di quel che s'immaginano i filosofi. Esse non sono soltanto vuote percezioni di certe impressioni ricevute nel cervello: non danno all'anima solo *idee* delle cose, ma *le rappresentano anche realmente oggetti* che esistono fuori di essa, quantunque non si possa comprendere come ciò propriamente accada.» Questa opinione si spiega in base a quanto segue. Sebbene, come ho sufficientemente dimostrato, l'applicazione della legge di causalità, di cui siamo consci *a priori*, medii l'intuizione, nondimeno, nel vedere, l'atto intellettivo, per mezzo del quale passiamo dall'effetto alla causa, non entra affatto nella chiara coscienza; quindi la sensazione non si distacca dalla rappresentazione che solo l'intelletto forma da essa come materia grezza. Ancor meno può entrare nella coscienza una distinzione, che in genere non ha luogo, tra oggetto e rappresentazione; bensì noi percepiamo affatto immediatamente *le cose stesse*, le percepiamo come situate *fuori di noi*, benché sia certo che il dato immediato può essere solo la *sensazione*, e questa sia limitata alla nostra zona sottocutanea. Questo è spiegabile con ciò, che il *fuori di noi* è una determinazione esclusivamente *spaziale*, ma lo spazio stesso è una forma della nostra facoltà intuitiva, vale a dire una funzione del nostro cervello; quindi il fuori di noi, in cui noi a causa della sensazione visiva trasferiamo gli oggetti, si trova esso stesso dentro la nostra mente, dacché qui è tutto il teatro del suo agire. All'incirca come a teatro, vediamo monti, bosco e mare, ma tutto rimane sempre nel teatro. Diviene perciò comprensibile che noi intuiamo le cose

con la determinazione *di fuori* e tuttavia affatto *immediatamente*, e non già una rappresentazione delle cose diversa da esse, che sarebbero di fuori, internamente. Giacché *nello spazio* e quindi anche *fuori di noi* le cose sono soltanto in quanto noi ce le *rappresentiamo*; perciò queste *cose*, esse stesse, e non magari la loro mera immagine, noi intuiamo in tal modo direttamente, sono appunto esse stesse anche solo *nostre rappresentazioni*, e in quanto tali esistenti solo nella nostra mente. Dunque noi non tanto, come dice Eulero, intuiamo direttamente le cose stesse situate al di fuori, quanto piuttosto: le cose intuite da noi come situate al di fuori sono soltanto le nostre rappresentazioni e perciò qualcosa da noi percepito direttamente. Tutta la giusta osservazione data sopra con le parole di Eulero fornisce pertanto una nuova conferma dell'estetica trascendentale di Kant e della mia teoria dell'intuizione fondata su quella, come anche dell'idealismo in genere. La summenzionata immediatezza e inconsapevolezza con cui noi, nell'intuizione, *passiamo dalla sensazione alla sua causa*, si può illustrare con un analogo procedimento che ha luogo per le rappresentazioni astratte, ossia per il pensiero. Nel leggere e nell'ascoltare cioè noi percepiamo solo parole, ma passiamo tanto immediatamente da queste ai concetti da loro designati, che è come se percepissimo *immediatamente i concetti*, giacché non ci accorgiamo affatto di passare a questi. Perciò a volte non sappiamo in quale lingua abbiamo letto ieri qualcosa che ci viene in mente. Si può osservare che nondimeno un tale passaggio ha luogo ogni volta, quando per una volta non si verifica, ossia quando noi, per distrazione, leggiamo senza fare attenzione e poi ci accorgiamo che abbiamo capito bensì tutte le parole, ma non il concetto. Solo quando passiamo da concetti astratti a immagini della fantasia, ci accorgiamo della trasposizione.

Del resto, nella percezione empirica, l'inconsapevolezza con la quale avviene il passaggio dalla sensazione alla causa della medesima, ha luogo in realtà solo nell'intuizione in senso stretto, ossia nella *vista*; invece in tutte le altre percezioni dei sensi esso avviene con più o meno chiara coscienza, per cui, nell'apprensione tramite i quattro sensi meno raffinati, la sua realtà si può constatare di fatto immediatamente. Al buio continuiamo a tastare una cosa da tutte le parti, finché dai diversi effetti di essa sulle mani non ne ricostruiamo la causa come forma determinata. Inoltre, quando qualcosa è liscio al tatto, cerchiamo a volte di capire se per caso non abbiamo grasso o olio sulle mani; così anche, quando ci dà una sensazione di freddo, se non abbiamo le mani molto calde. Nell'udire un suono, dubitiamo talvolta se sia stato una mera affezione interna dell'udito o sia effettivamente provenuto dall'esterno, quindi se sia risuonato vicino e debolmente o lontano e fortemente, poi da quale direzione sia venuto, e infine se sia stata la voce di un uomo, di un animale o di uno strumento: di fronte cioè a un dato effetto, ci diamo a cercarne la causa. Per l'odorato e il gusto l'incertezza circa la specie della causa oggettiva dall'effetto sentito è cosa di ogni giorno, tanto nettamente essi qui si separano. Il fatto che *per la vista* il passaggio dall'effetto alla causa avvenga affatto inconsapevolmente, sicché ne nasce l'illusione che questa specie di percezione sia assolutamente immediata, sussistente nella sola percezione del senso senza l'intervento dell'intelletto, ha la sua ragione in parte nell'alta perfezione dell'organo, in parte nella propagazione esclusivamente rettilinea della luce. In virtù di quest'ultima la stessa impressione ci riporta già al luogo della causa, e poiché l'occhio ha la capacità di percepire nel modo più fine e con un solo sguardo tutte le sfumature di luce, ombra, colore e contorno, come pure i dati in base ai

quali l'intelletto valuta la distanza: per le impressioni su questo senso l'intervento dell'intelletto si produce con una rapidità e sicurezza che le lascia tanto poco affiorare alla coscienza quanto il sillabare nel leggere; per il che dunque nasce l'illusione che già la sensazione stessa dia immediatamente gli oggetti. Tuttavia, proprio nel caso della vista, l'intervento *dell'intelletto*, consistente nel conoscere la causa dall'effetto, è massimamente importante: in forza di esso ciò che è stato percepito doppiamente, con due occhi, viene intuito in modo semplice; in forza di esso l'impressione che, sulla retina, in conseguenza dell'incrociarsi dei raggi nella pupilla, arriva capovolta, con quello di sopra sotto, nella ricerca della causa in senso inverso, nella stessa direzione, viene nuovamente raddrizzata, o, come si dice, noi vediamo le cose diritte, sebbene la loro immagine stia nell'occhio capovolta; in forza della suddetta operazione dell'intelletto, infine, vengono da noi stimate in intuizione immediata, in base a cinque dati diversi che Th. Reid descrive in modo molto chiaro e bello grandezza e distanza. Tutto ciò, come pure le dimostrazioni che provano inconfutabilmente l'*intellettualità dell'intuizione*, io ho discusso già nel 1816 nella mia memoria *Sulla vista e i colori* (in seconda edizione nel 1854), ma poi con notevoli aggiunte nella sua elaborazione latina riveduta, posteriore di quindici anni, che, sotto il titolo: *Theoria colorum physiologica eademque primaria*, si trova nel terzo volume degli *Scriptores ophthalmologici minores* editi nel 1830 da Justus Radius, e però nel modo più completo e approfondito nella seconda edizione del mio trattato *Sul principio di ragione*, § 21. Ad essa dunque rimando per quel che riguarda questo importantissimo argomento, per non ingrossare oltre le presenti delucidazioni.

Invece può trovar posto qui un'osservazione pertinente al campo dell'estetica. In virtù della dimostrata

intellettualità dell'intuizione, anche la vista di oggetti belli, per esempio di una bella veduta, è un *fenomeno cerebrale*. La purezza e perfezione di questo non dipende quindi solo dall'*oggetto*, ma anche dalla conformazione del cervello, cioè dalla sua forma e grandezza, dalla finezza del suo tessuto e dall'energia con cui la sua attività viene stimolata dalla pulsazione dei vasi cerebrali. Quindi l'immagine della stessa veduta riesce certo, in menti diverse e anche a parità di acutezza della vista, altrettanto diversa che, per esempio, la prima e l'ultima impressione di un'incisione in rame molto usata. Su ciò è fondata la grande diversità della capacità di godere la bellezza della natura e quindi anche di riprodurla, vale a dire di riprodurre lo stesso fenomeno cerebrale mediante una causa di tutt'altra specie, cioè mediante macchie di colore su una tela.

Del resto l'apparente immediatezza dell'intuizione, riposante sulla sua totale intellettualità, in virtù della quale noi, come dice Eulero, apprendiamo le cose stesse e come situate fuori di noi, è analoga al modo in cui sentiamo le parti del nostro corpo, specialmente quando dolgono, il che per lo più avviene non appena le sentiamo. Come cioè noi crediamo di percepire le cose immediatamente là dove esse sono, mentre ciò avviene in realtà nel cervello, così crediamo anche di sentire il dolore di un membro nel membro stesso, mentre esso viene del pari sentito nel cervello, dove il nervo della parte affetta lo adduce. Quindi vengono sentite solo le affezioni di quelle parti i cui nervi vanno al cervello, e non invece le affezioni di quelle, i cui nervi appartengono al sistema gangliare, a meno che un'affezione oltremodo forte di esse non penetri per vie traverse fin nel cervello, dove però per lo più si fa conoscere solo come oscuro malessere e sempre senza esatta determinazione del suo sito. Perciò anche non vengono sentite le lesioni di un

arto, il cui tronco nervoso sia stato reciso o legato. Perciò infine chi ha perduto un arto sente a volte ancora dolore in esso, perché i nervi afferenti al cervello esistono ancora. Dunque nei due fenomeni qui confrontati ciò che si svolge nel cervello viene appreso come se si svolgesse fuori di esso: nell'intuizione per la mediazione dell'intelletto, che protende le sue antenne sensibili nel mondo esterno; nella sensazione delle membra per la mediazione dei nervi.

Capitolo 3

SUI SENSI

Scopo dei miei scritti non è di ripetere quanto è stato detto da altri: qui do quindi solo singole considerazioni mie proprie sui sensi.

I sensi sono soltanto i prolungamenti del cervello, attraverso i quali esso riceve da fuori la materia (sotto forma di sensazione), che rielabora tramutandola in rappresentazione intuitiva. Quelle sensazioni che dovevano servire principalmente all'apprensione *oggettiva* del mondo esterno, in se stesse non dovevano essere né piacevoli né spiacevoli: ciò significa in realtà che dovevano lasciare stare del tutto la volontà. Altrimenti cioè la sensazione *stessa* avrebbe avvinto la nostra attenzione e noi ci saremmo fermati all'*effetto*, invece di passare subito alla *causa*, secondo quello che qui era lo scopo: così cioè comporta la decisa preminenza che, per la nostra considerazione, *la volontà* ha sempre sulla mera rappresentazione, alla quale ultima noi ci volgiamo solo quando quella tace. Corrispondentemente colori e suoni, in se stessi e finché la loro impressione non supera la misura normale, non sono sensazioni né dolorose né piacevoli, ma si presentano con quella indifferenza che è propria della materia di intuizioni puramente oggettive. Questo cioè avviene per quanto è possibile che avvenga in un corpo, che in se stesso è in tutto e per tutto volontà, ed è appunto sotto questo aspetto degno di ammirazione. Fi-

siologicamente ciò dipende dal fatto che negli organi dei sensi più nobili, cioè della vista e dell'udito, quei nervi che hanno da accogliere la specifica impressione esterna non sono capaci di nessuna sensazione di dolore, né conoscono altra sensazione che quella ad essi specificamente propria, che serve alla mera percezione. Quindi la retina, come anche il nervo ottico, sono insensibili a ogni lesione, e altrettanto lo è il nervo acustico: in entrambi gli organi il dolore viene sentito solo nelle altre loro parti, site in prossimità del nervo sensorio loro proprio, mai in questo stesso: per l'occhio principalmente nella *conjunctiva*; per l'orecchio nel *meatus auditorius*. Perfino col cervello avviene la stessa cosa, dato che esso, quando viene inciso direttamente, cioè da sopra, non ne ha alcuna sensazione. Dunque solo in virtù di questa indifferenza ad esse propria in riferimento alla volontà, le sensazioni dell'occhio divengono atte a fornire all'intelletto i dati così molteplici e così finemente sfumati, coi quali esso, applicando la legge di causalità e in base alle pure intuizioni di spazio e tempo, edifica nella nostra mente il meraviglioso mondo oggettivo. Appunto questo fatto che le sensazioni di colore non agiscono sulla *volontà* le rende idonee, quando la loro energia è accresciuta dalla trasparenza, come nel tramonto, nei vetri istoriati e simili, a trasportarci molto facilmente nello stato di contemplazione puramente oggettiva, priva di volontà, che, come ho dimostrato nel terzo libro, costituisce un elemento primario dell'impressione estetica. Proprio questa indifferenza in relazione alla *volontà* rende i suoni adatti a fornire la materia per designare la molteplicità senza fine dei concetti della ragione.

In quanto il *senso esterno*, cioè la ricettività per le impressioni esterne come dati puri per l'intelletto, si suddivise in *cinque sensi*, questi si conformarono ai quattro elementi, cioè ai quattro stati aggregazionali oltre che a

quello dell'imponderabilità. Così il senso per il solido (terra) è il tatto, quello per il liquido (acqua) è il gusto, quello per l'aeriforme, cioè il volatilizzato (polvere, vapore, profumo) è l'odorato, quello per il permanentemente elastico (aria) è l'udito, quello per l'imponderabile (fuoco, luce) è la vista. Il secondo imponderabile, il calore, non è in realtà un oggetto dei sensi, bensì del senso in genere, perciò agisce anche sempre direttamente sulla *volontà*, come piacevole o spiacevole. Da questa classificazione risulta anche la relativa dignità dei sensi. La vista viene al primo posto, in quanto la sua sfera è quella che giunge più lontano e la sua ricettività è la più sottile; il che si fonda su ciò, che quello che la eccita è un imponderabile, cioè qualcosa di appena ancora corporeo, qualcosa di quasi spirituale. Al secondo posto viene l'udito, che corrisponde all'aria. Intanto il tatto la fa da dotto preciso e poliedrico. Giacché, mentre gli altri sensi ci danno ciascuno solo un aspetto del tutto unilaterale dell'oggetto, come il suo suono, o la sua relazione con la luce; il tatto, strettamente intrecciato alla sensibilità generale e alla forza muscolare, fornisce all'intelletto i dati contemporaneamente per la forma, la grandezza, la durezza, la levigatezza, il tessuto, la compattezza, la temperatura e la gravità dei corpi, e tutto ciò con la minima possibilità di illusione e di inganno, a cui tutti gli altri sensi sono di gran lunga più soggetti. I due sensi inferiori, odorato e gusto, non sono già più liberi da un diretto eccitamento della *volontà*, vale a dire essi vengono sempre modificati piacevolmente o spiacevolmente, e sono quindi più soggettivi che oggettivi.

Le percezioni dell'*udito* sono esclusivamente nel *tempo*: perciò tutta l'essenza della musica consiste nella misura del tempo, su cui si fonda sia la qualità o altezza dei suoni, mediante le vibrazioni, sia la quantità o durata dei medesimi, mediante il ritmo. Invece le percezioni

della *vista* sono innanzi tutto e precipuamente nello *spazio*; ma secondariamente, per mezzo della loro durata, anche nel tempo.

La vista è il senso dell'*intelletto* che intuisce, l'udito il senso della *ragione* che pensa e intende. Le parole sono rappresentate solo imperfettamente da segni visibili; quindi dubito che un sordomuto, che sappia leggere ma che non abbia idea del suono delle parole, operi nel suo pensiero coi segni meramente visibili dei concetti altrettanto agilmente che noi con le parole effettive, ossia udibili. Se non sa leggere, egli è, com'è noto, quasi uguale all'animale irragionevole, mentre il cieco nato è, fin dal principio, un essere del tutto ragionevole.

La vista è un senso *attivo*, l'udito un senso *passivo*. Perciò i suoni influiscono sul nostro spirito in senso disturbante e ostile, e tanto più quanto più esso è attivo e sviluppato: essi dilacerano tutti i pensieri e scompigliano momentaneamente la facoltà di pensare. Invece non si dà nessun disturbo analogo a causa dell'occhio, nessun influsso immediato di ciò che è visto, *in quanto tale*, sull'attività pensante (giacché qui naturalmente non si parla dell'influsso degli oggetti visti sulla volontà): la più svariata molteplicità di cose, davanti ai nostri occhi, consente di pensare senza alcun impedimento e con tutta tranquillità. Conseguentemente lo spirito pensoso vive in eterna pace con l'occhio e in eterna guerra con l'orecchio. Questo contrasto fra i due sensi è confermato anche dal fatto che i sordomuti, quando sono curati col galvanismo, al primo suono che sentono impallidiscono mortalmente dal terrore (*Annali di fisica*, vol. 10, p. 382, di Gilbert), mentre i ciechi operati scorgono la prima luce con rapimento, e solo malvolentieri si lasciano rimettere la benda sugli occhi. Ma tutte queste cose si spiegano con ciò, che l'udire ha luogo per una vibrazione meccanica del nervo acustico, che si propaga subito fino al

cervello, mentre la vista è un'effettiva *azione* della retina, la quale viene solamente eccitata e provocata dalla luce e dalle sue modificazioni, come ho già esaurientemente mostrato nella mia teoria fisiologica dei colori. Tutta questa contrapposizione sta invece in conflitto con la teoria coloristica, somministrata ora dappertutto così spudoratamente, del colpo di tamburo nell'etere, che vuole abbassare la sensazione luminosa dell'occhio a una vibrazione meccanica, com'è realmente in primo luogo quella dell'udito, mentre non ci può esser niente di più eterogeneo del placido, dolce effetto della luce e del tamburo d'allarme dell'udito. Se a ciò ricolleghiamo ancora la particolare circostanza che noi, benché sentiamo con due orecchie, la cui sensibilità è spesso diversissima, non percepiamo mai doppiamente un suono al modo che spesso con due occhi vediamo doppio, veniamo indotti a supporre che la sensazione dell'udire non nasca nel labirinto o nella chiocciola, ma solo là dove, in basso nel cervello, i due nervi acustici s'incontrano, per cui l'impressione diviene semplice; ma ciò avviene là dove il *pons Varolii* abbraccia la *medulla oblongata*, ossia nella zona assolutamente letale, dalla cui lesione ogni animale viene istantaneamente ucciso, e da dove il nervo acustico deve fare solo un breve percorso per giungere al labirinto, sede della vibrazione acustica. Appunto questa sua origine nel suddetto luogo pericoloso, da cui si diparte anche ogni movimento degli arti, è la causa che fa trasalire a un'improvvisa detonazione, come non avviene affatto per un'improvvisa illuminazione, ad esempio per un fulmine. Il nervo ottico invece esce dai suoi *thalami* molto più avanti (sebbene forse la sua prima origine sia dietro a questi), nel suo percorso è ovunque coperto dai lobi cerebrali anteriori, quantunque sempre da essi separato, finché, uscito del tutto dal cervello, si allarga nella retina, sulla quale soltanto poi, in

occasione dello stimolo luminoso, nasce la sensazione, avendo ivi effettivamente la sua sede, come dimostra il mio trattato sulla vista e i colori. In base a detta origine del nervo acustico si spiega poi anche il grande disturbo che i suoni arrecano alla facoltà pensante, per cui le teste pensanti e in genere le persone di grande intelligenza, senza eccezione, non possono assolutamente sopportare i rumori. Questi disturbano, infatti, la corrente continua dei loro pensieri, interrompono e paralizzano il loro pensare, appunto perché lo scuotimento del nervo acustico si propaga tanto in profondità nel cervello, che tutta la sua massa risente del rimbombo delle vibrazioni provocate dal nervo acustico; e perché è molto più facile far vibrare il cervello di tali persone che quello delle cervici ordinarie. È proprio per questa grande mobilità e conduttività del loro cervello che in loro ogni pensiero richiama così facilmente tutti quelli ad esso analoghi o affini, per cui appunto le somiglianze, le analogie e le relazioni delle cose in genere vengono loro in mente tanto presto e agevolmente, che la stessa occasione, che milioni di menti ordinarie avevano avuto prima di loro, li porta a quel pensiero, a quella scoperta, che gli altri, perché sanno ben ripensare, ma non pensare, si meravigliano poi di non aver fatto. Così il sole splendé su tutte le colonne, ma solo la colonna di Memnone risuonò. Conformemente Kant, Goethe, Jean Paul erano estremamente sensibili a ogni rumore, come testimoniano le loro biografie.* Goethe comprò, nei suoi ultimi anni, una casa andata in rovina, accanto alla sua, semplicemente per non aver da sentire il chiasso delle riparazioni da apportarvi. Invano cioè aveva, già nella sua gioventù, seguito

* Lichtenberg dice nelle sue *Notizie e osservazioni di e su se stesso* (*Miscellanea*, Gottinga 1800, vol. 1, p. 43): «Io sono straordinariamente sensibile a ogni fracasso, ma questo perde del tutto la sua impressione sgradevole non appena sia collegato con uno scopo ragionevole».

il tamburo per indurirsi contro i rumori. Non è questione di abitudine. Per contro è ammirevole l'indifferenza veramente stoica delle menti comuni al rumore: nessun chiasso le disturba nel loro pensare o nel leggere, scrivere ecc., mentre la mente fine ne viene resa assolutamente incapace. Ma appunto ciò che rende quelle tanto insensibili al chiasso di ogni specie, rende le medesime anche insensibili al bello nelle arti figurative, e alla profondità del pensiero o alla finezza dell'espressione nelle arti della parola, insomma a tutto ciò che non riguarda il loro interesse personale. All'effetto paralizzante che invece il rumore esplica sulle persone d'ingegno, trova applicazione la seguente osservazione di Lichtenberg: «È sempre un buon segno per gli artisti che delle piccolezze possano impedir loro di esercitare convenientemente la loro arte. F.... ficcava le dita nel licopodio quando voleva suonare il piano. - - - Queste cose non impacciano la testa mediocre: - - - essa adopera per così dire uno staccio grossolano» (*Miscellanea*, vol. 1, p. 398). Io nutro in realtà da lungo tempo l'opinione che la quantità di chiasso che ciascuno può sopportare senza disturbo, sta in rapporto inversamente proporzionale alle sue capacità mentali, e può quindi essere considerata approssimativamente come la loro misura. Se quindi sento abbaiare per ore i cani nel cortile di una casa senza che li si faccia tacere, so già cosa devo pensare delle capacità mentali degli inquilini. Chi abitualmente sbatte le porte delle stanze invece di chiuderle con la mano, o ciò permette in casa sua, non è soltanto un maleducato, ma anche un essere rozzo e ottuso. Che in inglese *sensibile* significhi anche «intelligente», è fondato dunque su un'osservazione giusta e sottile. Del tutto civili noi saremo solo quando anche le orecchie non saranno più fuori della legge e quando ognuno non avrà più il diritto, a mille passi di ronda, di lacerare la coscienza di ogni es-

sere pensante con fischi, grida, urla, colpi di martello, schiocchi di frusta, aizzamenti di cani e simili. I sibariti tenevano confinati i mestieri rumorosi fuori della città; la rispettabile setta degli *shakers* in Nordamerica non tollera alcun rumore non necessario nei suoi villaggi; lo stesso si racconta dei Fratelli Moravi di Herrenhut. Di più su questo argomento si trova nel capitolo trentesimo del secondo volume dei *Parerga*.

Con l'esposta natura *passiva* dell'udito si spiega anche l'effetto così penetrante, così immediato, così infallibile della musica sullo spirito, insieme all'ulteriore effetto che talora ne consegue, consistente nella speciale elevazione dello stato d'animo. Le vibrazioni dei suoni, che seguono in rapporti numerici combinati, razionali, comunicano cioè uguali vibrazioni alle stesse fibre cerebrali. Invece, in base alla natura *attiva* della vista, completamente opposta a quella dell'udito, diviene comprensibile perché non ci possa essere per l'occhio niente di analogo alla musica, e perché il pianoforte dei colori sia stato un ridicolo sbaglio. Appunto anche per la natura *attiva* del senso della vista, questo è eccezionalmente acuto negli animali che inseguono, quindi nei predatori, come inversamente il senso *passivo*, l'udito, lo è negli animali che sono inseguiti, che fuggono, che temono: affinché da sé riveli loro in tempo l'inseguitore che accorre o che si avvicina strisciando.

Come nella vista abbiamo riconosciuto il senso dell'intelletto e nell'udito quello della ragione, così si potrebbe dire l'odorato il senso della memoria, perché più immediatamente di qualsiasi altra cosa ci richiama alla mente, anche dal passato più remoto, l'impressione specifica di un avvenimento o di un ambiente.

Capitolo 4

DELLA CONOSCENZA *A PRIORI*

Dal fatto che noi possiamo da noi stessi indicare e determinare le leggi dei rapporti nello spazio, senza avere per ciò bisogno dell'esperienza, Platone argomentò (*Meno*, p. 353. *Bip.*) che ogni apprendere non è che un ricordare; Kant invece che lo spazio è soggettivamente condizionato e soltanto una forma della facoltà conoscitiva. Quanto, a questo riguardo, Kant sta al di sopra di Platone!

Cogito, ergo sum è un giudizio analitico: Parmenide lo ritenne addirittura un giudizio di identità: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (*nam intelligere et esse idem est*, Clem. Alex. *Strom.* VI, 2, § 23). Ma come tale, o anche solo come analitico, esso non può contenere nessuna sapienza particolare, come neanche ne conterrebbe se, ancor più radicalmente, lo si volesse far derivare come un sillogismo dalla premessa maggiore: *non-entis nulla sunt praedicata*. Ma in realtà Cartesio ha voluto con esso esprimere la grande verità che solo all'autocoscienza, quindi alla soggettività, spetta certezza immediata, mentre all'oggettività, quindi a ogni altra cosa, per contro, come ciò che è sempre procurato dalla prima, spetta solo una certezza mediata, perciò essa, in quanto di seconda mano, è da considerare problematica. Su ciò si fonda il valore di quella frase tanto celebre. Come suo contrapposto possiamo proclamare, nel senso della filo-

sofia kantiana: *cogito, ergo est* – cioè come io penso nelle cose certi rapporti (quelli matematici), così esattamente essi devono risultare sempre in qualunque esperienza possibile; fu questo un importante, profondo e tardo *apperçu*, che si presentò nella forma del problema della *possibilità dei giudizi sintetici a priori* e che realmente aprì la via a una più profonda conoscenza. Questo problema è la parola d'ordine della filosofia kantiana, come la prima frase è quella della filosofia cartesiana, e mostra ἐξ οἵων εἰς οἷα.

Molto opportunamente Kant pone le sue indagini sul tempo e lo spazio in cima a tutte le altre. Giacché nello spirito speculativo sorgono, prima di tutti gli altri, codesti interrogativi: che cos'è il *tempo*? Che cos'è questo essere che consiste in puro movimento, senza qualcosa che si muova? E che cosa lo *spazio*? Questo nulla onnipresente, da cui nessuna cosa può uscire senza cessare di essere qualcosa?

Che tempo e spazio ineriscano al *soggetto*, siano le modalità in cui si compie nel cervello il processo dell'appercezione oggettiva, è già sufficientemente provato dall'assoluta impossibilità di pensare tempo e spazio come non esistenti, mentre molto facilmente si pensa come non esistente tutto ciò che in essi si presenta. La mano può lasciar andare tutto, ma non se stessa. Tuttavia illustrerò qui con alcuni esempi e argomentazioni le prove più particolari date da Kant di quella verità, non per confutare obiezioni sciocche, ma ad uso di quanti avranno in futuro da esporre le teorie di Kant.

«Un triangolo rettangolo equilatero» non contiene alcuna contraddizione logica, giacché singolarmente i predicati non eliminano affatto il soggetto, né sono tra loro incompatibili. Solo nella configurazione del loro oggetto nella pura intuizione si manifesta in esso la loro incompatibilità. Se si volesse appunto perciò ritenere

questa una contraddizione, allora anche ogni impossibilità fisica e scoperta solo dopo secoli sarebbe tale: per esempio la composizione di un metallo dai suoi costituenti, o un mammifero con più o meno di sette vertebre cervicali,* oppure corna e incisivi superiori nello stesso animale. Ma solo l'impossibilità *logica* è una contraddizione, non invece quella fisica e altrettanto poco quella matematica. Equilatero e rettangolo non si contraddicono tra loro (nel quadrato sono insieme), né alcuno dei due predicati contraddice il triangolo. Quindi l'incompatibilità dei suddetti concetti non può mai essere riconosciuta dal mero *pensiero*, bensì risulta solo dall'intuizione, la quale però è poi tale, da non abbisognare di alcuna esperienza, di alcun oggetto reale: è puramente mentale. A ciò si riferisce anche la proposizione di Giordano Bruno, che si potrà certo trovare anche in Aristotele: «un corpo infinitamente grande è necessariamente immobile» – che non può essere basata né sull'esperienza, né sul principio di contraddizione, dato che parla di cose che non possono presentarsi in nessuna esperienza, e che i concetti «infinitamente grande» e «mobile» non si contraddicono tra loro; solo dalla pura intuizione risulta che il movimento richiede uno spazio al di fuori del corpo, mentre la sua grandezza infinita non ne lascia alcuno. Se ora si volesse obiettare contro il primo esempio matematico che ciò che conta è solo fino a che punto sia completo il concetto che il giudicante ha del triangolo, e che se esso fosse veramente completo conterrebbe anche l'impossibilità che un triangolo sia rettangolo e tuttavia equilatero; la risposta è: ammesso che il suo concetto del triangolo non sia così completo, egli può, senza farvi entrare l'esperienza ma semplice-

* Che il bradipo tridattilo ne avesse nove, sembra sia stato riconosciuto un errore; tuttavia è ancora citato da Owen, *Ostéologie comp.*, p. 405.

mente configurandolo, allargarlo nella sua fantasia e convincersi per tutta l'eternità dell'impossibilità di quella combinazione di concetti. Ma proprio questo processo è un giudizio sintetico *a priori*, cioè un giudizio per il quale noi formiamo e completiamo i nostri concetti senza alcuna esperienza e tuttavia con validità per ogni esperienza. Giacché in genere, se un dato giudizio sia analitico o sintetico, lo si potrà determinare, nel caso singolo, solo a seconda che nella mente del giudicante il concetto del soggetto abbia maggiore o minore compiutezza. Il concetto di «gatto» contiene nella mente di Cuvier cento volte più che in quella del suo servitore; quindi gli stessi giudizi su di esso saranno per questo sintetici, per quello soltanto analitici. Ma se si prendono i concetti oggettivamente, e si vuol poi decidere se un dato giudizio sia analitico o sintetico, allora se ne tramuti il predicato nel suo opposto contraddittorio e lo si attribuisca, senza copula, al soggetto: se poi ciò dà una *contradictio in adjecto*, allora il giudizio era analitico, altrimenti invece sintetico.

Che l'*aritmetica* si fondi sull'intuizione pura del *tempo* non è così evidente come che la geometria sia basata su quella dello spazio.* Ma lo si può dimostrare nel modo se-

* Ciò però non scusa un professore di filosofia il quale, sedendo sulla cattedra di Kant, si fa sentire a dire così: «Che la matematica come tale contenga l'aritmetica e la geometria, è esatto; inesatto invece concepire l'aritmetica come la scienza del tempo, in realtà per nessun altro motivo che quello di dare un *pendant* alla geometria come scienza dello spazio» (Rosenkranz, nel «Museo tedesco», 1857, 14 maggio, n. 20). Sono questi i frutti della hegeleria: una volta che la testa sia stata completamente rovinata dalle sue filastrocche insensate, la seria filosofia kantiana non vi entra più; e se dal maestro si è ereditata la sfacciataggine di parlare a vanvera di cose che non si capiscono, si finisce col condannare senza attenuanti, col tono che sentenzia perentoriamente, le dottrine fondamentali di un grande spirito come fossero appunto buffonate hegeliane. Ma noi non possiamo lasciar correre il fat-

guente. Il contare consiste sempre nel porre ripetutamente l'unità. Solo per sapere sempre quante volte abbiamo già posto l'unità, noi la marchiamo ogni volta con una parola diversa: ciò sono i numeri. Ora la ripetizione è possibile soltanto per successione; ma questa, cioè la sequela dei numeri l'uno dopo l'altro, si fonda immediatamente sull'intuizione del *tempo*, è un concetto comprensibile solo per mezzo di essa; quindi anche il contare è possibile soltanto per mezzo del tempo. Questo fondarsi di ogni cantare sul *tempo* è rivelato anche da ciò, che in tutte le lingue la moltiplicazione è indicata da «volta», cioè da un concetto di tempo; *sexies*, ἑξάκις, *six fois*, *six times*. Ora però il contare semplice è già un moltiplicare per uno, per cui anche nell'Istituto di Pestalozzi i fanciulli dovevano sempre moltiplicare così: «2 volte 2 fa 4 volte 1». Anche Aristotele riconobbe già ed espose, nel quattordicesimo capitolo del quarto libro della *Fisica*, la stretta parentela del numero col tempo. Il tempo è per lui «il numero del movimento» (ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως). Acutamente egli solleva la questione se il tempo potrebbe essere, qualora l'anima non fosse, e lo nega. Se l'aritmetica non avesse a fondamento questa intuizione pura del tempo, non sarebbe una scienza *a priori*, e quindi i suoi assiomi non avrebbero infallibile certezza.

Benché il *tempo*, come lo spazio, sia la forma del conoscere del soggetto, esso si presenta nondimeno, quale appunto lo spazio stesso, come indipendente dal medesimo ed esistente in modo assolutamente oggettivo.

to che la sparuta gentucola di laggiù si affanni a slargare l'orma dei grandi pensatori. Farebbero quindi meglio a non strofinarsi a Kant e a contentarsi invece di fornire al loro pubblico più precise informazioni su Dio, sull'anima, sull'effettiva libertà del volere e quant'altro vi si connetta, dandosi poi a un piacere privato nel loro buio retrobottega, il giornale filosofico: qui possono fare indisturbati tutto quel che a loro piace, tanto nessuno li guarda.

Contro la nostra volontà, o senza che lo sappiamo, esso si affretta o indugia: si chiede l'ora, si cerca di sapere il tempo come qualcosa di affatto oggettivo. E che cos'è questo oggettivo? Non il progredire degli astri, o degli orologi, che servono soltanto a misurarvi sopra il corso del tempo stesso: è qualcosa di diverso da tutte le cose, ma come queste indipendente dal nostro volere e sapere. Esiste solo nelle menti degli esseri conoscenti, ma l'uniformità del suo corso e la sua indipendenza dalla volontà gli conferiscono i titoli dell'oggettività.

Il *tempo* è in primo luogo la forma del senso *interno*. Anticipando sul libro seguente, osservo che il solo oggetto del senso interno è la *volontà* individuale del soggetto conoscente. Il tempo è dunque la forma per mezzo della quale alla volontà individuale, originariamente e in se stessa priva di conoscenza, diviene possibile la conoscenza di sé. In esso cioè la sua essenza in sé semplice e identica appare distesa in una vita. Ma appunto per questa originaria semplicità e identità di ciò che così si presenta, il suo *carattere* rimane sempre esattamente lo stesso, per cui anche il corso vitale conserva sempre lo stesso *tono fondamentale*, anzi i molteplici avvenimenti e scene di esso stanno in fondo solo come variazioni di un unico e medesimo tema.

Dagli Inglesi e dai Francesi l'*apriorità della legge di causalità* in parte non è stata ancora affatto *vista*, in parte non ben capita; perciò alcuni di loro continuano i tentativi fatti in precedenza di trovare per essa un'origine *empirica*. Maine de Biran la pone nella constatazione che all'atto di volontà come causa segue il movimento del corpo come effetto. Ma questo fatto stesso è falso. In nessun modo noi conosciamo il vero e proprio atto di volontà immediato come una cosa diversa dall'azione del corpo e le due cose come congiunte dal legame della causalità: le due cose fanno tutt'uno e sono indivisibili.

Tra loro non v'è successione: esse sono contemporaneamente. Sono una sola e medesima cosa percepita in due modi: quel che cioè alla percezione *interna* (all'autocoscienza) si palesa come effettivo *atto di volontà*, questa stessa cosa si presenta subito nell'intuizione *esterna*, in cui il corpo sussiste *oggettivamente*, come *azione* del medesimo. Che fisiologicamente l'azione del nervo preceda quella del muscolo, non viene qui in considerazione, poiché ciò non cade nell'autocoscienza e qui non si parla del rapporto fra muscolo e nervo, bensì di quello tra atto di volontà e azione del corpo. Ebbene, questo non si palesa come rapporto di causalità. Se queste due cose ci si presentassero come causa ed effetto, il loro collegamento non ci riuscirebbe tanto incomprensibile come in realtà avviene: giacché quello che noi comprendiamo in base alla sua causa, noi lo comprendiamo fin dove si dà in genere per noi una comprensione delle cose. Invece il movimento dei nostri arti in forza di meri atti di volontà è bensì un miracolo così quotidiano che noi non lo notiamo più; ma se per una volta vi rivolgiamo la nostra attenzione, l'incomprensibilità della cosa penetra vivamente nella nostra coscienza: appunto perché abbiamo qui, davanti a noi, qualcosa che *non* comprendiamo come effetto della sua causa. Giammai dunque questa percezione potrebbe condurci alla rappresentazione della causalità, la quale non vi ha luogo affatto. Lo stesso Maine de Biran riconosce la perfetta contemporaneità dell'atto di volontà e del movimento (*Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, pp. 377-378). In Inghilterra già Th. Reid ha detto (*On the first principles of contingent truths. Ess.* VI, c. 5) che la conoscenza del rapporto di causalità ha il suo fondamento nella conformazione della nostra stessa facoltà conoscitiva. In tempi recenti Th. Brown ha insegnato, nel suo libro estremamente prolisso: *Inquiry into the relation of cause and ef-*

fect, 4th edit., 1835, all'incirca la stessa cosa, cioè che questa conoscenza scaturisce da una convinzione innata in noi, intuitiva e istintiva: egli è dunque nell'essenziale sulla via buona. Imperdonabile è tuttavia la crassa ignoranza per la quale, in questo libro forte di 476 pagine, di cui 130 sono dedicate alla confutazione di Hume, non si fa di Kant, che già quarant'anni fa mise la cosa in chiaro, nessuna menzione. Se il latino fosse rimasto la lingua esclusiva della scienza, cose simili non accadrebbero. Nonostante l'interpretazione, in complesso giusta, del Brown, in Inghilterra ha trovato accoglimento una variante della suddetta dottrina dell'origine empirica della conoscenza fondamentale del rapporto causale enunciata da Maine de Biran, dato che essa non è senza una certa apparenza di verità. È questa, che noi astrarremmo la legge di causalità dall'influsso, empiricamente percepito, del nostro corpo su altri corpi. Già Hume l'aveva confutata. Io però ne ho provato l'inammissibilità nel mio scritto *Sulla volontà nella natura* (p. 75 della seconda edizione) in base al fatto che, affinché noi percepiamo oggettivamente tanto il nostro corpo quanto gli altri nell'intuizione spaziale, la conoscenza della causalità, in quanto è condizione di tale intuizione, deve già esistere. In realtà proprio nella necessità di un *passaggio* da effettuarsi dalla sensazione, data solo empiricamente, alla *causa* di essa, per giungere all'intuizione del mondo esterno, risiede l'unica prova autentica del fatto che, della legge di causalità, noi siamo consci *prima di ogni esperienza*. Perciò io ho sostituito questa prova a quella *kantiana*, di cui ho dimostrato l'inesattezza. L'esposizione più dettagliata e approfondita di tutto questo importante argomento, qui solo toccato, cioè dell'apriorità della legge di causalità e dell'intellettualità dell'intuizione empirica, si trova nella seconda edizione del mio trattato *Sul principio di ragione*, § 21, a cui rimando, per non

ripetere qui tutto quel che è là detto. Ivi ho anche mostrato la grande differenza che passa tra la mera sensazione e l'intuizione di un mondo oggettivo, svelando il profondo abisso che c'è fra le due cose: lo valica solo la legge di causalità, che però presuppone, per la sua applicazione, le altre due forme ad essa inerenti di spazio e tempo. Solamente per mezzo dell'unione di queste tre cose si giunge alla rappresentazione *oggettiva*. Che poi la *sensazione*, partendo dalla quale perveniamo alla percezione, nasca dalla resistenza che l'estrinsecazione di forza dei nostri muscoli incontra, o che nasca dall'impressione luminosa sulla retina, oppure dall'impressione sonora sul nervo acustico ecc., fa nell'essenziale tutt'uno: la *sensazione* rimane sempre un mero *dato* per l'*intelletto*, che soltanto è capace di concepirla come *effetto* di una *causa* da esso diversa, la quale esso intuisce ormai come una cosa esterna, cioè la traspone nella forma, parimenti inerente all'intelletto prima di ogni esperienza, dello *spazio*, come qualcosa che lo occupa e riempie. Senza quest'operazione intellettuale, per la quale devono esserci in noi pronte le forme, da una mera *sensazione* entro la nostra pelle non potrebbe mai nascere l'intuizione di un *mondo esterno oggettivo*. Come si può anche solo immaginare che a ciò basterebbe il mero sentirsi impediti nel fare un movimento, il che del resto ha luogo anche per le paralisi? A ciò si aggiunge inoltre che, perché *io* cerchi di agire sulle cose esterne, *queste* devono necessariamente aver prima agito su di *me*, come motivi: ma ciò presuppone già l'apprensione del mondo esterno. Secondo la teoria in questione (come ho già notato nel luogo sopra citato), una persona nata senza braccia e gambe non dovrebbe poter affatto giungere alla rappresentazione della causalità e per conseguenza neanche alla percezione del mondo esterno. Che però così per lei non sia, lo attesta un fatto riporta-

to nelle *Frorieps Notizen*, 1838, luglio, n. 133, cioè un ampio resoconto corredato di una illustrazione circa una Estone, Eva Lauk, allora quattordicenne, nata del tutto senza braccia e gambe, che si chiude con le seguenti parole: «Secondo le dichiarazioni della madre, ella ha avuto uno sviluppo mentale altrettanto rapido che i suoi fratelli; in particolare è giunta altrettanto presto a giudicare esattamente la grandezza e la distanza degli oggetti visibili, pur senza poter servirsi delle mani. Dorpat, 1 marzo 1838. Dr. A. Hueck».

Anche la dottrina di Hume secondo la quale il concetto di *causalità* sorge solo dalla consuetudine di vedere che due stati si susseguono costantemente, trova una confutazione *di fatto* nella più antica di tutte le successioni, cioè quella di giorno e notte, che ancora nessuno ha ritenuto causa ed effetto l'uno dell'altra. E appunto questa successione confuta anche la falsa asserzione di Kant che la realtà *oggettiva* di una successione sarebbe riconosciuta solo in quanto si concepiscano le due cose che si succedono nel rapporto di causa ed effetto tra loro. Di questa dottrina di Kant è vero addirittura il contrario: cioè quale di due stati connessi sia *causa* e quale *effetto*, noi lo riconosciamo, *empiricamente*, solo dalla loro successione. D'altra parte ancora l'assurda affermazione di più di un professore di filosofia dei nostri giorni, che causa ed effetto siano *simultanei*, è da confutare con ciò, che nei casi in cui la successione, per la sua grande rapidità, non può essere affatto percepita, noi nondimeno la presupponiamo con sicurezza *a priori*, e con essa il trascorrere di un certo tempo: così ad esempio sappiamo che tra il premere il grilletto e la fuoruscita della pallottola deve trascorrere un certo tempo, per quanto non lo percepiamo, e che esso dev'essere ancora distribuito fra più stati, che subentrano in successione rigorosamente determinata, cioè la pressione, la percussione,

l'accensione, la propagazione del fuoco, l'esplosione e l'uscita della pallottola. Nessuno ha ancora mai percepito questa successione di stati; ma poiché noi sappiamo quale stato *causa* l'altro, perciò stesso sappiamo anche quale deve *precedere* l'altro nel tempo, quindi anche che durante il decorso di tutta la serie trascorre un certo tempo, sebbene sia tanto breve da sfuggire alla nostra percezione empirica; nessuno affermerà infatti che la fuoruscita della pallottola sia davvero simultanea alla pressione del grilletto. Dunque ci è nota *a priori* non solo la legge di causalità, ma anche la sua relazione col *tempo*, e la necessità della *successione* di causa ed effetto. Se sappiamo quale dei due stati è causa e quale effetto, sappiamo anche quale precede l'altro nel tempo; se, al contrario, questo *non* ci è noto, sì invece la loro relazione causale in genere, allora cerchiamo di stabilire la successione empiricamente e determiniamo in conseguenza quale dei due sia la causa e quale l'effetto. L'erroneità dell'affermazione che causa ed effetto siano simultanei risulta inoltre dalla seguente considerazione. Una catena ininterrotta di cause ed effetti riempie tutto quanto il tempo (giacché se essa fosse interrotta, il mondo si fermerebbe, oppure dovrebbe, per rimetterlo in moto, subentrare un effetto senza causa). Se ora ogni effetto fosse *simultaneo* alla sua causa, ogni effetto sarebbe risospinto nel tempo della sua causa e una catena di cause ed effetti pur così riccamente articolata non riempirebbe nessun tempo, e ancor meno uno senza fine, bensì tutti insieme sarebbero in un solo istante. Così, ammettendo che causa ed effetto siano simultanei, il corso del mondo si rattrappisce in cosa di un momento. Questa dimostrazione è analoga all'altra, per cui ogni foglio di carta deve avere uno spessore, altrimenti non l'avrebbe neanche tutto il libro. Indicare *quando* cessa la causa e comincia l'effetto, è in quasi tutti i casi diffici-

le e spesso impossibile. Giacché i *mutamenti* (vale a dire la successione degli stati) sono un *continuum*, come il tempo che essi riempiono, e quindi anche come questo divisibili all'infinito. Ma il loro ordine è altrettanto necessariamente determinato e insovvertibile di quello dei momenti del tempo stessi; e ognuno di essi si chiama, in relazione a quello ad esso precedente, «effetto», e in relazione a quello ad esso susseguente «causa».

Ogni mutamento nel mondo materiale può prodursi solo in quanto un altro lo abbia immediatamente preceduto: questo è il vero e intero contenuto della legge di causalità. Ma di nessun concetto si è più abusato, in filosofia, che di quello di *causa*, per mezzo del tanto popolare artificio o maleficio di concepirlo, pensando *in abstracto*, troppo *ampiamente*, di prenderlo troppo *generalmente*. Dalla scolastica, anzi in realtà già da Platone e Aristotele, la filosofia è in gran parte un *continuo abuso di concetti generali*. Tali sono per esempio sostanza, motivo, causa, bene, perfezione, necessità, possibilità e molti altri ancora. Quasi in tutti i tempi si è manifestata una tendenza delle menti a operare con tali concetti astratti e concepiti troppo ampiamente; essa può riposare da ultimo su una certa pigrizia dell'intelletto, per il quale è troppo gravoso continuare a controllare il pensiero con l'intuizione. Tali troppo ampi concetti vengono poi a poco a poco usati quasi come segni algebrici e come questi gettati in qua e in là, per cui il filosofare degenera in un mero combinare, in una specie di conteggio che (come ogni calcolo) occupa e richiede solo qualità inferiori. Anzi alla fine ne nasce un mero *sproloquio*: della quale l'esempio più orribile ci vien fornito dalla istupidente hegeleria, in cui esso viene spinto fino alla pura assurdità. Ma anche la scolastica degenerò già spesso nel vaniloquio. Anzi, addirittura i *topici* di Aristotele – principi astrattissimi, presi generalissimamente, che si poteva-

no applicare, nelle dispute *pro* o *contra*, agli oggetti più disparati e porre in campo dappertutto – hanno già la loro origine in quell'abuso dei concetti generali. Del modo di procedere degli scolastici con tali *abstracta* si trovano innumerevoli esempi nei loro scritti, principalmente in Tommaso d'Aquino. Ma in realtà la filosofia ha continuato sulla via aperta dagli scolastici fino a Locke e a Kant, che rifletterono infine sull'origine dei concetti. Anzi lo stesso Kant, nei suoi anni giovanili, lo incontriamo ancora su quella via, nella sua «Prova dell'esistenza di Dio» (p. 191 del primo volume dell'edizione Rosenkranz), dove i concetti di *sostanza*, *fondamento*, *realtà*, vengono usati in maniera tale, come mai potrebbero esserlo se si fosse risaliti all'*origine* e al *vero contenuto* da quella determinato di quei concetti: giacché allora si sarebbe trovato, come origine e contenuto della *sostanza*, solo la materia, del fondamento (se si parla di cose del mondo reale) solo la causa, ossia il mutamento precedente, che provoca quello posteriore ecc. Certo ciò non avrebbe condotto qui al risultato voluto. Ma dappertutto, come qui, da tali concetti presi troppo *ampiamente*, sotto i quali quindi si poté sussumere più che non avrebbe permesso il loro vero contenuto, sorsero principi erronei, e da questi sistemi erronei. Anche l'intero metodo dimostrativo di Spinoza poggia su tali concetti non investigati e concepiti troppo ampiamente. Qui sta dunque l'eminente merito di Locke, che, per opporsi a tutta questa confusione dogmatica, mosse all'analisi dell'*origine dei concetti*, per cui risalì all'*intuizione* e all'*esperienza*. Nello stesso senso, ma avendo di mira più la fisica che la metafisica, aveva prima di lui operato Bacone. Kant seguì la via aperta da Locke, in senso più alto e andando molto più in là, come già sopra si è detto. Invece agli uomini della mera apparenza, che riuscirono a stornare da Kant e ad attirare su di sé l'attenzione del

pubblico, i risultati lockiani e kantiani davano fastidio. Ma in tal caso essi sanno ignorare altrettanto i morti che i vivi. Abbandonarono dunque, senza cerimonie, la sola via giusta finalmente trovata da quei sapienti, filosofarono a vanvera, con ogni sorta di concetti d'accatto, senza minimamente preoccuparsi della loro origine e vero contenuto, sicché alla fine la pseudofilosofia hegeliana mise capo all'assioma che i concetti non hanno origine, ma sono essi stessi l'origine delle cose. Frattanto Kant mancò in questo, che per l'intuizione *pura* trascurò troppo quella empirica, cosa di cui ho parlato diffusamente nella mia critica alla sua filosofia. Per me l'intuizione è assolutamente la fonte di ogni conoscenza. Riconoscendo per tempo quel che c'è di ingannevole e di insidioso nelle astrazioni, già nel 1813, nel mio trattato sul principio di ragione, dimostrai la diversità dei rapporti che vengono pensati sotto *questo* concetto. I concetti generali sono bensì la materia *in* cui la filosofia depone e sistema le sue conoscenze, ma non la fonte *da* cui le attinge: il *terminus ad quem*, non *a quo*. Essa non è, come la definisce Kant, una scienza *fatta di* concetti, bensì una scienza *in* concetti. Anche il concetto di *causalità* dunque, di cui qui parliamo, è stato sempre preso dai filosofi *in senso troppo lato*, a vantaggio dei loro fini dogmatici, per cui vi entrò quel che non vi rientra affatto; ne nacquero proposizioni come: «Tutto ciò che è ha la sua causa», – «l'effetto non può contenere più della causa, cioè niente che non sia anche in quest'ultima», – *causa est nobilior suo effectu* – e molte altre parimenti gratuite. Un esempio più particolareggiato e specialmente luculento fornisce il seguente sofisma di quell'insulso chiacchierone di Proclo, nella sua *Institutio theologica*, § 76. Πᾶν τὸ ἀπὸ ἀκινήτου γιγνόμενον αἰτίας, ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὕπαρξιν· πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κινουμένης, μεταβλητήν· εἰ γὰρ ἀκίνητόν ἐστι πάντῃ τὸ ποιοῦν, οὐ διὰ

κινήσεως, ἀλλ'αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ δεύτερον ἀφ' ἑαυτοῦ (*Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso*). Giustissimo! Ma mostrami una volta sola una causa immobile: essa è appunto impossibile. Semplicemente l'astrazione ha qui, come in tanti altri casi, tolto via tutte le determinazioni tranne quell'una che si vuole appunto usare, senza considerare che questa senza quelle non può esistere. La sola espressione giusta per la legge di causalità è questa: *ogni mutamento ha la sua causa in un altro ad esso immediatamente precedente*. Quando *accade* qualcosa, cioè si produce un nuovo stato, cioè qualcosa *muta*, subito prima dev'essere *mutato* qualcos'altro; prima di ciò ancora qualcos'altro, e così su su, all'infinito; giacché una causa *prima* è così impossibile a pensarsi, come un principio del tempo o un confine dello spazio. Più dell'indicato la legge di causalità non significa: dunque le sue pretese cominciano solo coi *mutamenti*. Finché nulla *muta*, non c'è da ricercare nessuna causa, perché non c'è nessun motivo *a priori* di concludere, dall'esistenza di cose presenti, cioè di stati della materia, alla loro precedente non esistenza e da questa al loro sorgere, ossia a un mutamento. Quindi la mera *esistenza* di una cosa non autorizza a concludere che essa abbia una causa. Si possono comunque dare motivi *a posteriori*, attinti cioè all'esperienza precedente, per presupporre che lo stato presente non sia esistito *da sempre*, ma sia *sorto* solo in conseguenza di un altro, ossia per un *mutamento*, di cui è poi da cercar la causa, come anche di quest'ultima; qui ci troviamo dunque di fronte al *regresso senza fine*, a cui l'applicazione della legge di causalità ogni volta conduce. Si è detto sopra:

«*cose, cioè stati della materia*», perché solo agli *stati* si riferiscono il *mutamento* e la *causalità*. Sono questi stati quel che s'intende per *forma*, in senso lato; e solo le *forme* mutano; la materia persiste. Quindi anche solo la *forma* è soggetta alla legge di causalità. Ma è anche la *forma* che costituisce *la cosa*, cioè che fonda la *diversità* delle cose, mentre la materia dev'essere pensata omogenea in tutte. Perciò gli scolastici dicevano: *forma dat esse rei*; più esattamente questa proposizione suonerebbe: *forma dat rei essentiam, materia existentiam*. Quindi appunto la questione circa la causa di una *cosa* riguarda sempre e solo la sua forma, cioè il suo stato, la sua conformazione, e non invece la sua materia, e anche quella solo in quanto si hanno motivi per supporre che essa non sia esistita *da sempre*, ma sia sorta solo per un *mutamento*. La combinazione della *forma* con la *materia*, o dell'*essentia* con l'*existentia*, dà il *concreto*, che è sempre qualcosa di individuale, dunque *la cosa*; e sono le *forme* che, in combinazione con la *materia*, cioè entrando in codesta, per mezzo di un *mutamento*, soggiacciono alla legge di *causalità*. Per aver concepito *troppo ampiamente* questo concetto *in abstracto* dunque si insinuò l'abuso, per cui si estese la causalità alla *cosa* senz'altro, cioè a tutta la sua essenza ed *esistenza*, quindi anche alla materia, e così alla fine ci si ritenne autorizzati a ricercare addirittura una causa del mondo. Da ciò nacque la *prova cosmologica*. Questa parte in realtà da ciò, che, senza alcuna giustificazione, conclude dall'esistenza del mondo alla sua non-esistenza, la quale cioè avrebbe preceduto l'esistenza; ma nel passaggio finale commette la terribile incoerenza di eliminare addirittura la stessa legge di causalità, da cui soltanto aveva preso a prestito ogni virtù di dimostrazione, in quanto si arresta a una causa *prima* e non vuol più andare avanti, cioè finisce per così dire con un parricidio, al modo che

le api uccidono i fuchi, dopo che essi hanno espletato la loro funzione. A una prova cosmologica vergognosa di sé e perciò mascherata risale però tutto lo sproloquio dell'*assoluto*, che, a cospetto della *Critica della ragione pura*, passa da sessant'anni per filosofia in Germania. Che significa infatti l'assoluto? Qualcosa che si trova a essere e di cui (sotto minaccia di pena) non si deve chiedere oltre donde e perché sia. Un pezzo da gabinetto per i professori di filosofia! Ora però, nella prova cosmologica onestamente esposta, dall'ammissione di una causa prima, quindi di un primo inizio in un tempo assolutamente senza cominciamento, questo inizio viene inoltre risospinto sempre più in alto dalla domanda: «e perché non prima?», tanto in alto, che da esso non si ridiscende più al presente, e anzi ci si deve sempre meravigliare che quest'ultimo non sia stato già milioni di anni fa. In genere dunque la legge di causalità trova applicazione a tutte le cose che sono *nel* mondo, ma non al mondo stesso, perché è *immanente* al mondo, non trascendente; *con esso* è posta e *con esso* è tolta. Ciò dipende alla fine dal fatto che essa appartiene alla mera forma del nostro intelletto e, con tutto quanto il mondo oggettivo, che è perciò mero fenomeno, è dall'intelletto condizionata. Quindi la legge di causalità trova piena applicazione a tutte le cose *nel* mondo, s'intende quanto alla loro forma, al mutamento di queste forme, cioè alle loro modificazioni, né soffre alcuna eccezione: vale dell'agire dell'uomo come dell'urto della pietra, però, come s'è detto, sempre e solo in rapporto ad avvenimenti, a *modificazioni*. Ma se astraiamo dalla sua origine nell'intelletto e vogliamo coglierla in modo affatto *oggettivo*, essa si basa in fondo in fondo su ciò, che ogni agente opera in virtù della sua forza originaria e perciò eterna, vale a dire senza tempo, quindi il suo effetto attuale si sarebbe dovuto produrre già infinitamente prima, cioè

prima di ogni tempo pensabile, se non fosse per ciò mancata la condizione temporale; questa è l'occasione, vale a dire la causa, in forza di cui esclusivamente l'effetto si produce solo *ora*, e ora però necessariamente: essa gli assegna il suo posto nel tempo.

Ma in conseguenza della sopra discussa, *troppo ampia* concezione del concetto di *causa*, nel pensare astratto, si è con esso confuso anche il concetto di *forza*: questa, completamente diversa dalla causa, è invece ciò che conferisce a ogni causa la sua causalità, cioè la possibilità di agire, come ho provato in dettaglio e a fondo nel secondo libro del primo volume, poi nella *Volontà nella natura* e infine anche nella seconda edizione del trattato *Sul principio di ragione*, § 20, p. 44. Goffa al massimo si trova questa confusione nel summenzionato libro di Maine de Biran, maggiori particolari sul quale si trovano nel luogo da ultimo citato; ma anche oltre a ciò essa è frequente, come, per dire, quando si ricerca la causa di qualche forza originaria, ad esempio della forza di gravità. E tuttavia Kant stesso chiama le forze naturali («Sull'unica prova possibile», vol. I, pp. 211 e 215 dell'edizione Rosenkranz) «cause agenti» e dice: «la gravità è una causa». È tuttavia impossibile essere in chiaro col suo pensiero, finché forza e causa non siano in esso distintamente riconosciute come del tutto diverse. Ma a scambiarle tra loro conduce molto facilmente l'uso dei concetti astratti, quando venga posta da parte la considerazione della loro origine. Si abbandona la conoscenza delle cause e degli effetti, sempre *intuitiva* e basata sulla forma dell'intelletto, per attenersi all'astrazione *causa*; solamente perciò il concetto di causalità è stato tanto spesso inteso erroneamente, nonostante tutta la sua semplicità. Perciò troviamo nello stesso Aristotele (*Metaph.*, IV, 2) le cause divise in quattro classi, che sono prese in modo falsissimo, anzi effettivamente rozzo. Si confronti

con esse la mia ripartizione delle cause, quale l'ho esposta per la prima volta nella mia memoria *Sulla vista e i colori*, cap. 1, poi toccata in breve nel § 6 del nostro primo volume, e infine esposta particolareggiatamente nella memoria per concorso *Sulla libertà del volere*, pp. 30-33 [2ª ediz. pp. 29-32]. Dalla catena della causalità, che in avanti e all'indietro è senza fine, rimangono in natura intatti due enti: la materia e le forze naturali. Questi due enti cioè sono le condizioni della causalità, mentre ogni altra cosa è da essi condizionata. Giacché l'uno (la materia) è ciò *in* cui gli stati e i loro mutamenti hanno luogo; l'altro (le forze naturali), ciò *in virtù di* cui soltanto essi possono in genere aver luogo. Ma si ricordi qui che nel secondo libro e in seguito, anche più a fondo nella *Volontà nella natura*, le forze naturali vengono dimostrate identiche alla *volontà* in noi, mentre la materia risulta la mera *visibilità della volontà*, sicché anch'essa alla fine, in certo senso, può essere considerata identica alla volontà.

D'altra parte non rimane meno vero e giusto ciò di cui si è parlato nel § 4 del primo volume, e ancor meglio nella seconda edizione del trattato *Sul principio di ragione*, a chiusura del § 21, p. 77: che cioè la materia è la stessa causalità colta oggettivamente, in quanto tutta la sua essenza consiste nell'*agire in genere*, essa stessa cioè è l'*attività* (ἐνέργεια = effettualità) delle cose in genere, per così dire l'astratto di tutto il loro agire eterogeneo. Siccome dunque l'essere, *essentia*, della materia consiste nell'*agire in genere*, mentre la realtà, *existentia*, delle cose consiste appunto nella loro materialità, che fa cioè ancora tutt'uno con l'agire in genere; si può affermare della materia che in essa *existentia* ed *essentia* coincidono e fanno tutt'uno, giacché essa non ha altri attributi che l'*esistenza stessa* in generale e astratta da ogni determinazione ulteriore di questa. Invece ogni materia *empiricamente data*, cioè la materia specifica [*der Stoff*] (che i nostri ignoranti mate-

rialisti odierni scambiano per la materia), è già entrata nell'involucro delle *forme* e si manifesta solo attraverso le loro qualità e accidentalità, perché nell'esperienza ogni agire è di natura affatto determinata e particolare e mai solamente generale. Perciò appunto la materia pura è oggetto del solo *pensiero*, non dell'*intuizione*; il che portò Plotino (*Enneas* II, l. 4, c. 8 e 9) e Giordano Bruno (*Della causa*, dial. 4) ad affermare paradossalmente che la materia non ha estensione, è inseparabile dalla forma ed è quindi *incorporea*; ma già Aristotele aveva insegnato che essa non è un corpo, benché corporea: σῶμα μὲν οὐκ ἂν εἴη, σωματικὴ δὲ (Stob. *Ecl.* l. I, c. 12, § 5). In realtà, per *materia pura* noi pensiamo il mero *agire in abstracto*, prescindendo del tutto dalla specie di questo agire, ossia la *pura causalità* stessa: e come tale essa non è *oggetto*, bensì *condizione* dell'esperienza, appunto come spazio e tempo. È questo il motivo per cui, nella tavola (alle pagine 74-77) delle nostre conoscenze pure fondamentali *a priori*, la *materia* ha potuto prendere il posto della *causalità* e figura accanto allo spazio e al tempo come il terzo elemento puramente formale e quindi inerente al nostro intelletto.

Questa tavola cioè contiene tutte le verità fondamentali radicate nella nostra conoscenza intuitiva *a priori*, espresse come princìpi supremi indipendenti tra loro; ma qui non è enunciato quel che di speciale costituisce il contenuto dell'aritmetica e della geometria, né quello che risulta dalla connessione e applicazione di quelle conoscenze formali: ciò costituisce appunto oggetto dei *Principi metafisici della scienza della natura* esposti da Kant, per i quali questa tavola rappresenta in certo senso la propedeutica e l'introduzione, cioè vi si riconnette direttamente. In questa tavola io ho innanzi tutto avuto di mira il singolarissimo *parallelismo* delle nostre conoscenze *a priori*, formanti l'impalcatura di ogni esperienza, ma anche e specialmente il fatto che, come ho spie-

gato nel § 4 del primo volume, la materia (come appunto pure la causalità) è da considerarsi una unificazione, o se si vuole una fusione, dello spazio col tempo. In armonia con ciò troviamo questo: ciò che la geometria è per l'intuizione pura dello spazio e l'aritmetica per quella del tempo, la foronomia di Kant è per l'intuizione pura di entrambi in *unione*; giacché la materia è prima d'ogni altra cosa il *mobile* nello spazio. Il punto matematico cioè non si può nemmeno pensare mobile, come già Aristotele ha dimostrato: *Phys.*, VI, 10. Questo stesso filosofo ha anche fornito già il primo esempio di una tale scienza, determinando *a priori*, nel quinto e sesto libro della sua *Fisica*, le leggi del moto e della quiete.

Ora si può considerare questa tavola, a piacere, o come una raccolta delle eterne leggi fondamentali del mondo, e quindi come la base di un'ontologia, o invece come un capitolo della fisiologia del cervello, a seconda che si assuma il punto di vista realistico o quello idealistico, sebbene in ultima istanza abbia ragione il secondo. Su ciò ci siamo invero già intesi nel primo capitolo; tuttavia illustrerò la cosa ancora specificamente con un esempio. Il libro di Aristotele *de Xenophane etc.* comincia con queste importanti parole di Senofane: Αἴδιον εἶναι φησιν, εἴ τί εστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεσθαι γενὲσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός (*Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippial existat*). Qui dunque Senofane giudica sull'origine delle cose, secondo la sua possibilità, di cui non può avere alcuna esperienza, neanche una analoga; e nemmeno si richiama a un'esperienza, ma giudica apoditticamente, quindi *a priori*. Come può far ciò, se guarda da fuori e da estraneo a un mondo esistente in modo puramente oggettivo, cioè indipendente dal suo conoscere? Come può egli, essere effimero e fugace, cui è permesso solo di dare uno sguardo fuggevole a un tale mondo, dare giudizi su di esso, sulla possibi-

lità della sua esistenza e origine, in anticipo, senza esperienza, apoditticamente? La soluzione di questo enigma è che l'uomo ha a che fare solo con le proprie rappresentazioni, che sono in quanto tali opera del suo cervello, e la cui legge è quindi semplicemente la maniera e guisa in cui soltanto la sua funzione cerebrale può essere espletata, ossia è la forma del suo rappresentarsi le cose. Giudica dunque solo sul proprio *fenomeno cerebrale* e dice che cosa entra e che cosa no nelle forme di esso, tempo, spazio e causalità: qui egli è perfettamente a suo agio e parla apoditticamente. In ugual senso è da prendere dunque la *qui seguente tavola* dei *praedicabilia a priori* del tempo, dello spazio e della materia.

PRAEDICABILIA A PRIORI

del tempo	dello spazio	della materia
1) C'è *un* tempo solo, e tutti i tempi diversi sono parti di esso. 2) I tempi diversi non sono simultaneamente, ma l'uno dopo l'altro. 3) Il tempo non si può pensare come non esistente, sì invece tutto quel che è in esso. 4) Il tempo ha tre sezioni: passato, presente e futuro, che formano due direzioni con un punto di indifferenza. 5) Il tempo è divisibile all'infinito. 6) Il tempo è omogeneo e un *continuum*: cioè nessuna parte di esso è diversa dall'altra, né separata da qualcosa che non sia tempo.	1) C'è *uno* spazio solo, e tutti gli spazi diversi sono parti di esso. 2) Spazi diversi non sono l'uno dopo l'altro, ma simultaneamente. 3) Non si può pensare lo spazio come non esistente, sì invece tutto quel che è in esso. 4) Lo spazio ha tre dimensioni: altezza, larghezza e lunghezza. 5) Lo spazio è divisibile all'infinito. 6) Lo spazio è omogeneo e un *continuum*: cioè nessuna parte di esso è diversa dall'altra, né separata da qualcosa che non sia spazio.	1) C'è *una* sola materia, e tutte le diverse materie specifiche sono stati diversi di essa: come tale essa si chiama *sostanza*. 2) Le materie differenziate (le materie specifiche) non sono tali per la sostanza, bensì per gli accidenti. 3) Non si può pensare l'annientamento della materia, sì invece quello di tutte le sue forme e qualità. 4) La materia esiste, cioè agisce, in tutte le dimensioni dello spazio e in tutta la lunghezza del tempo, col che unifica e pertanto riempie entrambi: in ciò consiste la sua essenza: essa è dunque in tutto e per tutto causalità. 5) La materia è divisibile all'infinito. 6) La materia è omogenea e un *continuum*: cioè non consiste in parti originariamente differenziate (omeomerie), né in parti originariamente separate (atomi); non è dunque composta di parti che siano essenzialmente separate da qualcosa che non sia materia.

7) Il tempo non ha né principio né fine, ma ogni principio e fine sono in esso.
8) Noi contiamo in virtù del tempo.
9) Il ritmo è solo nel tempo.
10) Noi conosciamo *a priori* le leggi del tempo.
11) Il tempo è intuibile *a priori*, sebbene solo con l'immagine di una linea.
12) Il tempo non ha consistenza: passa non appena esiste.
13) Il tempo non ha posa.
14) Tutto ciò che è nel tempo ha una durata.
15) Il tempo non ha durata, ma ogni durata è in esso, ed è il persistere di ciò che permane, in contrasto col suo corso senza posa.
16) Ogni movimento è possibile solo nel tempo.

7) Lo spazio non ha confini, ma tutti i confini sono in esso.
8) Noi misuriamo in virtù dello spazio.
9) La simmetria è solo nello spazio.
10) Noi conosciamo *a priori* le leggi dello spazio.
11) Lo spazio è intuibile immediatamente *a priori*.
12) Lo spazio non può trapassare, ma sussiste sempre.
13) Lo spazio è immobile.
14) Tutto ciò che è nello spazio ha un sito.
15) Lo spazio non ha movimento, ma ogni movimento è in esso, ed è il mutamento di sito di ciò che è mobile, in contrasto con la sua quiete imperturbabile.
16) Ogni movimento è possibile solo nello spazio.

7) La materia non ha origine né fine: ogni nascere e perire è *in essa*.
8) Noi pesiamo in virtù della materia.
9) L'equilibrio è solo nella materia.
10) Noi conosciamo *a priori* le leggi della sostanza di tutti gli accidenti.
11) *A priori* la materia si può solo pensare.
12) Gli accidenti cambiano, la sostanza permane.
13) La materia è indifferente alla quiete e al moto, cioè originariamente non è incline né all'una né all'altro.
14) Tutto ciò che è materiale produce effetti.
15) La materia è ciò che persiste nel tempo ed è mobile nello spazio; noi misuriamo la durata col paragone tra ciò che è in quiete e ciò che è in moto.
16) Ogni movimento è possibile solo alla materia.

del tempo	dello spazio	della materia
17) La velocità è, a parità di spazio uguale, in rapporto inverso col tempo. 18) Il tempo non è misurabile direttamente, con se stesso, ma solo indirettamente, col movimento che è contemporaneamente nello spazio e nel tempo: così il movimento del sole e dell'orologio misura il tempo. 19) Il tempo è onnipresente: ogni parte del tempo è dappertutto, cioè in tutto lo spazio, simultaneamente. 20) Nel tempo per sé solo tutte le cose sarebbero l'una dopo l'altra. 21) Il tempo rende possibile l'avvicendarsi degli accidenti.	17) La velocità è, a parità di tempo, in rapporto diretto con lo spazio. 18) Lo spazio è misurabile direttamente con se stesso e indirettamente col movimento che è simultaneamente nel tempo e nello spazio; quindi per esempio un'ora di cammino e la distanza delle stelle fisse espressa con tanti anni-luce. 19) Lo spazio è eterno: ogni parte di esso è sempre. 20) Nello spazio per se solo tutto sarebbe contemporaneamente. 21) Lo spazio rende possibile il persistere della sostanza.	17) *L'ampiezza del movimento* è, a parità di velocità, in rapporto geometrico diretto con la materia (massa). 18) La materia come tale (la massa) è misurabile, cioè determinabile secondo la sua quantità, solo indirettamente, cioè solo con l'*ampiezza del movimento* che riceve e comunica nel venir respinta o attratta. 19) La materia è assoluta: cioè non può nascere né perire, il suo *quantum* dunque non può essere né accresciuto né diminuito. 20), 21) La materia unisce l'inconsistente fuga del tempo con la rigida immobilità dello spazio: è quindi la sostanza persistente degli accidenti che si avvicendano. Questo avvicendarsi è determinato, per ogni luogo e in ogni tempo, dalla causalità, che con ciò appunto unisce tempo e spazio, costituendo tutta l'essenza della materia.

22) Ogni parte del tempo contiene tutte le parti della materia.
23) Il tempo è il *principium individuationis*.
24) Il presente è senza durata.
25) Il tempo in sé è vuoto e privo di determinazioni.
26) Ogni momento è condizionato dal precedente, ed è solo in quanto questo ha cessato di essere. (Principio di ragione dell'essere nel tempo. Vedi il mio trattato sul principio di ragione.)
27) Il tempo rende possibile l'aritmetica.
28) L'elemento semplice dell'aritmetica è l'unità.

22) Nessuna parte dello spazio contiene con un'altra la stessa materia.
23) Lo spazio è il *principium individuationis*.
24) Il punto è senza estensione.
25) Lo spazio in sé è vuoto e privo di determinazioni.
26) Dalla posizione di ogni confine nello spazio rispetto a qualsiasi altro è anche rigorosamente determinata la sua posizione rispetto a ogni confine possibile (principio di ragione dell'essere nello spazio).
27) Lo spazio rende possibile la geometria.
28) L'elemento semplice della geometria è il punto.

22) Giacché la materia è altrettanto persistente che impenetrabile.
23) Gli individui sono materiali.
24) L'atomo è senza realtà.
25) La materia in sé non ha né forma né qualità, è del pari inerte, ossia indifferente alla quiete o al moto, dunque priva di determinazioni.
26) Ogni mutamento nella materia può aver luogo solo in forza di un altro ad esso precedente; perciò un primo mutamento e dunque anche un primo stato della materia sono altrettanto impensabili di un inizio del tempo o di un confine dello spazio. (Principio di ragione del divenire.)
27) La materia, come ciò che è mobile nello spazio, rende possibile la foronomia.
28) L'elemento semplice della foronomia è l'atomo.

Note alla tavola allegata

1) N. 4 della materia.

L'essenza della materia consiste nell'agire: essa è l'agire stesso, *in abstracto*, cioè l'agire in genere, a prescindere da ogni diversità del modo di agire; è in tutto e per tutto causalità. Appunto perciò essa stessa non è soggetta, quanto alla sua esistenza, alla legge di causalità, dunque non è nata e non perisce; giacché altrimenti la legge di causalità verrebbe applicata a se stessa. Siccome poi noi siamo consci della causalità *a priori*, il concetto della materia come base indistruttibile di tutto quello che esiste, in quanto è solo la realizzazione di una forma del conoscere a noi data *a priori*, in tanto anche può trovar posto fra le conoscenze *a priori*. Non appena, infatti, intuiamo qualcosa che agisce, esso si presenta *eo ipso* come materiale, come anche inversamente, qualcosa di materiale si presenta necessariamente come attivo: si tratta in effetti di concetti interscambiabili. Perciò la parola «effettivo» viene usata come sinonimo di «materiale»; anche il greco κατ'ἐνέργειαν, in contrapposizione a κατὰ δύναμιν, attesta la stessa origine, dato che ἐνέργεια significa l'agire in genere; così anche *actu*, in contrapposizione a *potentia*; del pari l'inglese *actually* per «effettivamente». Ciò che si chiama l'occupazione di uno spazio o impenetrabilità e si indica come il contrassegno essenziale del corpo (cioè di ciò che è materiale), è semplicemente quel *modo di agire* che pertiene a *tutti* i corpi senza eccezione, cioè quello meccanico. È solo questa universalità, per la quale esso pertiene al concetto di corpo e segue *a priori* da questo concetto, e quindi neanche si può togliere senza togliere quello stesso, che lo distingue da altri modi di agire, come quello elettrico, quello chimico, quello luminoso, quello termico. Questa occupazione di spazio o modo d'agire

meccanico, Kant l'ha molto giustamente scomposta in forza di repulsione e forza d'attrazione, alla stessa maniera che si scompone, col parallelogramma delle forze, una data forza meccanica in altre due. Tuttavia quella è in fondo solo l'analisi ragionata del fenomeno nelle sue parti costitutive. Le due forze in unione presentano il corpo entro i suoi confini, cioè in determinati volumi, mentre l'una da sola lo disperderebbe e dissolverebbe all'infinito, l'altra da sola lo contrarrebbe in un sol punto. Nonostante questo bilanciamento o neutralizzazione reciproci, il corpo agisce ancora con la prima forza repulsivamente su altri corpi che gli contendono lo spazio, e attrattivamente con l'altra su tutti i corpi in genere, nella gravitazione, sicché le due forze non si estinguono nel loro prodotto, il corpo, come per esempio fanno due forze che esercitano una spinta uguale in senso opposto, o «+ E» e «– E», o ossigeno e idrogeno nell'acqua. Che davvero impenetrabilità e gravità siano perfettamente unite, è testimoniato dalla loro inseparabilità empirica, perché, anche se noi possiamo separarle in pensiero, l'una non compare mai senza l'altra.

Non posso però passare sotto silenzio il fatto che la qui menzionata dottrina di Kant, che costituisce il pensiero fondamentale della seconda parte dei suoi *Principi metafisici della scienza della natura*, quindi della dinamica, era già *prima* di Kant chiaramente ed esaurientemente esposta, da Priestley, nelle sue così eccellenti *Disquisitions on matter and spirit*, *Sect.* 1 e 2, libro che apparve nel 1777 e nella seconda edizione nel 1782, mentre quei *Principi metafisici* sono del 1786. Reminiscenze inconsce si possono supporre magari per pensieri secondari, trovate ingegnose, similitudini ecc., ma non per pensieri centrali e fondamentali. Dobbiamo dunque credere che Kant si sia tacitamente appropriato di quei così importanti pensieri di un altro? E prendendoli da un

libro allora ancora nuovo? O invece che questo libro gli sia stato sconosciuto e che lo stesso pensiero sia scaturito entro breve tempo in due teste? Anche la spiegazione che Kant, nei *Principi metafisici della scienza della natura* (prima edizione, p. 88, edizione Rosenkranz, p. 384), dà della vera e propria differenza del liquido dal solido, si può trovare nell'essenziale già nella *Teoria della generazione* di Kaspar Friedr. Wolff, Berlino 1764, p. 132. Ma che cosa dobbiamo dire quando troviamo la più importante e splendida dottrina di Kant, quella dell'idealità dello spazio e dell'esistenza meramente fenomenica del mondo corporeo, espressa già trent'anni prima da Maupertuis, come si può vedere più in particolare dalle lettere di Frauenstädt sulla mia filosofia, lettera 14? Maupertuis esprime questa dottrina paradossale con tanta nettezza, e tuttavia senza aggiungervi una dimostrazione, che si deve supporre che anch'egli l'abbia presa da qualche altra parte. Sarebbe molto desiderabile che si indagasse oltre la cosa, e poiché ciò richiede laboriose e lunghe ricerche, una qualche accademia tedesca potrebbe ben farne un tema di concorso. Come Kant sta qui a Priestley e forse anche a Kaspar Wolff, e a Maupertuis o al di lui precursore, così sta a lui Laplace, la cui mirabile e certo giusta dottrina dell'origine del sistema planetario, presentata nella sua *Exposition du système du monde*, *Liv.* V, *c.* 2, era stata esposta, quanto all'essenziale e ai pensieri fondamentali, circa cinquant'anni prima, cioè nel 1755, da Kant, nella sua *Storia naturale e teoria del cielo*, e più compiutamente nel 1763 nella sua *Unica prova possibile dell'esistenza di Dio*, cap. 7; e poiché in quest'ultimo scritto egli fa anche capire che Lambert prese tacitamente a prestito da lui quella teoria nelle sue *Lettere cosmologiche*, del 1761, e queste *Lettere* apparvero poi, nella stessa epoca, anche in francese (*Lettres cosmologiques sur la constitution de*

l'univers), dobbiamo supporre che Laplace avesse conosciuto quella teoria kantiana. Egli presenta invero la cosa in modo più preciso, più convincente, più particolareggiato e tuttavia più semplice di Kant, in conformità delle sue più profonde conoscenze astronomiche; ma nell'essenziale essa si trova già chiaramente in Kant, e sarebbe sufficiente da sola, data l'alta importanza della cosa, a rendere il suo nome immortale. Non possiamo non essere profondamente rattristati, quando troviamo che menti di prim'ordine si macchiano del sospetto di una disonestà che fa vergogna anche a quelle di infimo ordine, perché sentiamo che per un ricco il furto è ancor meno perdonabile che per un povero. Ma a noi non è lecito tacerne per di più, perché qui noi siamo la posterità e dobbiamo essere giusti, come speriamo che anche verso di noi la posterità sarà un giorno giusta. Quindi in aggiunta ai casi suddetti menzionerò ancora, come terzo riscontro, che i pensieri fondamentali della *Metamorfosi delle piante*, di Goethe, erano stati già espressi nel 1764 da Kaspar Friedrich Wolff nella sua *Teoria della generazione*, pp. 148, 229, 243 ecc. Ma, stanno forse diversamente le cose con il *sistema gravitazionale*? La cui scoperta, sul continente europeo, è attribuita ancora a Newton, mentre in Inghilterra almeno gli studiosi sanno benissimo che essa appartiene a Robert Hooke, che già nell'anno 1666 l'espose, invero solo come ipotesi e senza prove, ma molto chiaramente, in una *Communication to the Royal Society*. La parte principale di questa è riprodotta nella *Philosophy of the human mind* di Dugald Stewart, vol. 2, p. 434, ed è stata probabilmente presa dalle *Posthumous works* di R. Hooke. L'andamento della cosa e come al riguardo Newton venisse messo alle strette, si trova anche nella *Biographie universelle, article Newton*. La priorità di Hooke viene trattata come cosa scontata in una breve storia dell'astronomia, *Quar-*

terly Review, *August* 1828. Altri particolari su quest'argomento si trovano nei miei *Parerga*, vol. II, § 86. La storia della caduta della mela è una favola tanto infondata quanto popolare e senza alcuna autorità.

2) N. 18 della materia.

L'ampiezza del movimento (*quantitas motus*, già in Cartesio) è il prodotto della massa per la velocità.

Questa legge fonda non solo nella *meccanica* la teoria dell'urto, ma anche nella *statica* la teoria dell'equilibrio. In base alla forza d'urto che due corpi, a parità di velocità, manifestano, si può determinare il rapporto delle loro masse tra loro; così, di due martelli che battano alla stessa velocità, quello di massa maggiore conficcherà il chiodo più addentro nella parete o il palo più in profondità nella terra. Per esempio un martello il cui peso è di sei libbre avrà, con una velocità = 6, lo stesso effetto che un martello di tre libbre con una velocità = 12; perché in entrambi i casi l'ampiezza del movimento è = 36. Di due sfere che rotolino a velocità uguale, quella di massa maggiore spingerà un terza sfera in quiete più lontano di quella di massa minore, perché la massa della prima, moltiplicata per la stessa velocità, dà un maggior *quantum di movimento*. Il cannone arriva più lontano del fucile, perché per esso la stessa velocità, impressa a una massa molto più grande, produce un *quantum di movimento* molto maggiore, che resiste più a lungo all'effetto smorzante della gravità. Per lo stesso motivo lo stesso braccio lancerà una palla di piombo più lontano di una di pietra della stessa grandezza, o una pietra più grande più lontano di una molto piccola. Perciò anche un tiro a mitraglia non arriva tanto lontano quanto un tiro a palla.

La stessa legge è alla base della teoria della leva e della bilancia, giacché anche qui la massa minore del braccio più lungo della leva o del giogo della bilancia,

ha *nel cadere* una velocità maggiore, moltiplicata per la quale può eguagliare e anzi addirittura superare in *ampiezza di movimento* la massa maggiore che si trova dalla parte del braccio più corto. Nello stato di *quiete* prodotto dall'*equilibrio*, questa velocità esiste però solo intenzionalmente o virtualmente, *potentia* non *actu,* e tuttavia agisce lo stesso che *actu*, il che è molto singolare.

Dopo aver ricordato queste verità sarà più facile comprendere la seguente spiegazione.

La *quantità di una data materia* può venir in genere stimata solo in base alla sua *forza*, e questa può venir conosciuta solo dalla sua *estrinsecazione*. Questa estrinsecazione può, dove la materia viene in considerazione solo per la sua quantità e non per la sua qualità, essere solo *meccanica*, cioè può consistere solo nel *movimento* che essa imprime ad altra materia. Giacché solo nel *movimento* la forza della materia diventa per così dire viva: onde l'espressione di *forza viva* per l'estrinsecazione di forza della materia mossa. Quindi per la quantità della materia data la sola misura è l'*ampiezza del suo movimento*. Ma in questa, quand'è data, la quantità di materia compare combinata e fusa ancora con l'altro fattore di essa, la *velocità*: se ne deve quindi separare quest'altro fattore, se si vuol conoscere la quantità di materia (la massa). Ora la *velocità* viene bensì conosciuta immediatamente, giacché essa è S/T. Ma l'altro fattore, che resta dopo che ne è stato separato questo, dunque la massa, è conoscibile sempre e solo *relativamente*, cioè in confronto con altre masse, che sono conoscibili a loro volta esse stesse solo mediante l'*ampiezza del loro movimento*, quindi nella loro combinazione con la velocità. Bisogna perciò paragonare un *quantum di movimento* con l'altro, poi detrarre da entrambi la velocità, per vedere quanto ciascuno di essi doveva alla sua massa. Ciò si fa pesando le masse tra loro, nel che viene cioè para-

gonata quell'*ampiezza di movimento* che, in ciascuna delle due masse, è prodotta dalla forza d'attrazione della terra, agente su entrambe solo in ragione della loro *quantità*. Quindi ci sono due modi di pesare. Cioè o si impartisce alle due masse da paragonare *uguale* velocità, per vedere quale delle due *imprima* poi ancora movimento all'altra, ne *abbia* cioè essa stessa un *quantum* superiore, il che, dato che la velocità è uguale da entrambe le parti, è da attribuire all'altro fattore dell'*ampiezza del movimento*, cioè alla massa (bilancia); o invece si pesa in modo da vedere quanta *velocità* una massa deve ricevere *in più* rispetto a quella che ha l'altra, per eguagliare quest'ultima in *ampiezza di movimento*, e quindi per non farsene *imprimere* più altra da essa; giacché allora nel rapporto, come la sua *velocità* deve superare quella dell'altra, la sua massa, ossia la quantità della sua materia, è più piccola di quella dell'altra (stadera). Questa stima delle masse tramite la *pesatura* si fonda sulla favorevole circostanza che la forza motrice, in se stessa, agisce su entrambe in modo affatto uniforme, e ciascuna delle due è in condizione di *comunicare* immediatamente all'altra il suo di più di *ampiezza di movimento*, per la qual cosa esso diviene visibile.

L'essenziale di queste teorie è stato già molto tempo fa espresso da Newton e da Kant, ma con la coerenza e la chiarezza di questa esposizione, credo di aver loro conferito una comprensibilità, che rende accessibile a tutti la comprensione che ritenevo necessaria per giustificare la proposizione n. 18.

Seconda metà

La dottrina della rappresentazione astratta o del pensiero.

Capitolo 5*
DELL'INTELLETTO PRIVO DI RAGIONE

Dovrebbe essere possibile conoscere perfettamente la coscienza degli animali, dato che la possiamo ricostruire togliendo semplicemente certe proprietà dalla nostra. Però in essa interviene, d'altra parte, l'istinto, che in tutti gli animali è più sviluppato che nell'uomo, e che arriva in certuni fino all'impulso artistico.

Gli animali hanno intelletto senza avere ragione, quindi conoscenza *intuitiva*, ma non una conoscenza astratta: apprendono rettamente, colgono anche l'immediato nesso causale, gli animali superiori anche per più anelli della sua catena; tuttavia propriamente non *ragionano*. Perché mancano loro i *concetti*, cioè le rappresentazioni astratte. Ma la conseguenza più immediata di ciò è poi la mancanza di una memoria vera e propria, cui soggiacciono anche gli animali più intelligenti, ed essa appunto fonda principalmente la differenza tra la coscienza loro e quella umana. La perfetta *consapevolezza* cioè è basata sulla chiara coscienza del passato e dell'eventuale futuro *come tali* e in rapporto al presente. La vera memoria che a ciò si richiede è quindi un ricordare ordinato, coerente, pensante; ma un tal ricordare è possibile solo per mezzo di *concetti generali*, del cui aiu-

* Questo capitolo, insieme a quello seguente, si riferisce ai §§ 8 e 9 del primo volume.

to ha bisogno finanche l'affatto individuale per essere richiamato nel suo ordine e concatenazione. Giacché la sterminata moltitudine di cose e fatti analoghi e simili, nella nostra vita, non consente immediatamente il ricordo intuitivo e individuale di ogni particolare, per il quale non basterebbero né le forze della più vasta capacità mnemonica né il tempo che abbiamo; perciò tutto ciò può essere conservato solo sussumendolo sotto concetti generali e riportandolo, come ne discende, a relativamente pochi princìpi, per mezzo dei quali abbiamo poi costantemente a disposizione una vista d'insieme ordinata e sufficiente del nostro passato. Noi possiamo rappresentarci intuitivamente solo singole scene del passato, mentre del tempo da allora trascorso e del suo contenuto siamo consci solo *in abstracto*, per mezzo di concetti di cose e numeri che ora rappresentano giorni e anni, oltre al loro contenuto. La facoltà mnemonica degli animali è invece, come tutto quanto il loro intelletto, limitata all'*intuitivo* e consiste prima d'ogni altra cosa meramente in ciò, che un'impressione che ritorna si annuncia come già esistita, in quanto la presente intuizione ravviva la traccia di una precedente; il loro ricordo è perciò sempre mediato da ciò che è attualmente presente. Ma appunto perciò questo suscita di nuovo la sensazione e disposizione che il fenomeno precedente aveva provocata. Quindi facilmente il cane riconosce le persone note, distingue amici e nemici, ritrova la strada fatta una volta, le case già visitate, e dalla vista del piatto o da quella del bastone, viene subito messo nella disposizione corrispondente. Sull'utilizzazione di questa facoltà mnemonica intuitiva e della forza dell'abitudine, negli animali oltremodo grande, sono basate tutte le forme di ammaestramento; questo è quindi diverso dall'educazione umana esattamente come l'intuizione dal pensiero. Anche noi, in singoli casi, quando la memoria vera e

propria rifiuta il suo servigio, siamo limitati a questo ricordare meramente intuitivo, per cui possiamo misurare la differenza fra entrambi in base alla nostra stessa esperienza, per esempio alla vista di una persona che ci sembra nota, senza che ci ricordiamo quando e dove l'abbiamo vista; parimenti quando ci troviamo in un posto in cui siamo stati nella prima fanciullezza, cioè quando la nostra ragione non era ancora sviluppata, e quindi l'abbiamo completamente dimenticato, e ora però sentiamo l'impressione delle cose presenti come di cose già esistite. Di questa specie sono tutti i ricordi degli animali. Solo si aggiunge ancora che, in quelli più intelligenti, questa memoria meramente intuitiva si spinge fino a un certo grado di *fantasia*, che la sorregge a sua volta, e in virtù della quale per esempio nella mente del cane si agita l'immagine del padrone assente, suscitando in esso il desiderio di lui, per cui, se l'assenza si protrae, il cane lo cerca dappertutto. Su questa fantasia si basano anche i suoi sogni. La coscienza degli animali è dunque una mera successione di presenti, ciascuno dei quali però non esiste, prima del suo prodursi, come futuro, né dopo il suo svanire, come passato: il che contraddistingue invece la coscienza umana. Perciò appunto gli animali hanno anche da *soffrire* infinitamente meno di noi, perché non conoscono altri dolori che quelli che il *presente* apporta immediatamente. Ma il presente è privo di estensione; invece futuro e passato, che contengono la maggior parte delle cause dei nostri dolori, sono ampiamente estesi, e al loro effettivo contenuto si aggiunge ancora quello meramente possibile, per cui al desiderio e alla paura si apre un campo sterminato; indisturbati invece da essi, gli animali godono in pace e in serenità ogni presente che sia appena sopportabile. Persone molto limitate possono in ciò avvicinarsi a loro. Inoltre i dolori che appartengono *puramente* al presente possono

essere soltanto fisici. Gli animali non sentono in realtà neanche la morte; solo al suo sopravvenire, potrebbero conoscerla; ma allora già non sono più. Così dunque la vita dell'animale è un continuo presente. Esso vive senza riflettere ed è sempre completamente versato nel presente. La stessa gran massa degli uomini vive con pochissima riflessione. Un'altra conseguenza dell'esposta conformazione dell'intelletto degli animali è l'esatta corrispondenza della loro coscienza col loro ambiente. Tra l'animale e il mondo esterno non si frappone niente; tra noi e il mondo invece si frappongono ancor sempre i nostri pensieri su di esso, rendendo spesso noi inaccessibili a esso, e spesso esso inaccessibile a noi. Solo nei fanciulli e negli uomini molto rozzi questa barriera diviene a volte tanto sottile, che, per sapere che cosa avvenga in loro, si ha solo bisogno di vedere che cosa avviene intorno a loro. Perciò anche gli animali non sono capaci né di proposito né di finzione: non tengono nascosto niente. A questo riguardo il cane sta all'uomo come una coppa di vetro a una di metallo, e ciò contribuisce molto a rendercelo caro, perché ci dà gran diletto vedere manifestate in esso nude e trasparenti tutte le nostre inclinazioni ed emozioni, che noi tanto spesso celiamo. In genere gli animali giocano per così dire sempre a carte scoperte; perciò ci fa tanto piacere starli a guardare mentre ruzzano e giocano tra loro, tanto se appartengono alla stessa specie, quanto se appartengono a specie diverse. Una certa impronta d'innocenza caratterizza tutto quel che fanno, a differenza dell'agire umano, che, col subentrare della ragione e con essa della riflessione, è sottratto all'innocenza della natura. Ma in compenso esso reca costantemente l'impronta del proposito, la cui assenza, e quindi l'esser determinato dall'impulso del momento, costituisce il carattere fondamentale di ogni comportamento animale. Nessun animale è cioè capace di un pro-

posito vero e proprio; formarlo e seguirlo è privilegio dell'uomo, un privilegio ricchissimo di conseguenze. Un istinto come quello degli uccelli migratori o come quello delle api, o anche una brama persistente, durevole, un desiderio forte, come quello del cane per il padrone assente, possono bensì produrre la parvenza del proposito, ma non sono da scambiare con questo. Tutto ciò poi ha la sua ragione ultima nella differenza che passa tra l'intelletto umano e quello animale, e che si può esprimere anche così: gli animali hanno solo una conoscenza *immediata*, noi, accanto a questa, anche una *mediata*; e il vantaggio che in molte cose, per esempio nella trigonometria e nell'analisi, nel lavoro meccanizzato invece che manuale ecc., il mediato ha sull'immediato, ha luogo anche qui. Pertanto si può di nuovo dire: gli animali hanno solo un intelletto *semplice*, noi ne abbiamo uno *doppio*, cioè accanto a quello intuitivo ancora quello pensante; e le operazioni di entrambi si svolgono spesso indipendentemente le une dalle altre: intuiamo una cosa e pensiamo a un'altra; spesso d'altronde esse s'intrecciano. Questo inquadramento della cosa rende particolarmente comprensibile la suddetta essenziale spontaneità e ingenuità degli animali, in contrasto con l'infingimento umano.

Comunque la legge: *natura non facit saltus* non viene meno del tutto neanche riguardo all'intelletto degli animali, benché il passo dall'intelletto animale a quello umano sia certamente il più grande che la natura abbia fatto nel creare i suoi esseri. Una debole traccia di riflessione, di ragione, di comprensione delle parole, di pensiero, di proposito, di riflessione, si palesa talvolta negli individui più eccellenti delle specie animali superiori, ogni volta con nostra meraviglia. I più sorprendenti esempi del genere li fornisce l'elefante, il cui sviluppatissimo intelletto viene ancora accresciuto e sorretto

dall'esercizio e dall'esperienza di una vita a volte bicentenaria. Esso ha dato spesso segni innegabili di premeditazione, che negli animali è la cosa che ci sorprende di più, ed essi sono quindi conservati in notissimi aneddoti; in particolare ne fa parte l'aneddoto del sarto, di cui l'elefante si vendicò per una puntura d'ago. Voglio tuttavia strappare qui alla dimenticanza un aneddoto che fa riscontro a quello, perché ha il pregio di essere autenticato da un'indagine giudiziaria. A Morpeth, in Inghilterra, fu tenuta il 27 agosto 1830 una *Coroners's inquest* sulla morte del guardiano Baptist Bernhard, ucciso dal suo elefante. Dall'escussione dei testi risultò che due anni prima egli aveva rozzamente offeso l'elefante e ora questo, senza motivo, ma in un'occasione favorevole, l'aveva improvvisamente afferrato e sfracellato (vedi lo *Spectator* e altri giornali inglesi di quei giorni). Per la speciale conoscenza dell'intelletto degli animali raccomando l'eccellente libro di Leroy, *Sur l'intelligence des animaux, nouv. ed.* 1802.

Capitolo 6

SULLA DOTTRINA DELLA CONOSCENZA ASTRATTA O DELLA RAGIONE

L'impressione esterna sui sensi, insieme allo stato d'animo che essa soltanto e di per sé provoca in noi, svanisce con lo svanire della presenza delle cose. Queste due cose non possono quindi costituire esse stesse l'*esperienza* vera e propria, i cui insegnamenti per il futuro devono guidare il nostro agire. L'immagine di quell'impressione che la fantasia conserva è già subito più debole dell'impressione stessa, si indebolisce ogni giorno di più e si cancella completamente col tempo. Non soggetta allo svanire istantaneo dell'impressione, né a quello graduale della sua immagine, quindi libera dal potere del tempo, è una cosa sola: *il concetto*. In esso dunque devono essere depositati gli insegnamenti dell'esperienza, ed esso soltanto è atto a guidare con sicurezza i nostri passi nella vita. Perciò a ragione dice Seneca: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi* (*ep*. 37). E io aggiungo che, per essere *superiori*[1] agli altri nella vita reale, la condizione indispensabile è di essere *ponderati*,[2] cioè di procedere per concetti. Uno strumento di intelligenza così importante com'è il *concetto* non può manifestamente essere identico alla *parola*, questo mero suono che, come impressione dei sensi, svanirebbe col presente o, co-

[1] *Überlegen*. [*N.d.C.*]
[2] *Überlegt*. [*N.d.C.*]

me fantasma auditivo, si estinguerebbe col tempo. Nondimeno il concetto è una rappresentazione, la cui chiara coscienza e la cui conservazione è legata alla parola; per cui i Greci chiamarono la parola, il concetto, il rapporto, il pensiero e la ragione col nome della prima: ὁ λόγος. Tuttavia il *concetto* è completamente diverso tanto dalla *parola*, a cui è legato, quanto anche dalle intuizioni da cui è sorto. Esso è di tutt'altra natura rispetto a queste impressioni dei sensi. Però può accogliere in sé tutti i risultati dell'intuizione, per restituirli immutati e intatti anche dopo lo spazio di tempo più lungo: solo così sorge *l'esperienza*. Ma il concetto non conserva le cose intuite, né quelle allora sentite, bensì ciò che in esse è sostanziale, essenziale, in forma completamente mutata e tuttavia sufficiente a rappresentarle. Così non si possono conservare i fiori, ma sì il loro olio etereo, la loro essenza, con lo stesso odore e la stessa forza. L'agire che avrà avuto come norma concetti giusti coinciderà, nel risultato, con la realtà voluta. Si può misurare l'inestimabile valore dei *concetti*, e conseguentemente della *ragione*, quando si getta uno sguardo all'infinita moltitudine e diversità delle cose e delle situazioni che esistono gli uni dopo gli altri e gli uni accanto agli altri, e si pensa poi che lingua e scrittura (i segni dei concetti) possono nondimeno portare a nostra esatta conoscenza ogni cosa e ogni rapporto, quandunque e dovunque siano stati, perché appunto relativamente *pochi* concetti comprendono e rappresentano una infinità di cose e di situazioni. Nel nostro meditare l'*astrazione* è un gettar via bagaglio inutile, al fine di maneggiare più facilmente le conoscenze che sono da confrontare, e quindi da impiegare in un senso o nell'altro. Ossia in ciò si lascia cadere la gran parte inessenziale delle cose reali, che perciò confonde soltanto, e si opera con poche ma essenziali determinazioni pensate *in abstracto*. Ma appunto perché i concetti

generali sorgono solo facendo cadere e abbandonando certe determinazioni, e quindi quanto più generali sono, tanto più sono vuoti, l'utilità di questo procedimento si limita all'*elaborazione* delle nostre conoscenze già acquisite, a cui appartiene anche il concludere da premesse in esse contenute. Nuove concezioni fondamentali si possono attingere invece solo dalla conoscenza intuitiva, come dalla sola piena e ricca, con l'aiuto del giudizio. Siccome inoltre contenuto ed estensione dei concetti stanno in rapporto inverso, cioè quanto più si pensa *sotto* un concetto, tanto meno si pensa *in* esso; i concetti formano una scala, una gerarchia, da quello più specifico fino a quello più generico, alla cui estremità inferiore ha quasi ragione il realismo scolastico, a quella superiore il nominalismo. Giacché il concetto più specifico è già quasi l'individuo, dunque è quasi reale, e il concetto più generico, per esempio l'essere (cioè l'infinito della copula), non è quasi nient'altro che una parola. Quindi anche i sistemi filosofici, che si tengono entro tali concetti generalissimi, senza discendere al reale, sono quasi mere filastrocche. Dato infatti che ogni astrazione consiste semplicemente in uno sfrondare, quanto più oltre la si spinge, tanto meno si conserva. Per cui, quando leggo quei filosofemi moderni, che si muovono tra mere, lontanissime astrazioni, ben presto non so pensarvi quasi nulla più, nonostante ogni attenzione, perché appunto non ricevo alcuna materia di pensiero, ma devo operare solo con involucri vuoti, il che dà una sensazione simile a quella che nasce nel tentativo di scagliare corpi leggerissimi: la forza cioè e anche lo sforzo ci sono, ma manca l'oggetto per accoglierli e per produrre l'altro momento del movimento. Chi lo vuole sperimentare, legga gli scritti degli schellinghiani e, ancor meglio, degli hegeliani. I concetti *semplici* dovrebbero propriamente essere quelli che non si possono scomporre; quindi non potreb-

bero mai far da soggetto di un giudizio analitico: ciò io ritengo impossibile, giacché, quando si pensa un concetto, si deve anche poterne indicare il contenuto. Quelli che si sogliono indicare come esempi di concetti semplici, non sono più affatto concetti, ma in parte mere sensazioni, come ad esempio quella di un determinato colore, e in parte le forme dell'intuizione a noi note *a priori*, dunque propriamente gli elementi ultimi della *conoscenza intuitiva*. Ma questa stessa è per il sistema di tutti i nostri pensieri ciò che il granito è per la geognosia, l'ultimo terreno solido che porta tutto e oltre il quale non si può andare. Per la perspicuità di un concetto cioè si richiede non solo che lo si possa scomporre nei suoi caratteri distintivi, ma anche che si possano a loro volta analizzare questi ultimi, qualora anch'essi siano astrazioni, e così sempre, finché non si discenda alla conoscenza *intuitiva* e non ci si riferisca quindi a cose concrete, con la cui chiara intuizione si giustificano gli ultimi *abstracta*, in tal modo assicurando realtà ad essi, come anche a tutte le astrazioni superiori basate su di essi. Perciò il modo di dire abituale, che il concetto è distinto non appena se ne possano indicare i caratteri distintivi, non è sufficiente, giacché la scomposizione di codesti caratteri conduce forse sempre e solo a concetti, senza che alla base vi siano da ultimo intuizioni che conferiscano realtà a tutti quei concetti. Si prenda per esempio il concetto di «spirito» e lo si analizzi nei suoi caratteri distintivi: «un essere pensante, volente, immateriale, semplice, che non occupa spazio, indistruttibile»; con ciò non si è tuttavia pensato niente di distinto, perché gli elementi di questi concetti non si possono giustificare con intuizioni: infatti un essere pensante senza cervello è come un essere digerente senza stomaco. *Chiare* sono propriamente solo le intuizioni, non i concetti: questi possono essere al massimo *distinti*. Perciò anche si sono messi in-

sieme e usati come sinonimi, per assurdo che fosse, «chiaro e confuso», quando si riteneva la conoscenza intuitiva solo una conoscenza astratta confusa, perché cioè quest'ultima sarebbe la sola distinta. Ciò fece per primo Duns Scoto, ma anche Leibniz ha in fondo questa concezione, sulla quale si basa la sua *identitas indiscernibilium*: se ne veda la confutazione di Kant a p. 275 della prima edizione della *Critica della ragione pura*.

Lo stretto legame sopra toccato del concetto con la parola, cioè del linguaggio con la ragione, si basa in ultima analisi su quanto segue. Tutta la nostra coscienza, con la sua percezione interna ed esterna, ha sempre come forma *il tempo*. I concetti invece, come rappresentazioni sorte per astrazione, assolutamente generali e diverse da tutte le cose particolari, hanno, in questa qualità, un'esistenza invero in certo senso oggettiva, che tuttavia non appartiene a nessuna serie temporale. Perciò, per entrare nel presente immediato di una coscienza individuale, e quindi per poter essere inseriti in una serie temporale, essi devono in certo senso essere di nuovo tratti giù alla natura delle cose particolari, venire individualizzati e quindi congiunti a una rappresentazione sensibile: questa è la *parola*. Essa è dunque il segno sensibile del concetto e come tale il mezzo necessario per *fissarlo*, ossia per rappresentarlo alla coscienza legata alla forma temporale e stabilire così un legame tra la ragione, i cui oggetti sono *universalia* meramente generici, che non conoscono né luogo né tempo, e la coscienza legata al tempo, sensibile e in tanto anche meramente animale. Solo grazie a questo mezzo è per noi possibile e disponibile la riproduzione volontaria, cioè il ricordo e la conservazione dei concetti, e solo grazie a questa sono per noi possibili le operazioni da effettuare con essi, cioè giudicare, concludere, confrontare, limitare ecc. In verità accade talvolta che anche senza i loro segni i con-

cetti tengano occupata la coscienza, in quanto percorriamo talora una catena di conclusioni con tanta rapidità, che in tale tempo non avremmo potuto pensarne le parole. Ma cose del genere sono eccezioni, che presuppongono appunto un grande esercizio della ragione, il quale essa ha potuto acquisire solo mediante il linguaggio. Quanto l'uso della ragione sia legato alla lingua, lo vediamo nei sordomuti, i quali, se non hanno imparato nessuna specie di linguaggio, quasi non mostrano più intelligenza degli orang-utanghi e degli elefanti: giacché hanno la ragione quasi solo *potentia*, non *actu*.

Parola e linguaggio sono dunque il mezzo indispensabile per pensare distintamente. Ma come ogni mezzo, ogni macchina, insieme impaccia e ostacola, così anche il linguaggio, perché costringe il pensiero infinitamente sfumato, mobile e modificabile, in certe forme fisse e ferme, e fissandolo insieme lo incatena. Questo ostacolo viene in parte eliminato dall'apprendere più lingue. Perché venendo, in ciò fare, il pensiero versato da una forma nell'altra, e mutando però alquanto in ciascuna la sua figura, esso si scioglie sempre più da qualsiasi forma e veste, per cui la sua più vera essenza entra più chiaramente nella coscienza ed esso anche riacquista la sua originaria modificabilità. Le lingue antiche però rendono questo servigio di gran lunga meglio delle moderne, perché, per la loro grande diversità da queste, lo stesso pensiero deve essere espresso oggi in tutt'altra maniera, assumere cioè una forma diversissima; al che si aggiunge ancora che la grammatica più perfetta delle lingue antiche rende possibile una costruzione dei pensieri e della loro concatenazione più elaborata e compiuta. Quindi un Greco o un Romano poteva forse accontentarsi della sua lingua. Ma chi non capisce nient'altro che un unico, siffatto *patois* moderno, ben presto, nello scrivere e nel parlare, rivelerà questa povertà, dato che il

suo pensiero, saldamente legato a forme tanto misere e stereotipate, è destinato a riuscire rigido e monotono. Il genio certo supplisce, come a tutto, così anche a ciò, per esempio in Shakespeare.

Di ciò che ho esposto nel § 9 del primo volume, che cioè le parole di un discorso vengono perfettamente comprese senza produrre nella nostra mente rappresentazioni intuitive, immagini, il Burke ha già dato una trattazione giustissima e particolareggiatissima nella sua *Inquiry into the Sublime and Beautiful*, *p.* 5, *Sect.* 4 *et* 5: ma egli ne trae la falsissima conclusione che noi sentiamo, distinguiamo e usiamo le parole senza collegarvi una qualsiasi rappresentazione (*idea*); mentre avrebbe dovuto concluderne che non tutte le rappresentazioni (*ideas*) sono immagini intuitive (*images*), ma che proprio quelle che devono essere designate dalle parole, sono meri *concetti* (*abstract notions*) e questi, per loro natura, non sono intuitivi. Appunto perché le parole comunicano meri concetti generali, che sono assolutamente diversi dalle rappresentazioni intuitive, nel racconto di un fatto per esempio tutti gli ascoltatori riceveranno bensì gli stessi *concetti*, ma quando in seguito vorranno raffigurarsene lo svolgimento, ciascuno se ne foggerà una diversa *immagine* nella sua fantasia, che divergerà notevolmente da quella giusta che solo il testimone oculare ha. In ciò sta la ragione prossima (a cui però se ne accompagnano altre), per cui ogni fatto, a furia di esser raccontato sempre di nuovo, viene necessariamente travisato: cioè il secondo narratore comunica concetti che ha astratti dalla *sua* immagine fantastica e dai quali il terzo si foggia a sua volta un'altra immagine ancora più divergente, che poi ritraspone in concetti, e così sempre di seguito. Chi è abbastanza secco da fermarsi ai concetti comunicatigli e da ritrasmetterli, sarà il relatore più fedele.

La trattazione migliore e più intelligente sull'essenza e natura dei concetti che io abbia mai potuto rinvenire, si trova negli *Essays on the powers of human mind*, *vol.* 2, *essay* 5, *ch.* 6, di Thom. Reid. Essa è stata poi disapprovata da Dugald Stewart, nella sua *Philosophy of the human mind*. Di costui dirò solo brevemente, per non sciupare carta a causa sua, che egli appartiene ai molti che coi favori e con gli amici si procurano una fama immeritata; sicché posso solo consigliare di non perdere neanche un'ora con le scribacchiature di questa testa superficiale.

Che del resto la *ragione* sia la facoltà delle rappresentazioni astratte e l'*intelletto* invece quella delle rappresentazioni intuitive, vide già lo scolastico principe Pico della Mirandola, in quanto nel suo libro *De imaginatione*, c. 11, distingue accuratamente intelletto e ragione definendo quest'ultima come la facoltà discorsiva, propria dell'uomo, e quello invece come la facoltà intuitiva, affine al modo di conoscere degli angeli, anzi di Dio. Anche Spinoza caratterizza molto giustamente la ragione come la facoltà di formare concetti generali: *Eth.* II, *prop.* 40, *schol.* 2. Cose simili non avrebbero bisogno d'essere ricordate, se non fosse per le buffonate che negli ultimi cinquant'anni tutti i filosofastri hanno fatto in Germania col concetto di *ragione*, volendo, con impudente sfacciataggine, contrabbandare sotto questo nome una facoltà, inventata di sana pianta, di conoscenze immediate, metafisiche, cosiddette soprasensibili, e chiamando invece la vera ragione *intelletto*; il vero intelletto poi lo hanno completamente trascurato, come a loro completamente estraneo, e ne hanno attribuito le funzioni intuitive alla sensibilità.

Come in tutte le cose di questo mondo, a ogni espediente, a ogni vantaggio, a ogni privilegio si attaccano subito anche nuovi svantaggi; così anche la ragione, che

conferisce all'uomo tanti vantaggi sugli animali, comporta i suoi particolari svantaggi e gli apre cattive strade, in cui l'animale non può mai venirsi a trovare. Attraverso di essa acquista potere sulla sua volontà una specie di motivi del tutto nuova, a cui l'animale è inaccessibile, cioè i motivi *astratti*, i meri pensieri, che non sono per nulla tratti sempre dalla propria esperienza, ma gli arrivano spesso solo attraverso i discorsi e gli esempi altrui, attraverso la tradizione e gli scritti. Divenuto accessibile al *pensiero*, egli è anche subito aperto all'*errore*. Ma ogni errore è destinato, prima o poi, a provocare danni, e tanto più grandi, quanto più grande è esso stesso. L'errore individuale, chi lo nutre, dovrà un giorno scontarlo e spesso pagarlo caro: lo stesso vale in grande degli errori comuni di popoli interi. Per cui non si potrà mai ripetere abbastanza che ogni errore, dovunque lo si incontri, va perseguito e sradicato come un nemico dell'umanità, e che non possono esserci errori privilegiati o addirittura sanzionati. Il pensatore li deve attaccare, anche se l'umanità, simile a un ammalato di cui il medico tocchi la piaga, dà allora in alti strilli. L'animale non può mai allontanarsi molto dalla via della natura, perché i suoi motivi si trovano soltanto nel mondo *intuitivo*, dove trova posto solo il possibile, anzi, solo il reale; invece nei concetti astratti, nei pensieri e nelle parole, entra tutto ciò che sia anche solo immaginabile, quindi anche il falso, l'impossibile, l'assurdo e l'insensato. Ma poiché la ragione è di tutti e il giudizio di pochi, la conseguenza è che l'uomo è aperto all'illusione, essendo abbandonato a tutte le chimere possibili e immaginabili che gli si danno a intendere, e che, agendo come motivi della sua volontà, possono spingerlo a storture e stoltezze di ogni genere, alle stravaganze più inaudite, come anche alle azioni più contrastanti con la sua natura animale. Una vera e propria formazione, in cui conoscenza e giudizio

vanno con la mano nella mano, può essere procacciata solo a pochi, e ancora meno sono capaci di accoglierla. Per la grande massa viene dappertutto in suo luogo una specie di ammaestramento: esso viene messo in opera con l'esempio, con l'abitudine e con l'inculcare fermamente e molto per tempo certi concetti, prima che esperienza, intelletto e giudizio intervengano a disturbare l'opera. Così vengono inoculati pensieri, che in seguito aderiscono così tenacemente e sono così restii ad essere scossi da un qualunque insegnamento, come fossero *innati*, e come tali sono stati spesso anche considerati, perfino da filosofi. Per questa via si può imprimere negli uomini, con pari fatica, il giusto e il ragionevole, o anche le cose più assurde, si può per esempio abituarli ad avvicinarsi a questo o a quell'idolo solo compresi di sacro orrore e a gettarsi nella polvere non solo col corpo, ma anche con tutto l'animo, al solo sentir pronunciare il suo nome; a rischiare volentieri i beni e la vita per parole, per nomi e per la difesa dei capricci più strampalati; ad attaccare a questa o a quella cosa, a piacere, il più grande onore o la più profonda ignominia, e ad apprezzare o a disprezzare ciascuno in base a ciò con profonda convinzione; a rinunciare a ogni nutrimento animale, come nell'Indostan, o a mangiare i pezzi ancora caldi e palpitanti, tagliati all'animale vivo, come in Abissinia; a mangiare gli uomini, come nella Nuova Zelanda, o a immolare i loro figli a Moloch; a castrare se stessi, a precipitarsi volontariamente sul rogo dell'estinto, – in una parola: *a ciò che si vuole*. Di qui le Crociate, gli eccessi delle sette fanatiche, di qui i chiliasti e i flagellanti, le persecuzioni degli eretici, gli autodafé e quant'altro mai offre il lungo elenco delle assurdità umane. Affinché non si pensi che solo secoli tenebrosi forniscano simili esempi, ne aggiungo un paio di moderni. Nell'anno 1818 settemila chiliasti si trasferirono dal Württemberg nelle vici-

nanze dell'Ararat, perché lì sarebbe dovuto cominciare il nuovo regno di Dio, annunciato specialmente da Jung-Stilling.* Gall racconta che al suo tempo una madre uccise e arrostì il suo bambino, per curare col suo grasso i reumatismi di suo marito.** Il lato tragico dell'errore e del pregiudizio sta nella vita pratica, quello comico è riservato alla sfera teoretica. Se soltanto per esempio si fossero persuasi saldamente tre uomini che il sole non è la causa della luce del giorno, si potrebbe sperare di veder presto valere ciò come convinzione generale. In Germania si è potuto strombazzare un repellente, insulso ciarlatano e scombiccheratore di assurdità senza pari, Hegel, come il più grande filosofo di tutti i tempi, e molte migliaia di persone l'hanno creduto rigidamente e fermamente per vent'anni, finanche fuori di Germania l'Accademia Danese, che è scesa in campo per la sua gloria contro di me e ha voluto farlo valere come un *summus philosophus* (ved. su ciò la *Prefazione* ai miei *Problemi fondamentali dell'etica*). Questi sono dunque gli svantaggi che, per la rarità del giudizio, sono collegati all'esistenza della ragione. Ad essi si aggiunge poi ancora la possibilità della follia: gli animali non diventano pazzi, sebbene i carnivori siano esposti alla rabbia e gli erbivori a una specie di frenesia.

* *Rivista di teologia storica*, di Illgen, 1839, primo numero, p. 182.
** Gall *et* Spurzheim, *Des dispositions innées*, 1811, p. 253.

Capitolo 7

DEL RAPPORTO DELLA CONOSCENZA INTUITIVA CON LA CONOSCENZA ASTRATTA

Poiché dunque, come è stato mostrato, i concetti derivano la loro materia dalla conoscenza intuitiva, e quindi tutto l'edificio del nostro mondo di pensieri poggia sul mondo delle intuizioni; così noi dobbiamo potere, da ogni concetto, sia pure per gradi intermedi, risalire alle intuizioni, da cui è stato tratto immediatamente quel concetto stesso, o da cui sono stati tratti i concetti di cui quello è a sua volta astrazione; cioè dobbiamo poterlo giustificare con intuizioni, che stiano con le astrazioni nel rapporto dell'esempio. Queste intuizioni cioè forniscono il contenuto reale di tutto il nostro pensiero, e ovunque manchino, noi abbiamo avuto in mente non concetti ma mere parole. Sotto questo aspetto il nostro intelletto è come una banca di emissione, che, se vuole essere solida, deve avere in cassa contanti per potere, all'occorrenza, rimborsare tutte le banconote emesse: le intuizioni sono i contanti, i concetti sono i biglietti. In questo senso si potrebbero molto opportunamente chiamare le intuizioni rappresentazioni *primarie* e i concetti rappresentazioni *secondarie*; in modo non del tutto calzante gli scolastici dissero le cose reali, sull'esempio di Aristotele (*Metaph.* VI, 11; XI, 1), *substantiae primae* e i concetti *substantiae secundae*. I libri comunicano solo rappresentazioni secondarie. I soli concetti di una cosa,

senza intuizione, ne danno una conoscenza meramente generica. Una comprensione veramente profonda delle cose e delle loro relazioni, la si ha solo in quanto si sia capaci di rappresentarsele soltanto con chiare intuizioni, senza l'ausilio delle parole. Spiegare parole con parole, paragonare concetti a concetti, nel che consiste la maggior parte del filosofare, è in fondo uno spostare in qua e in là come per gioco le sfere concettuali, per vedere quale rientri nell'altra e quale no. Nel caso più fortunato si giungerà in tal modo a sillogismi; ma neanche i sillogismi danno una conoscenza affatto nuova, solo ci mostrano che cosa mai ci fosse in quella già esistente e che cosa di essa sia magari applicabile ogni volta al caso specifico. Invece intuire, lasciare che le cose stesse ci parlino, coglierne nuovi rapporti, e solo dopo depositare e fissare tutto ciò in concetti, per possederlo con sicurezza: questo dà conoscenze nuove. Ma, mentre ognuno ha più o meno la capacità di paragonare concetti a concetti, il paragonare concetti a intuizioni è un dono degli eletti: esso determina, secondo il grado della sua perfezione, arguzia, giudizio, acume, genio. Da quella prima capacità invece non viene fuori mai molto più che, forse, considerazioni ragionevoli. Il nucleo intimo di ogni conoscenza schietta e reale è un'intuizione; anche ogni nuova verità è il risultato di un'intuizione. Ogni pensare originale avviene per immagini: perciò la fantasia ne è uno strumento tanto necessario, e menti prive di fantasia non faranno mai alcunché di grande – salvo che nella matematica. Per contro i pensieri solamente astratti, che non hanno un nocciolo intuitivo, sono come le figure senza realtà formate dalle nuvole. Perfino lo scritto e il discorso, si tratti di scienza o poesia, ha come fine ultimo di guidare il lettore alla stessa conoscenza intuitiva dalla quale ha mosso l'autore: e se non l'ha, è appunto cattivo. Perciò appunto la considerazione e osservazio-

ne di ogni cosa *reale* è, non appena offra all'osservatore qualcosa di nuovo, più istruttiva di ogni leggere e ascoltare. Giacché in ogni cosa reale è contenuta addirittura, se andiamo veramente a fondo, ogni verità e sapienza, anzi l'ultimo segreto delle cose, certo appunto solo *in concreto*, e così come l'oro è annidato nel quarzo: tutto sta a estrarlo. Invece da un libro si ottiene, nel miglior caso, la verità solo di seconda mano, ma molto spesso neanche quella.

Nella maggior parte dei libri – prescindendo affatto da quelli proprio cattivi – quando non sono in tutto di contenuto empirico, l'autore ha bensì *pensato*, ma non *veduto*, ha scritto per riflessione, non per intuizione; e ciò è appunto quel che li rende mediocri e noiosi. Giacché ciò che quegli ha pensato, avrebbe forse potuto pensarlo, con qualche sforzo, anche il lettore: si tratta cioè appunto di pensieri ragionevoli, specificazioni ulteriori di ciò che era contenuto *implicite* nel tema. Ma in tal modo non viene al mondo nessuna conoscenza realmente nuova: questa viene generata solo nel momento dell'intuizione, della visione immediata di un nuovo lato delle cose. Dove quindi, per contro, all'origine del pensiero di un autore ci fu *un vedere*, allora è come se egli scrivesse da una terra dove il lettore non è stato ancora; allora tutto è fresco e nuovo, giacché è attinto immediatamente dalla scaturigine prima di ogni conoscenza. Illustrerò qui la differenza toccata con un esempio facilissimo e semplicissimo. Facilmente ogni scrittore ordinario descriverà il fissare intento o lo stupore pietrificante dicendo: «Ristette come una statua»; ma Cervantes dice: «come una statua vestita, perché il vento agitava i suoi abiti» (*Don Chisciotte*, vol. 6, c. 19). Allo stesso modo tutte le grandi menti hanno sempre *pensato in presenza dell'intuizione* e hanno sempre tenuto lo sguardo fisso su di essa, nel loro pensare. Si riconosce ciò, tra l'al-

tro, dal fatto che anche i più eterogenei tra loro così spesso concordano nei particolari e finiscono con l'incontrarsi ancora; perché parlano tutti appunto della stessa cosa che tutti quanti ebbero dinanzi agli occhi: il mondo, la realtà intuitiva; anzi, in certo senso dicono tutti lo stesso, e gli altri non credono loro mai. Lo si riconosce inoltre dalla giustezza, originalità e sempre perfetta adeguatezza alla cosa dell'espressione, perché questa è stata ispirata dall'intuizione, dall'ingenuità del dire, dalla novità delle immagini, dalle similitudini calzanti, cose tutte che, senza eccezione, contraddistinguono le opere delle grandi menti, mentre mancano sempre in quelle degli altri; per cui questi ultimi hanno a disposizione solo modi di dire banali e immagini abusate, e non possono mai permettersi di essere ingenui, a pena di mostrare la loro volgarità nella sua triste nudità: sono quindi preziosi. Perciò Buffon disse: *le style est l'homme même*. Quando poetano, le menti comuni hanno alcuni stati d'animo, affetti, sentimenti nobili ecc. tradizionali, anzi convenzionali, cioè ricevuti *in abstracto*, che essi attribuiscono agli eroi dei loro componimenti, i quali diventano perciò mere personificazioni di quei sentimenti, cioè in certo senso sono già essi stessi astrazioni e pertanto insulsi e noiosi. Quando filosofano, hanno ricevuto taluni ampi concetti astratti, che rivoltano in qua e in là, come si trattasse di equazioni algebriche, sperando che ne venga fuori qualcosa, mentre al massimo si vede che hanno letto tutti le stesse cose. Un tal rivoltare in qua e in là i concetti astratti al modo delle equazioni algebriche, il che oggigiorno si chiama dialettica, non fornisce però, come invece fa l'algebra vera, risultati sicuri, perché qui il concetto rappresentato dalla parola non è una grandezza saldamente ed esattamente determinata come quella designata dalla lettera dell'algebra, bensì qualcosa di oscillante, di ambiguo, suscettibile di esten-

sione e di restrizione. Rigorosamente parlando, ogni pensare, cioè ogni combinare concetti astratti, ha per materia al massimo *ricordi* delle cose anteriormente intuite, e anche questi indirettamente, in quanto cioè essi costituiscono la base di tutti i concetti; il vero, cioè immediato conoscere è invece solo l'intuire, il nuovo e fresco percepire stesso. Ora però i concetti che la ragione ha formati e la memoria ha conservati, non possono mai essere presenti alla coscienza tutti a un tempo, ma solo in piccolissimo numero ogni volta. Invece l'energia, con cui viene colto il presente intuitivo, nel quale è in realtà sempre *virtualiter* contenuto e rappresentato l'essenziale di tutte le cose, riempie con tutta la sua forza la coscienza in un momento solo. Su ciò è basato l'infinito preponderare del genio sull'erudizione: le due cose stanno tra loro come il testo del classico antico sta al suo commento. In realtà ogni verità e ogni sapienza sta in ultimo nell'*intuizione*. Ma purtroppo questa non si può né trattenere, né comunicare; forse le condizioni *oggettive* per ciò si possono, con le arti figurative e già molto più mediatamente con la poesia, indicare agli altri purificate e chiarificate; ma essa si basa altrettanto su condizioni *soggettive* che non sono a disposizione di tutti, e di nessuno in ogni tempo, che anzi, nei gradi superiori di perfezione, sono privilegio di pochi soltanto. Assolutamente comunicabile è solo la conoscenza peggiore, quella astratta, quella secondaria, il concetto, mera ombra della conoscenza autentica. Se le intuizioni fossero comunicabili, allora sì che varrebbe la pena di comunicare; ma così ognuno è destinato alla fine a rimanere nella sua pelle e nella sua scatola cranica, e nessuno può aiutare l'altro. Poesia e filosofia si sforzano senza posa di arricchire il concetto con l'intuizione. Intanto i fini essenziali dell'uomo sono *pratici*; ma per questi è sufficiente che quanto viene colto intuitivamente lasci tracce

in lui, grazie alle quali egli lo riconosce nel prossimo caso simile: così egli diviene esperto del mondo. Perciò di regola l'uomo di mondo non sa insegnare la verità e saggezza da lui accumulata, ma solo applicarla: egli coglie ogni fatto nuovo con esattezza e risolve ciò che ad esso è conforme. Che i libri non sostituiscano l'esperienza, né l'erudizione il genio, sono due fenomeni affini: la loro ragione comune è che l'astratto non può mai sostituire l'intuitivo. I libri non sostituiscono l'esperienza per ciò, che i *concetti* rimangono sempre *generali* e dunque non discendono fino al particolare, che però è proprio quello di cui bisogna occuparsi nella vita; a ciò si aggiunge che tutti i concetti sono stati appunto astratti *dal* particolare e dall'intuitivo dell'esperienza, e quindi bisogna già aver conosciuto ciò per intendere debitamente anche solo le cose generali che i libri comunicano. L'erudizione non sostituisce il genio, perché anch'essa fornisce solo concetti, mentre la conoscenza geniale consiste nel cogliere le idee (platoniche), ed è quindi essenzialmente intuitiva. Nel primo fenomeno manca dunque la condizione *oggettiva* per la conoscenza intuitiva; nel secondo quella *soggettiva*: quella si può ottenere, questa no.

Sapienza e genio, queste due cime del Parnaso della conoscenza umana, non affondano le loro radici nella facoltà astratta, discorsiva, bensì in quella intuitiva. La vera sapienza è qualcosa di intuitivo, non qualcosa di astratto. Essa non consiste in frasi e pensieri che uno porti in giro belli e pronti nella mente come risultati di ricerche proprie o altrui, ma è tutta la maniera in cui gli si configura nella mente il mondo. Questa è tanto profondamente diversa, che per essa il sapiente vive in un mondo diverso da quello dello stolto, e il genio vede un mondo diverso da quello dello stupido. Che le opere del genio superino immensamente quelle di tutti gli altri, deriva solo da ciò, che il mondo, che esso vede e da

cui prende il suo dire, è tanto più chiaro, per così dire più profondamente elaborato, di quello che esiste nelle menti altrui, da contenere sì gli stessi oggetti, ma da stare a quello come un quadro cinese, senza chiaroscuro e prospettiva, sta al perfetto quadro a olio. La materia è in tutte le menti la stessa, ma nella perfezione della forma che essa assume in ciascuna sta la differenza, sulla quale è basata alla fine la così sfumata graduazione delle intelligenze: questa differenza è dunque già presente nella radice, nell'apprendimento *intuitivo*, non insorge solo nella sfera astratta. Perciò appunto la nativa superiorità di spirito si rivela con tanta facilità in ogni occasione, venendo istantaneamente sentita e odiata dagli altri.

Nella pratica la conoscenza intuitiva dell'intelletto può guidare immediatamente il nostro agire e il nostro comportamento, mentre quella astratta della ragione può farlo solo con la mediazione della memoria. Da ciò scaturisce il vantaggio della conoscenza intuitiva per tutti i casi che non danno tempo per riflettere, ossia per i rapporti quotidiani, in cui appunto perciò eccellono le donne. Solo chi ha conosciuto intuitivamente l'essenza degli uomini, quali sono di regola, e coglie del pari nella sua individualità la persona presente, sarà in grado di trattarla con sicurezza e congruenza. Un altro potrà sapere a memoria tutt'e trecento le regole di prudenza di Gracián, ciò non lo proteggerà da balordaggini e spropositi, se gli manca la suddetta conoscenza intuitiva. Giacché ogni *conoscenza astratta* dà in primo luogo solo princìpi e regole generali; ma il caso particolare non è quasi mai tagliato esattamente secondo la regola; poi questa dev'essere prima richiamata alla memoria a tempo giusto, il che avviene di rado puntualmente; quindi dal caso presente bisogna formare la *propositio minor* e infine trarre la conclusione. Prima che tutto ciò possa

accadere, l'occasione ci avrà per lo più già girato le spalle, e allora quegli eccellenti princìpi e regole serviranno al massimo a farci misurare in seguito la grandezza dell'errore commesso. Certamente da ciò si svilupperà lentamente, col tempo e l'esperienza, la pratica del mondo, per cui, in unione con queste cose, le regole *in abstracto* possono comunque riuscire fruttuose. Invece la *conoscenza intuitiva*, che coglie sempre e solo il particolare, sta col caso presente in rapporto immediato: regola, caso e applicazione fanno per essa tutt'uno, e a ciò segue da presso l'agire. Con ciò si spiega perché nella vita reale il dotto, il cui vantaggio sta nella ricchezza delle cognizioni astratte, rimanga tanto indietro rispetto all'uomo di mondo, il cui vantaggio consiste nella perfetta conoscenza intuitiva, che la nativa disposizione gli ha conferito e la ricca esperienza ha educato. Tra i due modi di conoscere si manifesta sempre il rapporto che c'è tra carta moneta e contante; come tuttavia per molti casi e faccende quella è da preferirsi a questo, così ci sono anche cose e situazioni per cui la conoscenza astratta è più utile dell'intuitiva. Quando cioè è un concetto che, in una certa circostanza, guida il nostro agire, esso ha il vantaggio di non cambiare una volta adottato, per cui noi, con la sua guida, ci mettiamo all'opera con perfetta sicurezza e fermezza. Solo che questa sicurezza, che il concetto conferisce dal lato soggettivo, viene controbilanciata dall'insicurezza che l'accompagna dal lato oggettivo; cioè tutto il concetto può essere falso e infondato, o anche l'oggetto da trattare può non cadere sotto di esso, perché non è affatto o non è del tutto della sua specie. Se poi noi, nel caso particolare, ci accorgiamo improvvisamente di qualcosa del genere, ne rimaniamo scombussolati; se non ce ne accorgiamo, ce lo insegna il risultato. Perciò dice Vauvenargues: *Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par ré-*

flexion. Se è invece direttamente l'intuizione degli oggetti da trattare e dei loro rapporti che dirige il nostro agire, allora vacilliamo facilmente a ogni passo: giacché l'intuizione è costantemente modificabile, è ambigua, ha in sé inesauribili particolarità e mostra molti lati l'uno dietro l'altro: agiamo dunque senza una piena sicurezza. Ma questa insicurezza soggettiva viene compensata dalla sicurezza oggettiva, giacché qui nessun concetto sta tra l'oggetto e noi, noi non perdiamo di vista quest'ultimo; purché dunque vediamo bene quel che abbiamo davanti e quel che facciamo, faremo il giusto. Perfettamente sicuro perciò il nostro agire è solo quando viene diretto da un concetto, di cui il giusto fondamento, la completezza e l'applicabilità al caso dato siano assolutamente certi. L'agire secondo concetti può trapassare in pedanteria, quello secondo l'impressione intuitiva, in leggerezza e stoltezza.

L'*intuizione* non solo è la *fonte* di ogni conoscenza, ma è essa stessa la conoscenza κατ' ἐξοχήν, essa sola è la conoscenza assolutamente vera, schietta, perfettamente degna del suo nome, perché essa soltanto conferisce la vera e propria *intelligenza*, essa sola viene realmente assimilata dall'uomo, passa nella sua sostanza e può con pieno fondamento dirsi *sua*, mentre i concetti gli si appiccicano soltanto. Nel quarto libro vediamo in realtà scaturire dalla conoscenza intuitiva perfino la virtù, giacché solo le azioni che vengono provocate immediatamente da quella, che avvengono quindi per puro impulso della nostra natura, sono sintomi autentici del nostro carattere vero e immutabile; non così quelle che provengono dalla riflessione e dai suoi dogmi, che sono spesso strappate al carattere, e quindi non hanno in noi un fondamento e una base immutabile. Ma anche la *saggezza*, la visione vera della vita, lo sguardo giusto e il giudizio esatto promanano dal modo in cui l'uomo

coglie il mondo intuitivo; non invece dal suo mero sapere, ossia non dai concetti astratti. Come il fondo o contenuto fondamentale di ogni scienza non consiste nelle dimostrazioni, né nel dimostrato, bensì nell'indimostrato, su cui le dimostrazioni poggiano e che da ultimo viene afferrato solo intuitivamente, così anche il fondo della vera saggezza e della reale intelligenza di ogni uomo non consiste nei concetti e nel sapere *in abstracto*, bensì nell'intuìto e nel grado di acutezza, esattezza e profondità con cui egli l'ha colto. Chi in ciò eccelle, conosce le idee (platoniche) del mondo e della vita: ogni caso che vede, gliene rappresenta innumerevoli altri; egli coglie sempre più ogni essere secondo la sua vera natura, e il suo fare, come il suo giudizio, corrisponde alla sua intelligenza. A poco a poco anche il suo volto assume l'espressione dello sguardo giusto, della vera ragionevolezza e, se la cosa va oltre, della sapienza. Perché è solo la superiorità nella conoscenza intuitiva, che imprime il suo suggello anche ai lineamenti del viso, mentre quella nella conoscenza astratta non lo può. Conformemente a quanto si è detto, fra tutte le classi troviamo uomini di intelligenza superiore che sono spesso senza alcuna istruzione. Giacché l'intelligenza naturale può sostituire quasi ogni grado di istruzione, mentre nessuna istruzione può sostituire l'intelligenza naturale. Certamente il dotto ha in più rispetto a tali persone una ricchezza di casi e fatti (conoscenza storica) e determinazioni causali (scienza della natura), il tutto in ben ordinata, perspicua connessione; ma con ciò non ha ancora l'intelligenza veramente giusta e profonda di ciò che in tutti quei casi, fatti e causalità è propriamente essenziale. L'uomo incolto ma dotato di uno sguardo acuto e penetrante sa fare a meno di quella ricchezza: con molto si sta bene, con poco ci si mantiene. Un caso tratto dall'esperienza propria gli insegna

più che non a molti dotti mille casi, che essi *conoscono*, ma che non *capiscono* veramente, giacché il poco sapere di quell'incolto è *vivo*, ogni fatto a lui noto essendo sostenuto da giusta e benintesa intuizione, per cui esso ne rappresenta per lui mille altri simili. Invece il molto sapere dei dotti ordinari è *morto*, perché quand'anche non consista, come spesso avviene, in mere parole, consiste tuttavia soltanto in conoscenze astratte: ma queste ricevono il loro valore solo dalla conoscenza *intuitiva* dell'individuo, alla quale si riferiscono e che deve infine verificare tutti i concetti. Se poi questa è molto povera, allora un tale cervello è fatto come una banca le cui emissioni cartacee superino di dieci volte il capitale contante, per cui finisce col far bancarotta. Perciò, mentre a più d'un incolto la giusta percezione del mondo intuitivo ha impresso in fronte lo stampo dell'intelligenza e della saggezza, il volto di molti dotti non reca, dei molti loro studi, altra traccia che quella dello sfinimento e del logorio, per l'eccessivo e coatto sforzo della memoria di accumulare innaturalmente concetti morti; inoltre essi hanno spesso in ciò l'aria così scempia, sciocca e pecoresca, che si deve credere che lo sforzare eccessivamente la facoltà conoscitiva rivolta all'astratto, mediata, produca un diretto indebolimento di quella immediata e intuitiva, e che lo sguardo naturale, giusto, venga sempre più accecato dal lume dei libri. Comunque il continuo irrompere dei pensieri altrui è destinato a ostacolare e soffocare i propri, anzi, alla lunga, a paralizzare la facoltà pensante, se essa non ha l'alto grado di elasticità necessario per resistere a quel fiume innaturale. Perciò il leggere e studiare senza posa rovina addirittura la mente; anche per il fatto che il sistema dei nostri pensieri e delle nostre conoscenze perde la sua integrità e costante connessione, quando lo interrompiamo arbitrariamente troppo spesso per far po-

sto a un corso di pensieri affatto estraneo. Scacciare i miei pensieri per far posto a quelli di un libro, mi sembrerebbe simile a ciò che Shakespeare biasima nei turisti della sua epoca, di vendere la propria terra per vedere quella degli altri. Tuttavia il furore di lettura della maggior parte dei dotti è una specie di *fuga vacui* della vacuità di pensiero dei loro cervelli, che attira dentro con forza sostanza estranea: per avere pensieri, devono leggere pensieri, come i corpi inanimati ricevono il movimento solo dall'esterno, mentre coloro che sono dotati di pensiero proprio sono come i corpi vivi, che si muovono da sé. È addirittura pericoloso leggere su di un soggetto prima di avervi riflettuto noi stessi. Giacché allora con la nuova materia si introduce insieme nella mente l'altrui concezione e trattazione di essa, e tanto più, quanto più indolenza e apatia consigliano di risparmiarsi la pena del pensare e di accettare e far valere quel che è già bell'e pensato. Questo poi si annida dentro, e da allora in avanti i pensieri su quell'argomento continuano a prendere la via consueta, come i ruscelli convogliati in canali: trovarne una propria, una nuova, è allora doppiamente difficile. Ciò contribuisce molto alla mancanza di originalità dei dotti. Ma a ciò si aggiunge ancora che essi presumono, come le altre persone, di dover dividere il loro tempo fra lavoro e piacere. Ora essi considerano la lettura il loro lavoro e la loro specifica professione, e quindi se ne ingozzano fino a farne indigestione. Allora il leggere non previene più soltanto il pensiero, ma ne occupa interamente il posto, giacché essi pensano alle cose anche solo finché leggono di esse, cioè con una mente estranea, non con la propria. Ma una volta che il libro sia messo via, tutt'altre cose assorbono il loro interesse in modo molto più vivo, cioè faccende personali, poi spettacoli, giochi di carte, bocce, fatti del giorno e chiacchiere. La mente pen-

sante è tale per il fatto che cose simili non hanno per essa alcun interesse, ma ben l'hanno i suoi problemi, che egli perciò continua a elaborare dappertutto, di per sé e senza libro: darsi questo interesse se non lo si ha, è impossibile. Questo è il punto. E da questo anche dipende che quelli parlino sempre e solo di ciò che hanno letto, ed egli invece di ciò che ha pensato; e che essi siano, come dice Pope:

*For ever reading, never to be read.**

Lo spirito è per sua natura libero, non schiavo: solo ciò che esso fa da sé e volentieri, riesce. Invece lo sforzare la mente a studi cui essa non è pari, o quando è stanca, o in genere con troppa insistenza e *invita Minerva*, ottunde il cervello così come il leggere al chiaro di luna indebolisce gli occhi. In modo affatto particolare fa poi ciò lo sforzare il cervello ancora immaturo nei primi anni della fanciullezza; io credo che lo studio della grammatica latina e greca dal sesto al dodicesimo anno getti le basi per la posteriore ottusità della maggior parte dei dotti. Certamente lo spirito ha bisogno di nutrimento, di materia dall'esterno. Ma come non tutto quel che mangiamo viene subito assorbito dall'organismo, ma solo in quanto sia stato digerito, nella qual cosa solo una piccola parte ne viene effettivamente assimilata, mentre il resto viene di nuovo espulso, per cui il mangiar più di quanto si possa assimilare è inutile e anzi nocivo; esattamente allo stesso modo stanno le cose con quello che leggiamo: solo in quanto fornisca materia al pensare, esso accresce la nostra intelligenza e il nostro vero sapere. Perciò diceva già Eraclito: πολυμαθία νοῦν οὐ διδάσκει (*multiscitia*

* Sempre intenti a leggere, per non esser mai letti.

non dat intellectum). Ma a me l'erudizione sembra paragonabile a una pesante corazza, che rende bensì l'uomo forte assolutamente invincibile, ma che per il debole è un peso, sotto il quale egli alla fine soccombe.

L'esposizione fatta nel nostro terzo libro della conoscenza delle idee (platoniche) come della più alta conoscenza raggiungibile dall'uomo e insieme come di una conoscenza in tutto e per tutto *intuitiva*, è per noi una conferma del fatto che la fonte della vera sapienza non sta nel sapere astratto, bensì nella giusta e profonda apprensione intuitiva del mondo. Perciò anche i sapienti possono vivere in ogni tempo, e quelli dei tempi antichi rimangono tali per tutte le generazioni future; invece l'erudizione è relativa: i dotti dei tempi antichi sono per lo più bambini rispetto a noi e abbisognano di indulgenza.

Ma per colui che studia per raggiungere l'*intelligenza delle cose*, i libri e gli studi sono meri piuoli della scala, sulla quale egli sale al vertice della conoscenza: non appena un piuolo lo ha sollevato di un passo, egli se lo lascia indietro. I molti invece, che studiano per riempirsi la memoria, non utilizzano i piuoli della scala per salire, ma li raccolgono e se ne caricano per portarli con sé, rallegrandosi per il crescente peso del carico. Essi rimangono eternamente in basso, perché portano ciò che avrebbe dovuto portare loro.

Sulla verità qui assodata, che il nocciolo di ogni conoscenza è l'apprensione *intuitiva*, è basata anche la giusta e profonda osservazione di Helvétius che le concezioni fondamentali veramente personali e originali di cui un individuo dotato è capace, e delle quali tutte le sue opere, anche se create molto più tardi, sono l'elaborazione, lo svolgimento e la svariata utilizzazione, nascono in lui entro il trentacinquesimo anno di età, o al più

tardi entro il quarantesimo, anzi sono propriamente conseguenza delle combinazioni fatte nella prima giovinezza. Giacché esse appunto non sono mere concatenazioni di concetti astratti, bensì l'apprensione intuitiva del mondo oggettivo e dell'essenza delle cose a lui propria. Che poi questa debba, entro l'età indicata, aver compiuto la sua opera, è cosa che si basa da un lato sul fatto che, per allora, gli ectipi di tutte le idee (platoniche) gli si sono già presentati, sicché in seguito nessuna idea può presentarsi più con la forza della prima impressione; d'altro lato, proprio per questa quintessenza di ogni conoscenza, per queste riproduzioni *avant la lettre* dell'apprensione, si richiede la massima energia dell'attività del cervello, che è condizionata dalla freschezza ed elasticità delle sue fibre e dall'impeto con cui il sangue arterioso affluisce al cervello; ma questo ha la massima forza solo finché il sistema arterioso mantiene su quello venoso un deciso predominio, che già dopo i primi trent'anni decresce, finché da ultimo, dopo il quarantaduesimo anno di età, il sistema venoso prende il sopravvento, come ha eccellentemente e istruttivamente spiegato Cabanis. Quindi i vent'anni e i primi trent'anni sono per l'intelletto ciò che il maggio è per gli alberi: solo ora spuntano i fiori, di cui tutti i frutti posteriori sono lo sviluppo. Il mondo intuitivo ha fatto la sua impressione, costituendo in tal modo il fondo per tutti i pensieri successivi dell'individuo. Questi può chiarirsi con la meditazione le cose intuite, può acquistare molte altre cognizioni, per nutrire il frutto ormai germogliato, può allargare le sue vedute, correggere i suoi concetti e giudizi, divenire, con infinite combinazioni, veramente padrone del materiale acquisito, anzi per lo più produrrà le sue opere migliori solo molto più tardi, così come il grande caldo arriva solo quando già le giornate si accorciano; ma conoscenze originali, dalla sola viva fon-

te dell'intuizione, non avrà più da sperarne. Nel sentimento di ciò Byron prorompe nel bellissimo lamento:

No more – no more – Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.[1]

Con tutto ciò che ho finora detto spero di aver messo in chiara luce l'importante verità che ogni conoscenza astratta, quale è scaturita da quella intuitiva, ha anche ogni valore solo per il suo rapporto con questa, ossia per ciò, che i suoi concetti, o le rappresentazioni parziali di essi, si possono verificare, cioè comprovare con intuizioni; del pari che ciò che più conta è la qualità di queste intuizioni. Concetti e astrazioni che non conducano da ultimo a intuizioni, sono come sentieri di bosco che non sboccano da nessuna parte. I concetti hanno la loro grande utilità per ciò, che per loro mezzo l'originaria materia della conoscenza è più agevole da adoperare, da abbracciare e da ordinare; ma per quanto siano con essi possibili operazioni svariate, logiche e dialettiche, da queste non risulterà mai una conoscenza del tutto

[1] Non più, non più. Oh, mai più su me
La freschezza del cuore potrà cadere come rugiada,
Che da tutte le cose belle che vediamo
Estrae emozioni bellissime e nuove,
Stillate nei nostri petti come nel favo dell'ape!
Credi tu che il miele crebbe con quelle cose?
Ohimé, non era in loro, ma nel tuo potere
Di raddoppiar persino la dolcezza di un fiore!

originale e nuova, cioè una conoscenza, la cui materia non sia già nell'intuizione, o anche che non sia attinta dall'autocoscienza. È questo il vero senso dell'insegnamento attribuito a Aristotele: *nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu*; ed è del pari il senso della filosofia lockiana, la quale, per aver infine seriamente sollevato la questione dell'origine delle nostre conoscenze, ha fatto epoca nella filosofia. Ciò è anche, nell'essenziale, quello che insegna la *Critica della ragione pura*. Anch'essa cioè vuole che non ci si fermi ai *concetti*, ma che si risalga all'*origine* di essi, dunque all'*intuizione*; soltanto, con l'aggiunta vera e importante che, ciò che vale dell'intuizione stessa, si estende anche alle condizioni soggettive di essa, cioè alle forme che si trovano predisposte nel cervello intuente e pensante, come sue funzioni naturali, sebbene queste siano almeno *virtualiter* precedenti all'effettiva intuizione sensibile, cioè *a priori*, dunque non dipendano da questa, ma questa da loro; giacché anche queste forme non hanno infatti nessun altro scopo, né utilità, che di produrre, in seguito all'eccitamento dei nervi sensoriali, l'intuizione empirica; come dalla materia di questa altre forme sono destinate poi a formare pensieri *in abstracto*. La *Critica della ragione pura* sta dunque alla filosofia di Locke come l'analisi infinitesimale sta alla geometria elementare; è comunque da considerare in tutto come *continuazione della filosofia di Locke*. La materia data di ogni filosofia quindi non è altra che la *coscienza empirica*, che si divide nella coscienza di sé (autocoscienza) e nella coscienza delle altre cose (intuizione esterna). Giacché soltanto questo è il dato immediato, ciò che è realmente dato. Ogni filosofia che, invece di muovere da ciò, prende come punto di partenza concetti astratti scelti a piacimento, come per esempio assoluto, sostanza assoluta, Dio, infinito, finito, identità assoluta, essere, essenza ecc. ecc., è sospesa in

aria senza appiglio, e quindi non potrà mai portare a un risultato reale. E tuttavia in tutti i tempi i filosofi hanno fatto tentativi del genere; perciò anche Kant definisce talvolta la filosofia, alla maniera tradizionale e più per consuetudine che per coerenza, una scienza fatta di meri concetti. Ma una siffatta scienza imprenderebbe in realtà a ricavare, da mere rappresentazioni parziali (ché tali sono le astrazioni) ciò che non si può trovare nelle rappresentazioni complete (le intuizioni), da cui quelle sono tratte per eliminazione. A ciò induce la possibilità dei sillogismi, perché qui la congiunzione dei giudizi dà un risultato nuovo, sebbene più in apparenza che realmente, dato che il sillogismo si limita a mettere in evidenza ciò che era già contenuto nei giudizi dati; giacché infatti la conclusione non può contenere più delle premesse. I concetti sono bensì il materiale della filosofia, ma solo così come il marmo è il materiale dello scultore: essa non deve lavorare *in base a* loro, ma *in* loro, cioè deve deporre in essi i suoi risultati, non partire da essi come da ciò che è dato. Chi vuole avere un esempio veramente lampante di un tale errato muovere da meri concetti, consideri la *Institutio theologica* di Proclo, per chiarirsi la nullità di tutto quel metodo. Ivi vengono affastellati *abstracta* come ἕν, πλῆθος, ἀγαθόν, παράγον καὶ παραγόμενον, αὔταρκες, αἴτιον, κρεῖττον, κινητόν, ἀκίνητον, κινούμενον (*unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum*) ecc., mentre vengono ignorate e aristocraticamente trascurate le intuizioni, a cui soltanto quelli devono la loro origine e ogni contenuto; poi in base a quei concetti si costruisce una teologia, in cui lo scopo, il θεός, viene tenuto nascosto, cioè in apparenza si procede con tutta spregiudicatezza, come se il lettore non sapesse, già dalla prima pagina, altrettanto bene dell'autore, dove tutto andrà a parare. Ne ho già sopra citato un

frammento. Veramente quest'opera di Proclo è particolarmente appropriata a far chiaro quanto inutili e illusorie siano simili combinazioni di concetti astratti, perché se ne può fare ciò che si vuole, specialmente quando si sfrutta per di più l'ambiguità di parecchie parole, come per esempio di κρεῖττον. Se ci si trovasse di fronte a un tale architetto di concetti, basterebbe solo domandare ingenuamente dove siano mai tutte le cose, di cui egli ha tanto da dire, e donde conosca le leggi, da cui trae i suoi ragionamenti che ad esse si riferiscono. Allora sarebbe tosto costretto a rimandare all'intuizione empirica, nella quale soltanto invero si presenta il mondo reale, da cui quei concetti sono attinti. Poi non resterebbe che domandare perché egli non muova in modo del tutto onesto dall'intuizione data di un tale mondo, dove a ogni passo potrebbe sostenere con essa le sue affermazioni, invece di operare con concetti, che sono tratti solo da essa e non possono quindi avere più validità che essa non conferisca loro. Ma certo questo è appunto la sua abilità, che egli con tali concetti, in cui, in forza dell'astrazione, viene pensato come diviso ciò che è indivisibile, e come unificato ciò che non è unificabile, sorpassa di gran lunga l'intuizione che diede loro origine, e con ciò i limiti della sua applicabilità, per giungere in un tutt'altro mondo da quello che fornì i materiali di costruzione, ma appunto perciò in un mondo di chimere. Ho citato qui Proclo, perché proprio in lui questo procedimento diviene particolarmente chiaro, per la disinvolta sfrontatezza con cui è attuato; ma anche in Platone si trovano alcuni esempi del genere, sebbene meno clamorosi, e in genere la letteratura filosofica di tutti i tempi ne fornisce tutta una quantità. Quella dei nostri tempi ne abbonda: si considerino per esempio gli scritti della scuola *schellinghiana* e si vedano le costruzioni che vengono edificate con concetti astratti come: finito, infinito, – es-

sere, non essere, essere altro, – attività, impedimento, prodotto, – determinare, venir determinato, determinatezza, – limite, limitare, esser limitato, – unità, pluralità, molteplicità, – identità, diversità, indifferenza, – pensare, essere, essenza ecc. Non solo tutto quanto si è detto sopra vale per le costruzioni fatte con tale materiale, ma anche, poiché *grazie* ad ampi *abstracta* del genere si pensa un'infinità di cose, *in* esse si può pensare estremamente poco: sono gusci vuoti. Ma in tal modo poi la materia di tutto il filosofare diviene sorprendentemente scarsa e misera, dalla qual cosa nasce quell'indicibile e tormentosa noia, che è propria di tutti codesti scritti. Se ora volessi ricordare addirittura l'abuso che Hegel e i suoi compagni hanno fatto di tali ampie e vuote astrazioni, dovrei temere che il lettore si sentisse male e anch'io, giacché la noia più nauseabonda emana dalla vacua filastrocca di questi repellenti filosofastri.

Che del pari nella filosofia *pratica* nessuna saggezza venga partorita da meri concetti astratti, è certo l'unica cosa che si può imparare dalle dissertazioni morali del teologo Schleiermacher, con la lettura delle quali il medesimo ha annoiato per una serie di anni l'Accademia di Berlino, e che ora sono apparse insieme in una recente raccolta. Qui vengono presi come punto di partenza puri concetti astratti, quali dovere, virtù, sommo bene, legge morale e simili, senz'altro motivo per introdurli se non quello che essi si trovano di solito nei sistemi morali appunto, e vengono poi trattati come realtà date. Su di essi poi si continua a discorrere in tutti i sensi fino al cavillo, senza mai andar diritto all'origine di quei concetti, alla cosa stessa, alla vita reale, a cui soltanto detti concetti si riferiscono, da cui sarebbero attinti e con cui la morale ha propriamente a che fare. Proprio perciò queste diatribe sono sterili e inutili altrettanto che noiose, col che è detto tutto. Gente come

questo teologo che filosofa fin troppo volentieri, se ne trova in tutti i tempi, famosa mentre vive e poi subito dimenticata. Io consiglio invece di leggere piuttosto quelli a cui le cose sono andate inversamente, giacché il tempo è breve e prezioso.

Ma se, in conseguenza di tutto quanto si è qui detto, i concetti ampi, astratti, ma soprattutto non verificabili con nessuna intuizione, non possono mai essere la fonte della conoscenza, il punto di partenza o la vera e propria materia del filosofare, pure a volte singoli risultati di questo possono riuscire tali da potersi pensare solo *in abstracto*, senza poter essere confermati da alcuna intuizione. Conoscenze di questa specie saranno certo solo conoscenze a metà: esse indicano per così dire solo il luogo dove si trova la cosa da conoscere; ma questa rimane celata. Perciò bisogna anche accontentarsi di concetti simili solo in casi estremi e quando si sia giunti ai confini della conoscenza possibile per le nostre capacità. Un esempio del genere sarebbe forse il concetto di un essere al di fuori del tempo; parimenti la proposizione: l'indistruttibilità del nostro vero essere con la morte non è una continuazione della sua durata. Con concetti di questa specie vacilla, per così dire, il saldo terreno che porta tutto quanto il nostro conoscere: il mondo intuitivo. Pertanto il filosofare può sì a volte e in caso di necessità sfociare in tali conoscenze, ma non può mai cominciare con esse.

L'operare con ampie astrazioni, che abbiamo sopra criticato perché abbandona totalmente la conoscenza intuitiva da cui quelle sono state tratte e che quindi rimane il loro controllo permanente e naturale, è stato in ogni tempo la fonte principale degli errori del filosofare dogmatico. Una scienza edificata in base alla sola comparazione dei concetti, cioè fatta di proposizioni generali, potrebbe essere sicura solo se tutte le sue proposizioni fos-

sero proposizioni sintetiche *a priori*, come avviene per la matematica; giacché esse soltanto non soffrono eccezioni. Se invece le proposizioni hanno una qualche materia empirica, bisogna sempre tenere quest'ultima a portata di mano per controllare le proposizioni generali. Perché tutte le verità in qualunque modo attinte dall'esperienza non sono mai assolutamente certe e hanno quindi solo una validità generale approssimativa, dato che qui non vige nessuna regola senza eccezioni. Se ora io concateno tra loro proposizioni siffatte, grazie al reciproco compenetrarsi delle loro sfere concettuali, facilmente un concetto toccherà l'altro proprio là dove c'è una eccezione; ma se ciò è avvenuto anche una volta soltanto nel corso di una lunga catena di sillogismi, l'intero edificio è strappato alle sue fondamenta e fluttua nell'aria. Se io dico per esempio: «i ruminanti non hanno gli incisivi anteriori», e applico ciò e quel che ne segue ai cammelli, tutto diventa falso: poiché vale solo dei ruminanti cornuti. In ciò rientra appunto quello che Kant chiama il cavillare e che tanto spesso biasima; perché questo consiste appunto in un sussumere concetti sotto concetti, senza tener conto della loro origine e senza esaminare la correttezza ed esclusività di una tale sussunzione, per cui si può giungere poi, con giri più o meno larghi, quasi a ogni risultato che ci si sia proposto come fine; perciò questo cavillare è diverso dal sofisticare vero e proprio solo per il grado. Ora però, nella sfera teoretica, il sofisticare è appunto ciò che in quella pratica è il vessare. Tuttavia lo stesso Platone si permise spessissimo questo cavillare; Proclo, come si è già detto, spinse questo errore molto più in là del suo modello, alla maniera di tutti gli imitatori. Dionigi l'Areopagita, *De divinis nominibus*, ne è del pari fortemente affetto. Ma anche già nei frammenti dell'eleate Melisso troviamo chiari esempi di tale cavillare (particolarmente nei §§ 2-5 dei *Comment. Eleat.* di Brandis): il

suo modo di procedere con i concetti, che non toccano mai la realtà, da cui traggono il loro contenuto, ma, fluttuando nell'atmosfera dell'astratta generalità, passano al di là di essa, somiglia a colpi dati per finta, che non colgono mai. Un vero campione di tale cavillare è inoltre il libriccino *De Diis et mundo* del filosofo Sallustio, specie nei c.c. 7, 12 e 17. Ma un vero e proprio esemplare da museo di cavillare filosofico, che trapassa in deciso sofisticare, è la seguente argomentazione del platonico Massimo di Tiro, che io, poiché essa è breve, voglio riportare. «Ogni ingiustizia è la sottrazione di un bene; non c'è altro bene che la virtù; ma la virtù non può essere sottratta; dunque non è possibile che il virtuoso patisca ingiustizia dal malvagio. Ora non resta se non che, o nessuna ingiustizia può essere patita, o il malvagio la patisce dal malvagio. Ma il malvagio non possiede nessun bene, perché solo la virtù è tale: dunque nessuno può essergliene tolto. Perciò neanch'egli può patire ingiustizia. Quindi l'ingiustizia è una cosa impossibile.» L'originale, meno conciso a causa di ripetizioni, suona così: Ἀδικία ἐστὶν ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· τὸ δὲ ἀγαθὸν τί ἂν εἴη ἄλλο ἢ ἀρετή; – ἡ δὲ ἀρετή ἀναφαίρετον. Οὐκ ἀδικήσεται τοίνυν ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων, ἢ οὔκ ἐστιν ἀδικία ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἀγαθὸν ἀφαίρετον, οὐδ'ἀπόβλητον, οὐδ'ἑλετόν, οὐδὲ ληϊστόν. Εἶεν οὖν, οὐδ'ἀδικεῖται ὁ χρηστός, οὐδ'ὑπὸ τοῦ μοχθηροῦ· ἀναφαίρετος γάρ. Λείπεται τοίνυν ἢ μηδένα ἀδικεῖσθαι καθάπαξ, ἢ τὸν μοχθηρὸν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· ἀλλὰ τῷ μοχθηρῷ οὐδενὸς μέτεστιν ἀγαθοῦ· ἡ δὲ ἀδικία ἦν ἀγαθοῦ ἀφαίρεσις· ὁ δὲ μὴ ἔχων ὅ, τι ἀφαιρεθῇ, οὐδὲ εἰς ὅ, τι ἀδικηθῇ, ἔχει (*Sermo* 2). Aggiungerò anche un esempio moderno di tali dimostrazioni basate su concetti astratti, per cui una proposizione chiaramente assurda viene enunciata come verità, e lo prendo dalle opere di un grande uomo, Giordano Bruno. Nel suo libro *Del Infinito, universo e mondi* (p. 87 dell'e-

dizione di A. Wagner) egli fa dimostrare da un aristotelico (utilizzando ed esagerando il passo I, 5 *De Coelo* di Aristotele), che al di là del mondo non ci può essere *nessuno spazio*. Il mondo cioè è chiuso dall'ottava sfera di Aristotele, ma al di là di questa non può esserci più *nessuno spazio*. Giacché: se ci fosse al di là di essa ancora un corpo, questo sarebbe o semplice o composto. Ora, in base a princìpi puramente postulati viene sofisticamente dimostrato che non può esservi nessun corpo *semplice*; ma anche nessun corpo *composto*: giacché questo dovrebbe constare di corpi semplici. Dunque non vi è nessun corpo affatto – ma allora neanche *uno spazio*. Perché lo spazio viene definito come «ciò in cui possono essere i corpi»; ora però è stato appena dimostrato che là non può esserci *nessun* corpo. Dunque non vi è neanche *uno spazio*. Quest'ultima conclusione è il colpo maestro di questo dimostrare in base a concetti astratti. In fondo esso poggia sul fatto che la proposizione: «dove non c'è uno spazio non ci possono essere corpi» viene presa come generalmente negativa e poscia *simpliciter* convertita in: «dove non ci possono essere corpi non c'è spazio». Ma quella proposizione è, a considerarla attentamente, generalmente affermativa, cioè questa: «tutto ciò che è senza spazio è senza corpi»; essa dunque non può venire convertita *simpliciter*. Tuttavia non ogni dimostrazione condotta in base a concetti astratti, con un risultato che contraddice manifestamente l'intuizione (come qui la finitezza dello spazio), si può far risalire a un errore logico del genere. Giacché il sofisma non sta sempre nella forma, ma spesso nella materia, nelle premesse e nell'indeterminatezza dei concetti e della loro portata. Di ciò si trovano numerose conferme in Spinoza, il cui metodo è appunto quello di dimostrare in base a concetti; si vedano per esempio i miseri sofismi, nella sua *Ethica*, *P.* IV, *prop.* 29-31, ottenuti sfruttando l'ambiguità dei concetti

oscillanti di *convenire* e di *commune habere*. Ma cose del genere non impediscono che dai neo-spinozisti dei nostri giorni tutto quello che egli ha detto sia tenuto per vangelo. Specialmente divertenti sono tra loro gli hegeliani – ce ne sono in realtà ancora alcuni – con la loro tradizionale venerazione della sua proposizione: *omnis determinatio est negatio*, di fronte alla quale essi, in conformità dello spirito ciarlatanesco della scuola, fanno una faccia come se essa potesse sollevare il mondo dai cardini, mentre con essa non si cava un ragno dal buco, dato che anche la persona più semplice capisce da sé che, se io delimito qualcosa determinandolo, appunto perciò escludo e quindi nego ciò che si trova al di là del limite.

Dunque da tutti i sofismi della suddetta specie diviene chiaramente visibile a quali giri viziosi esponga quell'algebra di puri concetti che nessuna intuizione controlla; e che pertanto l'intuizione è per il nostro intelletto ciò che per il nostro corpo è il terreno solido sul quale sta: se l'abbandoniamo, tutto è *instabilis tellus*, *innabilis unda*. Per l'insegnamento che danno, si perdonerà a queste delucidazioni ed esempi la loro prolissità. Ho voluto con essi porre in risalto e documentare la grande differenza, finora troppo poco notata, e anzi il grande contrasto che c'è fra il conoscere intuitivo e quello astratto o riflesso, la cui individuazione è un caposaldo della mia filosofia, poiché molti fenomeni della nostra vita intellettuale si spiegano solo con esso. L'anello di congiunzione intermedio fra quei due modi di conoscere tanto diversi è formato, come ho provato nel § 14 del primo volume, dal *giudizio*. Esso è invero attivo anche nel campo del mero conoscere astratto, dove raffronta concetti solo a concetti; quindi ogni giudizio, nel senso logico di questa parola, è comunque opera della facoltà giudicante, con esso venendo ogni volta un concetto più ristretto sussunto sotto uno più ampio. Tuttavia quest'at-

tività del giudizio, dove si limita a raffrontare concetti tra loro, è minore e più leggera che non là dove effettua il passaggio da ciò che è affatto particolare, da ciò che è intuitivo, a ciò che è essenzialmente generale, al concetto. Siccome cioè lì, analizzando i concetti nei loro predicati essenziali, se ne deve poter decidere, per via puramente logica, la compatibilità o incompatibilità, alla qual cosa basta la mera ragione che alberga in tutti; il giudizio è allora attivo solo nell'abbreviare quel processo, dato che colui che ne è dotato coglie rapidamente nell'insieme quello a cui altri arrivano solo con una serie di riflessioni. Ma la sua attività in senso stretto comincia invero solo là dove ciò che è stato conosciuto intuitivamente, cioè il reale, l'esperienza, devono essere trasposti nel conoscere chiaro, astratto, sussunti sotto concetti esattamente corrispondenti e così deposti nel sapere riflesso. Quindi è questa facoltà che deve gettare le solide *fondamenta* di tutte le scienze, le quali consistono sempre in conoscenze immediate e non ulteriormente deducibili. Qui, nei giudizi fondamentali, si trova dunque anche la loro difficoltà, non nelle conclusioni che se ne traggono. Trarre conclusioni è facile, giudicare difficile. Le conclusioni errate sono una rarità, i giudizi errati sono sempre all'ordine del giorno. Non meno deve il giudizio nella vita pratica dare il colpo finale, in tutte le risoluzioni fondamentali e decisioni principali, come pure è opera sua, nell'essenziale, la sentenza giudiziaria. Nell'attività del giudizio l'intelletto deve – in modo simile a come la lente ustoria concentra in uno stretto fuoco i raggi del sole – raccogliere tutti i dati che ha su di una cosa tanto strettamente, da abbracciarli con uno sguardo solo, che esso dirige ora con precisione, chiarendosene poi con calma il risultato. Inoltre, nella maggior parte dei casi, la grande difficoltà del giudizio è dovuta al fatto che dobbiamo risalire dall'effetto alla

causa, una via che è sempre insicura; anzi, ho dimostrato che in ciò sta la fonte di ogni errore. Nondimeno questa via è per lo più la sola che si offre in tutte le scienze empiriche, come anche nelle faccende della vita reale. L'esperimento è già un tentativo di farla in senso inverso; pertanto esso è decisivo e scopre per lo meno l'errore; presupposto che sia rettamente scelto e onestamente eseguito, non invece come gli esperimenti newtoniani nella teoria dei colori; ma anche l'esperimento dev'essere a sua volta giudicato. La perfetta sicurezza delle scienze *a priori*, quindi della logica e della matematica, si fonda principalmente sul fatto che in esse ci sta davanti la via dalla causa all'effetto, che è sempre sicura. Ciò conferisce loro il carattere di scienze puramente *oggettive*, vale a dire di scienze sulle cui verità tutti quelli che le capiscono devono anche giudicare in modo concorde, il che è tanto più sorprendente, quanto più esse si fondano proprio sulle forme soggettive dell'intelletto, mentre le scienze empiriche hanno da fare solo con ciò che è, in modo palmare, oggettivo.

Manifestazioni del giudizio sono anche arguzia e acume: in quella esso agisce riflettendo, in questo sussumendo. Nella maggior parte degli uomini il giudizio esiste solo di nome: è una specie di ironia che lo si annoveri tra le normali facoltà mentali, invece di attribuirlo solo ai *monstra per excessum*. Le menti comuni mostrano anche nelle cose minime mancanza di fiducia nel proprio giudizio, proprio perché sanno per esperienza che esso non ne merita nessuna. Il suo posto è occupato in loro dal pregiudizio e dal giudizio preso dagli altri; dalla qual cosa vengono tenuti in uno stato di perpetua minorità, da cui appena uno viene liberato su molte centinaia. Confessabile essa certo non è, dal momento che quelli anche con se stessi fanno finta di giudicare, pur spiando intanto sempre l'opinione degli altri, che rima-

ne il loro punto di riferimento segreto. Mentre ognuno si vergognerebbe di andare in giro con un abito, un cappello o un mantello imprestato, tutti quanti non hanno che opinioni imprestate, che arraffano avidamente dovunque possono trovarle, per poi, spacciandole per proprie, gloriarsene in giro. Altri le prendono a loro volta a prestito dai primi, facendo altrettanto. Ciò spiega la rapida e vasta diffusione degli errori, come anche la fama delle cose cattive: giacché i prestatori di opinioni di professione, cioè giornalisti e simili, spacciano di regola solo merce falsa, come i noleggiatori di costumi mascherati danno in prestito solo gioielli falsi.

Capitolo 8*

SULLA TEORIA DEL RIDICOLO

Sul contrasto fra rappresentazioni intuitive e rappresentazioni astratte, lumeggiato nei capitoli precedenti e da me messo così energicamente in risalto, si fonda anche la mia teoria del ridicolo; per cui quello che è ancora da aggiungere alla sua trattazione trova posto qui, sebbene, per l'ordine del testo, dovrebbe seguire solo più in là.

Il problema dell'origine dappertutto identica del riso, e con essa del suo vero significato, fu visto già da Cicerone, ma anche subito abbandonato come irrisolvibile (*De orat.*, II, 58). Il più antico tentativo a me noto di un'interpretazione psicologica del riso si trova nell'*Introduction into moral philosophy* di Hutcheson, *Bk.* 1, *ch.* 1, § 14. Uno scritto anonimo alquanto posteriore, *Traité des causes physiques et morales du rire*, 1768, non è senza merito come ventilazione dell'argomento. Il Platner ha raccolto nella sua *Antropologia*, § 894, le opinioni dei filosofi che, da Home fino a Kant, si son provati a dare un'interpretazione di questo fenomeno caratteristico della natura umana. Sono note le teorie del ridicolo di Kant e di Jean Paul. Ritengo inutile dimostrarne l'inesattezza, perché in chiunque cercherà di ricondurre ad esse dati casi di ridicolo, si formerà subito, per la maggior parte di essi, la convinzione della loro insufficienza.

* Questo capitolo si riferisce al § 13 del primo volume.

Secondo la mia interpretazione, esposta nel primo volume, l'origine del ridicolo è sempre la paradossale e quindi inaspettata sussunzione di un oggetto sotto un concetto ad esso del resto eterogeneo, e conformemente il fenomeno del riso denota ogni volta l'improvvisa constatazione di un'incongruenza fra un tale concetto e l'oggetto reale con esso pensato, cioè tra una cosa astratta e una intuitiva. Quanto più questa incongruenza, nell'opinione di chi ride, è grande e inaspettata, tanto più violento sarà il suo riso. Quindi in tutto ciò che suscita il riso si deve sempre poter mostrare un concetto e qualcosa di particolare, dunque una cosa o un fatto, che si può sì sussumere sotto quel concetto, e dunque si può pensare con esso, ma sotto altro e prevalente aspetto non vi rientra affatto e anzi si distingue in modo vistoso da quant'altro si pensi con quel concetto. Quando, come spesso accade specialmente per i motti di spirito, invece di una tal cosa reale intuitiva, si presenta un concetto di specie subordinato al concetto superiore o di genere, esso susciterà il riso solo in quanto la fantasia lo realizzi, cioè lo faccia sostituire da qualcosa che lo rappresenti intuitivamente, in modo che abbia luogo il conflitto tra il pensato e l'intuìto. Anzi, se si vuol comprendere la cosa veramente *explicite*, si può riportare ogni ridicolo a un sillogismo della prima figura, con una *major* indiscussa e una *minor* inaspettata, fatta valere per così dire solo per dispetto; in conseguenza di questo collegamento la conclusione ha in sé la proprietà del ridicolo.

Nel primo volume ho ritenuto superfluo illustrare con esempi questa teoria, poiché ognuno può farlo facilmente da sé, con un po' di meditazione sui casi di ridicolo che gli vengono in mente. Ma per venire in aiuto anche all'indolenza spirituale di quei lettori che vogliono assolutamente rimanere nello stato passivo, voglio qui accomodarmici. Anzi voglio, in questa terza ristampa, accrescere

e accumulare gli esempi, affinché rimanga indiscusso che qui, dopo tanti sterili tentativi precedenti, è data la vera teoria del ridicolo, e che è definitivamente risolto il problema sollevato, ma anche abbandonato, già da Cicerone.

Se riflettiamo che per formare un angolo occorrono due linee che si incrociano e che, se prolungate, si intersecano, mentre la tangente tocca il cerchio solo in un punto, e in questo punto però va in realtà parallelo ad esso, e noi teniamo conformemente presente la convinzione astratta dell'impossibilità che si formi un angolo tra circonferenza e tangente, e poi invece un tale angolo ci sta davanti sulla carta nella sua evidenza; ciò ci strapperà facilmente un sorriso. Il ridicolo in questo caso è in verità debolissimo; però proprio in esso la sua origine dall'incongruenza del pensato con l'intuìto spicca con straordinaria chiarezza. A seconda che noi, nel renderci conto di una tale incongruenza, passiamo dalla cosa reale, cioè intuitiva, al concetto, o inversamente dal concetto alla cosa reale, il ridicolo che ne nasce è o un motto arguto o invece una assurdità, e in grado maggiore, specie nelle cose pratiche, una follia, come si è spiegato nel testo. Per considerare ora esempi del primo caso, cioè del motto di spirito, prenderemo innanzi tutto il notissimo aneddoto del Guascone, di cui il re rise vedendolo, nel rigido freddo invernale, in un leggero abito estivo, e che allora disse al re: «Se Vostra Maestà avesse indossato ciò che ho indossato io, sentirebbe caldissimo», e alla domanda che cosa avesse indossato: «Tutto il mio guardaroba», rispose. Sotto quest'ultimo concetto cioè si deve pensare sia lo sterminato guardaroba di un re, sia anche l'unico abituccio estivo di un povero diavolo, la cui vista sul suo corpo intirizzito appare molto incongruente col concetto. Il pubblico di un teatro di Parigi chiedeva una volta che si suonasse la Marsigliese, e poiché ciò non veniva fatto, cominciò a dare in grandi urla e schia-

mazzi, sicché alla fine un commissario di polizia in uniforme salì sul palcoscenico e spiegò che non era permesso presentare null'altro che quel che figurava in cartellone. Allora una voce gridò: *Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche*? Questa trovata provocò una risata generale. Poiché qui la sussunzione dell'eterogeneo è immediatamente chiara e spontanea. L'epigramma:

Bav è il fedele pastore, di cui la Bibbia parlava:
Quando il suo gregge dormiva, lui solo vegliava.[1]

sussume sotto il concetto di un pastore che veglia mentre il gregge dorme il predicatore noioso, che ha fatto addormentare tutta la comunità e ora continua a blaterare da solo senza essere ascoltato. Analogo è l'epitaffio di un medico: «Qui egli giace, come un eroe, e gli uccisi giacciono intorno a lui»: esso sussume sotto il concetto, per l'eroe onorevole, del «giacere circondato da uccisi», il medico, che deve conservare la vita. Molto spesso il motto di spirito consiste in un'unica parola, dalla quale viene appunto solo indicato il concetto, sotto cui può essere sussunto il caso presente, che è però molto eterogeneo a quanto si pensa normalmente sotto di quello. Così in *Romeo e Giulietta*, quando il vivace Mercuzio, proprio allora ferito a morte, risponde agli amici che promettono di fargli visita l'indomani: «Sì, venite, venite, e troverete in me un uomo grave», sotto il quale concetto viene qui sussunto il morto; ma nell'inglese vi si aggiunge ancora il gioco di parole per cui *a grave man* significa insieme l'uomo serio e l'uomo della tomba. Di questa specie è anche il noto aneddoto dell'attore Unzelmann: dopo che nel teatro berlinese era stata rigorosamente

[1] *Bav ist der treue Hirt, von dem die Bibel sprach:*
Wenn seine Heerde schläft, bleibt er allein noch wach.

vietata ogni improvvisazione, egli doveva apparire in scena a cavallo, quando, mentre si trovava proprio sul palcoscenico, il cavallo fece cadere dello sterco, al che il pubblico già si mise a ridere; ma ancor più rise quando Unzelmann disse al cavallo: «Ma cosa stai facendo? Non sai che ci è vietato improvvisare?». Qui la sussunzione dell'eterogeneo sotto il concetto più generale è chiarissima, quindi il motto di spirito è oltremodo efficace e l'effetto di ridicolo in tal modo raggiunto estremamente forte. In ciò rientra inoltre una notizia di giornale del marzo 1851 da Hall: «La banda di truffatori ebrei, di cui abbiamo fatto menzione, fu ricondotta da noi con accompagnamento obbligato». Questa sussunzione di una scorta di polizia sotto un'espressione musicale è felicissima, sebbene già prossima al mero gioco di parole. Appartiene invece in tutto al genere qui in parola il caso di Saphir che, in una polemica contro l'attore Angeli, lo indichi così: «l'Angeli, tanto grande di spirito quanto di corpo» – dove, per la minuscola statura dell'attore, nota a tutti in città, sotto il concetto di «grande» si pone intuitivamente lo straordinariamente piccolo; così anche che lo stesso Saphir chiami le arie di un'opera nuova le «buone vecchie conoscenze», che porti cioè sotto un concetto che serve in altri casi a dir bene, proprio la caratteristica biasimevole; così ancora che si volesse dire di una signora, per i cui favori i regali fossero importanti, che essa sa accoppiare *utile dulci*, col che si porta ciò che è moralmente volgare sotto la regola che viene raccomandata da Orazio in campo estetico; così pure che, per alludere a un bordello, lo si definisse per esempio «una modesta dimora di placide gioie». La buona società che, per essere perfettamente insipida, ha bandito tutte le manifestazioni nette e quindi tutte le espressioni forti, suole, per indicare cose scandalose o in qualsiasi modo sconvenienti, aiutarsi esprimendole, per mitigarle,

con concetti generici; ma in tal modo viene sussunto sotto questi anche ciò che rispetto ad essi è più o meno eterogeneo, onde appunto nasce, in grado corrispondente, l'effetto di ridicolo. In questi casi rientra pertanto il suddetto *utile dulci*; parimenti l'espressione: «ha avuto contrarietà al ballo», quando è stato bastonato e buttato fuori; oppure l'altra: «ha alzato un po' troppo il gomito», quando è ubriaco; come pure: «la moglie avrebbe momenti di debolezza», quando mette le corna al marito, ecc. Vi rientrano del pari i doppi sensi, cioè concetti che in sé e per sé non contengono niente di sconveniente ma che, riferiti al caso concreto, inducono a una rappresentazione sconveniente. Essi sono frequentissimi in società. Ma un perfetto campione di doppio senso attuato e grandioso è l'incomparabile epitaffio sul *justice of peace* di Shenstone, che, nel suo pomposo stile lapidario, sembra parlare di cose nobili ed elevate, mentre sotto ciascuno dei suoi concetti è da sussumere qualcosa di affatto diverso, come si vede solo dall'ultima parola, che fornisce inaspettatamente la chiave per capire il tutto. Il lettore scoppia in una grande risata, scoprendo di aver letto solo uno sporchissimo doppio senso. Trascriverlo e addirittura tradurlo è assolutamente inammissibile in quest'epoca azzimata; lo si trova nelle *Poetical works* di Shenstone, sotto il titolo *Inscription*. I doppi sensi trapassano a volte nel mero gioco di parole, di cui s'è già detto il necessario nel testo.

La sussunzione, che è alla base di ogni ridicolo, di ciò che per un verso è eterogeneo sotto un concetto ad esso del resto adeguato, può aver luogo anche contro l'intenzione. Per esempio uno dei negri liberi del Nordamerica, che si sforzano di imitare i bianchi in tutte le cose, ha posto molto di recente sulla tomba di suo figlio un epitaffio che comincia: «O delicato giglio troppo presto spezzato». Se invece una cosa reale e intuitiva viene, con roz-

za intenzionalità, portata senz'altro sotto il concetto del suo contrario, ne nasce la piatta, volgare ironia. Per esempio quando piove fortemente e si dice: «Che bel tempo fa oggi»; oppure, di una sposa brutta: «Quello si è scelto un bel tesoruccio»; o di un mascalzone: «Questo galantuomo», e simili. Solo i bambini e le persone senza alcuna istruzione ridono per cose del genere, giacché qui l'incongruenza tra il pensato e l'intuìto è totale. Ma proprio in questa grossolana esagerazione nella provocazione del ridicolo, si manifesta molto chiaramente il suo carattere fondamentale, la suddetta incongruenza. A questa specie del ridicolo è in qualcosa affine, per l'esagerazione e la trasparente intenzionalità, la *parodia*. Il suo procedimento consiste nell'accoppiare ai fatti e alle parole di una poesia o di un dramma seri personaggi insignificanti, bassi, o motivi e atti meschini. Sussume cioè le piatte realtà da essa rappresentate sotto gli alti concetti dati nel tema, ai quali quelle devono essere dunque in qualche modo adeguate, rimanendo nel resto molto incongruenti con essi, per cui il contrasto fra l'intuìto e il pensato riesce poi molto stridente. Non mancano di ciò esempi noti; ne cito quindi solo uno, dalla *Zobeide* di Carlo Gozzi, atto 4, scena 3, dove a due buffoni, che si sono appena bastonati ed, esausti, giacciono tranquillamente l'uno accanto all'altro, è messa letteralmente in bocca la famosa stanza dell'Ariosto (*Orl. fur.*, I, 22): «Oh gran bontà de' cavalieri antichi» ecc. Di questa specie è anche l'applicazione, molto diffusa in Germania, di versi seri, specialmente di Schiller, a fatti triviali, applicazione che contiene manifestamente una sussunzione dell'eterogeneo sotto il concetto generale espresso dal verso. Così per esempio quando qualcuno ne ha fatta una delle sue, raramente mancherà qualcuno che dica: «Da ciò riconosco i miei *Pappenheimer* [= i miei polli]». Ma fu originale e molto spiritoso, da parte di uno a cui piaceva la

metà femminile di una giovane coppia appena sposata, rivolgere ai due (non so quanto ad alta voce) le parole finali della ballata di Schiller intitolata *La garanzia*:

> Che io sia, consentitemi la preghiera;
> Nella vostra lega il terzo.[1]

L'effetto del ridicolo è qui forte e immancabile, perché sotto i concetti, con cui Schiller ci fa pensare a un rapporto moralmente nobile, ne viene sussunto, cioè ne viene per tal modo pensato uno proibito e immorale, e però esattamente e senza modificazioni. In tutti gli esempi di spirito qui addotti si riscontra che, sotto un concetto o in genere un pensiero astratto, viene sussunto, immediatamente o mediante un concetto più ristretto, qualcosa di reale, che invero a rigore vi rientra, ma è abissalmente diverso dalla vera e originaria intenzione e direzione del pensiero. Conformemente lo spirito, come dote intellettuale, consiste unicamente nella facilità di trovare, per ogni cosa nuova, un concetto sotto cui essa possa comunque essere pensata, rimanendo tuttavia molto eterogenea a tutte le altre cose che in quello rientrano.

La seconda specie di ridicolo va, come si è detto in senso inverso, dal concetto astratto alla cosa reale o intuitiva con esso pensata, la quale però mette ora in luce una qualche incongruenza con quella che era stata saltata, donde nasce un'assurdità e conseguentemente *in praxi* un'azione stolta. Poiché lo spettacolo esige azione, questa specie di ridicolo è essenziale alla commedia. Su ciò è basata l'osservazione di Voltaire: *J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise* (*Préface de l'enfant*

[1] *Ich sei, erlaubt mir die Bitte,*
In euerm Bunde der Dritte.

prodigue). Come esempi di questo genere di ridicolo possono valere i seguenti. Avendo una volta qualcuno detto che gli piaceva passeggiare da solo, un austriaco gli rispose: «A lei piace passeggiare da solo; anche a me: allora possiamo andare insieme». Egli muove dal concetto: «un piacere che due amano, può essere goduto in comune», e vi sussume sotto il caso che esclude proprio la comunanza. Inoltre il servitore che unge la pelliccia di foca spelacchiata della valigia del padrone con olio di Makassar [rigenerativo], perché vi ricrescano i peli; nella qual cosa egli parte dal concetto che «l'olio di Makassar fa crescere i capelli»; i soldati nel corpo di guardia che permettono all'arrestato che hanno appena portato dentro di prendere parte al loro gioco di carte, ma che però, siccome egli bara, per cui insorge una lite, lo buttano fuori: essi si lasciano guidare dal concetto generale che «i cattivi soggetti si buttao fuori», dimenticando però che quegli è nello stesso tempo un arrestato, ossia uno che essi dovrebbero trattenere. Due contadinotti avevano caricato il fucile a pallini grandi, che volevano ritogliere per sostituirli con pallini piccoli, senza però perdere la polvere. Allora uno pose la bocca della canna nel cappello, che teneva tra le gambe, e disse all'altro: «Adesso spara piano, piano piano: così escono prima i pallini». Egli parte dal concetto: «il rallentamento della causa produce il rallentamento dell'effetto». Conferme sono inoltre la maggior parte delle azioni di Don Chisciotte, che sussume sotto concetti attinti dai romanzi cavallereschi le realtà a quelli molto eterogenee che gli si vengono presentando, come quando per esempio, per proteggere gli oppressi, libera i galeotti. Di questo tipo sono in realtà anche tutte le imprese di Münchhausen; solo che esse non sono azioni folli che vengono compiute, bensì azioni impossibili, che vengono propinate all'ascoltatore come realmente accadute. In esse il fatto è sempre concepito in modo che, pensato meramente *in ab-*

stracto, e quindi comparativamente *a priori*, appare possibile e plausibile; ma poi, quando si discende all'intuizione del caso individuale, cioè *a posteriori*, si fa chiara l'impossibilità della cosa, anzi l'assurdità dell'ipotesi, suscitando il riso con l'evidente incongruenza della cosa intuita con la cosa pensata: per esempio quando le melodie ghiacciatesi nel corno del postiglione si disciolgono nella stanza calda; quando Münchhausen, nel gelo più rigido, seduto sull'albero, tira su il coltello cadutogli con lo zampillo ghiacciato della sua urina, ecc. Di questa specie è anche la storia dei due leoni che di notte sfondano la parete divisoria e nel loro furore si divorano a vicenda, sicché la mattina non se ne trovano che le due code.

Ci sono ancora casi di ridicolo in cui il concetto, sotto cui la cosa intuitiva viene portata, non ha bisogno di essere né espresso né accennato, ma entra da sé nella coscienza per associazione di idee. Il riso in cui scoppiò Garrick nel bel mezzo di una tragedia, perché un macellaio che stava davanti in platea, per asciugarsi il sudore, aveva messo provvisoriamente la sua parrucca in testa al suo grosso cane che, appoggiato con le zampe anteriori alla sbarra divisoria della platea, guardava verso la scena, era provocato dal fatto che Garrick partiva dal concetto, che ciò gli faceva venire in mente, di uno spettatore. Proprio da questo dipende anche che certe figure di animali, come le scimmie, i canguri, le lepri saltellanti e simili, ci appaiano a volte ridicole, perché qualcosa di simile all'uomo in loro fa sì che noi le sussumiamo sotto il concetto della figura umana, partendo di nuovo dalla quale constatiamo la loro incongruenza con essa.

I concetti, la cui manifesta incongruenza con l'intuizione ci muove al riso, sono poi o quelli di un altro o i nostri. Nel primo caso ridiamo dell'altro; nel secondo sentiamo una sorpresa spesso piacevole o almeno divertente. I bambini e gli esseri rozzi ridono perciò per i casi

più piccoli o addirittura avversi, quando giungono loro inaspettati, cioè quando convincono di errore il loro preconcetto. Di regola il riso è uno stato piacevole: la percezione dell'incongruenza della cosa pensata con la cosa intuita, cioè con la realtà, ci fa quindi piacere e noi ci abbandoniamo volentieri alla scossa convulsiva che questa percezione suscita. La ragione di ciò sta in quanto segue. Nel conflitto che improvvisamente si produce tra la cosa intuita e quella pensata, la cosa intuita riporta sempre immancabilmente vittoria, perché essa non è affatto soggetta all'errore, non ha bisogno di autenticazione dal di fuori, ma sta per se stessa. Il suo conflitto con la cosa pensata scaturisce alla fine da ciò, che quest'ultima con i suoi concetti astratti non può discendere fino alla sconfinata varietà e sfumatura dell'intuitivo. Questa vittoria della conoscenza intuitiva sul pensiero ci rallegra. Giacché l'intuire è il modo di conoscere originario, inseparabile dalla natura animale, in cui si presenta tutto ciò che fa immediatamente piacere alla volontà: esso è il medium del presente, del godimento e dell'allegria; in più, non è collegato con nessuno sforzo. Del pensiero vale il contrario: esso è la seconda potenza del conoscere, esercitare la quale richiede sempre un certo sforzo, spesso uno sforzo particolare, e i cui concetti sono quello che tanto spesso si contrappone all'appagamento dei nostri desideri immediati, in quanto, come tramite del passato, del futuro e delle cose serie, fanno da veicolo ai nostri timori, ai nostri pentimenti e a tutte le nostre preoccupazioni. Vedere una buona volta questa severa, instancabile, opprimente istitutrice che è la ragione, convinta d'insufficienza, è cosa che deve essere quindi per noi deliziosa. Perciò dunque l'aspetto del riso è molto strettamente apparentato con quello della gioia.

Per la mancanza di ragione, cioè di concetti generali, l'animale è incapace, come del linguaggio, così an-

che del riso. Questo è dunque una prerogativa e un segno caratteristico dell'uomo. Tuttavia, detto incidentalmente, anche il suo unico amico, il cane, ha in più rispetto a tutti gli altri animali un atto analogo, proprio e caratteristico solo di esso, e cioè il tanto espressivo, benevolo e sincerissimo scodinzolare. Quanto vantaggiosamente per esso questo modo di salutare ispiratogli dalla natura si distingue dagli inchini e dalle sogghignanti attestazioni di cortesia degli uomini, di cui esso supera mille volte in attendibilità, almeno per il presente, l'assicurazione di cordiale amicizia e devozione.

Il contrario del riso e dello scherzo è la *serietà*. Conformemente essa consiste nella coscienza della perfetta concordanza e congruenza del concetto o pensiero con l'intuizione o la realtà. L'uomo serio è convinto di pensare le cose come esse sono, e che esse sono come egli le pensa. Appunto perciò il passaggio dalla profonda serietà al riso è tanto particolarmente facile e può essere provocato da inezie; perché quella concordanza supposta dalla serietà, quanto più sembrava perfetta, tanto più facilmente viene eliminata anche da una piccola incongruenza che venga in luce inaspettatamente. Perciò, quanto più un uomo è capace di una serietà totale, tanto più può ridere di cuore. Gli uomini a cui il riso viene fuori sempre affettato e forzato sono intellettualmente e moralmente di scarso contenuto; così anche il modo di ridere in genere e d'altra parte l'occasione del riso sono molto caratteristici per la persona. Il fatto che i rapporti sessuali forniscano la materia di scherzo più facile, sempre sotto mano e raggiungibile anche dallo spirito più debole, come prova la frequenza delle oscenità, non potrebbe essere, se proprio alla loro base non ci fosse la più profonda serietà.

Che il riso altrui su ciò che noi facciamo o diciamo

seriamente ci offenda tanto, dipende dal fatto che esso dice apertamente che tra i nostri concetti e la realtà oggettiva c'è una forte incongruenza. Per la stessa ragione il predicato «ridicolo» è offensivo. La risata di scherno vera e propria grida trionfante all'avversario sconfitto quanto incongruenti fossero i concetti da lui sostenuti con la realtà che ora gli si rivela. Il nostro stesso riso amaro di fronte alla verità che terribilmente ci si svela, e per la quale aspettative saldamente nutrite si dimostrano illusorie, è la viva espressione della scoperta ormai fatta dell'incongruenza fra i pensieri che noi, in stolta fiducia negli uomini o nel destino, avevamo nutriti, e la realtà che ora si svela.

Il ridicolo *intenzionale* è lo *scherzo*: esso è il tentativo di creare una discrepanza fra i concetti di un altro e la realtà spostando una di queste due cose, mentre il suo contrario, la *serietà*, consiste nell'esatta concordanza almeno voluta, delle due cose tra loro. Se poi lo scherzo si nasconde dietro la serietà, ne nasce l'*ironia*, come per esempio quando con apparente serietà acconsentiamo alle opinioni dell'altro, che sono il contrario delle nostre, simulando di condividerle con lui, finché il risultato non lo sconcerti su di noi e su di esse. Così si atteggiava Socrate di fronte a Ippia, Protagora, Gorgia e altri sofisti, e spesso in genere al suo interlocutore. L'inverso dell'ironia sarebbe dunque la serietà nascosta dietro lo scherzo, e ciò è l'*umorismo*. Lo si potrebbe dire il doppio contrappunto dell'ironia. Definizioni come questa: «l'*umorismo* è la compenetrazione reciproca del finito e dell'infinito» non esprimono se non la totale incapacità di pensare di coloro che trovano soddisfazione in tali vacui fiori di stile. L'ironia è oggettiva, ossia calcolata sull'altro; l'*umorismo* è invece soggettivo, cioè esiste immediatamente solo per il soggetto stesso. Conformemente, i capolavori dell'ironia si trovano fra gli antichi,

quelli dell'*umorismo* tra i moderni. Giacché, a considerarlo attentamente, l'*umorismo* si basa su una disposizione soggettiva, ma seria ed elevata, che entra involontariamente in conflitto con un mondo esterno volgare, molto eterogeneo, a cui essa non può né sfuggire né abbandonare se stessa; perciò cerca, come mediazione, di pensare la propria opinione e il mondo esterno con gli stessi concetti. Questi acquistano in tal modo una doppia incongruenza, la quale sta una volta da questa parte e una volta dall'altra, col reale con essi pensato, donde nasce l'impressione del ridicolo intenzionale, ossia dello scherzo, dietro cui tuttavia si nasconde e traspare la più profonda serietà. Mentre l'ironia comincia con l'aria seria e finisce col sorriso, con l'*umorismo* avviene il contrario. Come esempio di quest'ultimo può valere già la sopracitata frase di Mercuzio. Del pari queste battute dell'*Amleto*: *Polonio*: «Graziosissimo signore, voglio molto umilmente prendere congedo da voi». *Amleto*: «Voi non potete, signore, prendere da me alcuna cosa da cui io mi separi più volentieri; eccetto la mia vita, eccetto la mia vita, eccetto la mia vita». Poi, prima della rappresentazione dello spettacolo a corte, Amleto dice a Ofelia: «Cos'altro dovrebbe fare un uomo se non essere allegro? Perché, guardate un po' come appare allegra mia madre, e mio padre è morto solo due ore fa». *Ofelia*: «Sono due volte due mesi, mio graziosissimo signore». *Amleto*: «È passato già tanto tempo? Ma, allora che si vesta di nero il diavolo! Io mi farò fare un vestito di zibellino». Anche nel *Titano* di Jean Paul, quando Schoppe, fattosi malinconico e poi meditando su se stesso, si guarda più volte le mani e dice a se stesso: «Ecco un signore in carne ed ossa, e io sono in lui: ma chi è costui?». Heinrich Heine si rivela vero umorista nel suo *Romancero*: dietro tutti i suoi silenzi e le sue buffonate scorgiamo una profonda serietà, che si vergogna di mo-

strarsi senza veli. Quindi l'*umorismo* si basa su un particolare tipo di *umore*[1] (probabilmente da *luna*), col quale concetto, in tutte le sue modificazioni, viene pensato un deciso prevalere dell'elemento soggettivo su quello oggettivo nella percezione del mondo esterno. Anche ogni rappresentazione poetica o artistica, di una scena comica, anzi addirittura farsesca, da cui traspaia tuttavia come fondo nascosto un pensiero serio, è prodotto dell'*umorismo*, cioè è umoristica. Tale è per esempio un disegno a colori di Tischbein: esso rappresenta una stanza affatto vuota, che riceve luce solo dal fuoco che fiammeggia nel camino. Davanti a questo sta un uomo in panciotto, in modo che, partendo dai suoi piedi, l'ombra della sua persona si stende per tutta la stanza. «Questo è uno», commentò Tischbein, «a cui nel mondo non è voluto riuscire niente e che non ha combinato nulla: ora si rallegra di poter gettare un'ombra così grande.» Ma se ora io dovessi esprimere il pensiero serio nascosto dietro questo scherzo, potrei farlo nel modo migliore con i versi seguenti, presi dalla poesia persiana *Anvari Soheili*:

Se il possesso di un mondo s'è per te dileguato,
Non startene a dolere, non è nulla;
E se hai acquistato il possesso di un mondo,
Non rallegrarti tanto, non è nulla.
Trapassano i dolori e le allegrezze,
Non curarti del mondo, non è nulla.[2]

[1] *Laune.*
[2] *Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,*
Sei nicht im Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts.

Che oggigiorno nella letteratura tedesca «umoristico» sia comunemente usato nel significato di «comico» in genere, scaturisce dalla meschina mania di dare alle cose un nome migliore di quello che spetta loro, cioè quello di una classe che sta al di sopra di loro: così ogni locanda si vuol chiamare hotel, ogni cambiavalute banchiere, ogni giostra circo, ogni concerto accademia musicale, il banco del commerciante bureau, il vasaio ceramista – quindi anche ogni pagliaccio umorista. La parola *humor* è presa dagli Inglesi per distinguere e designare una specie di ridicolo notata per primo tra loro, affatto speciale e anzi, come si è sopra mostrato, apparentata al sublime; ma non per intitolare così ogni scherzo e ogni pagliacciata, come oggi si fa generalmente in Germania da parte di letterati e dotti senza che nessuno vi si opponga; perché il vero concetto di quella sottospecie, di quell'indirizzo spirituale, di quel figlio del ridicolo e del sublime, sarebbe troppo sottile e troppo alto per il loro pubblico, per piacere al quale essi si sforzano di rendere tutto piatto e plebeo. Come ora «parole alte e senso basso» è in genere il motto della nobile «modernità», così, conformemente, oggi si chiama umorista quello che una volta veniva chiamato pagliaccio.

Capitolo 9*

SULLA LOGICA IN GENERE

Logica, dialettica e retorica formano un tutto unico, costituendo l'insieme di una *tecnica della ragione*, sotto la quale denominazione dovrebbero anche essere insegnate insieme, la logica come tecnica del proprio pensiero, la dialettica come tecnica del disputare con gli altri e la retorica come tecnica del parlare a molti (*concionatio*); quindi in corrispondenza con il singolare, il duale e il plurale, come anche con il monologo, il dialogo e il panegirico.

Per *dialettica* intendo, d'accordo con Aristotele (*Metaph.* III, 2, *et Analyt. post.* I, 11), l'arte del colloquio diretto all'indagine comune della verità, specialmente di quella filosofica. Ma un colloquio di questa specie trapassa necessariamente, più o meno, nella controversia; quindi la *dialettica* può essere anche definita l'arte del disputare. Esempi e modelli di dialettica, noi li abbiamo nei dialoghi di Platone; ma per la vera e propria teoria di essa, cioè per la tecnica del disputare, l'eristica, si è fatto finora pochissimo. Io ho fatto un tentativo del genere e ne ho dato un saggio nel secondo volume dei *Parerga*, perciò ometto qui del tutto la discussione su questa scienza.

* Questo capitolo, insieme al seguente, sta in relazione col § 9 del primo volume.

In retorica le figure retoriche sono all'incirca ciò che in logica sono quelle sillogistiche, in ogni caso però degne di considerazione. Al tempo di Aristotele sembra che non fossero ancora fatte oggetto di trattazione teoretica, dato che egli non ne parla in nessuna delle sue retoriche, sicché a questo riguardo siamo rimandati a Rutilio Lupo, epitomatore di un Gorgia posteriore.

Tutt'e tre le scienze hanno in comune il fatto che, di esse, si seguono le regole senza che le si sia imparate, regole che sono anzi esse stesse astratte solo da questa pratica naturale. Perciò, nonostante il molto interesse teoretico, hanno solo scarsa utilità pratica: da un lato perché danno sì la regola, ma non il caso dell'applicazione; dall'altro perché in pratica di solito non c'è tempo per ricordarsi delle regole. Esse insegnano dunque solo ciò che ognuno sa già e fa già da sé; tuttavia la loro conoscenza astratta è interessante e importante. Non è facile che la logica abbia, almeno per il proprio pensiero, utilità pratica. Giacché gli errori dei nostri ragionamenti non stanno quasi mai nelle conclusioni e neanche nella forma, ma nei giudizi, cioè nella materia del pensiero. Invece nella controversia possiamo a volte trarre una certa utilità pratica dalla logica, riducendo l'argomentazione fallace dell'avversario, che egli, per un'intenzione chiaramente o non chiaramente conscia, espone sotto l'abbellimento e la copertura di un discorso continuo, alla forma rigorosa di regolari sillogismi e mostrandogli poi gli errori contro la logica, come ad esempio la semplice inversione di giudizi generalmente affermativi, sillogismi con quattro termini, conclusioni dalla conseguenza alla premessa, sillogismi in seconda figura in base a sole premesse affermative e simili.

A me sembra che si potrebbe semplificare la teoria delle *leggi del pensare* ponendone solo due, ossia quella del terzo escluso e quella di ragione sufficiente. La pri-

ma così: «A ogni soggetto ogni predicato o è da attribuire o è da negare». Qui nell'«o... o» è già implicito che le due cose non possono avvenire nello stesso tempo, quindi anche quello che è espresso dalle leggi di identità e di contraddizione. Queste si aggiungerebbero dunque come corollari di quell'assioma, che propriamente dice che due sfere concettuali qualunque sono da pensare o unite o separate, ma mai come l'una e l'altra cosa simultaneamente; che quindi, dove sono tra loro connesse parole che esprimono tuttavia ciò, queste parole indicano un processo di pensiero che è inattuabile. Il rendersi conto di questa inattuabilità è il senso della contraddizione. La seconda legge del pensiero, il principio di ragione, direbbe che la suddetta attribuzione o negazione dev'essere determinata da qualcosa di diverso dal giudizio stesso, che può essere un'intuizione (pura o empirica) o invece solo un altro giudizio; quest'altro e diverso si chiama poi la ragione del giudizio. In quanto soddisfi alla prima legge, un giudizio è *pensabile*; in quanto soddisfi alla seconda, è *vero*, almeno logicamente o formalmente vero, quando cioè la ragione del giudizio è a sua volta solo un giudizio. Ma la verità materiale o assoluta è alla fine sempre e solo il rapporto tra un giudizio e un'intuizione, cioè tra la rappresentazione astratta e quella intuitiva. Questo rapporto è o immediato o invece mediato da altri giudizi, cioè da altre rappresentazioni astratte. In base a ciò è facile prevedere che una verità non potrà mai rovesciarne un'altra, ma tutte devono essere da ultimo concordanti, perché nella sfera intuitiva, loro base comune, non è possibile alcuna contraddizione. Quindi nessuna verità deve temerne un'altra. Inganno ed errore devono invece temere ogni verità, perché, per la concatenazione logica di esse tutte, anche da quella più remota l'urto è destinato a propagarsi un giorno su ogni errore. Questa seconda legge di

pensiero è dunque il punto in cui la logica si riallaccia a ciò che non è più logica, bensì materia del pensiero. Conseguentemente, nella concordanza dei concetti, cioè della rappresentazione astratta con ciò che è dato nella rappresentazione intuitiva, sta, dalla parte dell'oggetto, la *verità*, e dalla parte del soggetto, il *sapere*.

Esprimere la suddetta unione o disunione di due sfere concettuali è compito della copula: «è – non è». Con essa si può esprimere ogni verbo mediante il suo participio. Quindi ogni giudicare consiste nell'uso di un verbo, e viceversa. Pertanto il significato della copula è che nel soggetto sia da pensare insieme il predicato – nient'altro. Ora si consideri a che cosa mette capo il contenuto dell'infinito della copula, «*essere*». Ma questo è poi un tema centrale della filosofia da professori del nostro tempo. Comunque con loro non bisogna prender le cose troppo alla lettera: la maggior parte di loro cioè non vuole con ciò nient'altro che indicare le cose materiali, il mondo fisico, a cui essi, da realisti perfettamente innocenti, attribuiscono in fondo al loro cuore la massima realtà. Ora però parlare così senz'altro dei corpi sembra loro troppo volgare, per cui essi dicono «l'essere», come cosa che suona più distinta – e immaginano intanto le tavole e le sedie che sono davanti a loro.

«Giacché», «poiché», «perché», «perciò», «quindi», «dato che», «sebbene», «invero», «nondimeno», «bensì», «se... allora», «o... o» e simili sono propriamente *particelle logiche*, perché loro unico scopo è quello di esprimere l'elemento formale dei processi di pensiero. Sono dunque il prezioso patrimonio di una lingua, né a tutte proprie in ugual numero. In particolare sembra che «zwar»[1] (contrazione di *es ist wahr*)[2] appartenga esclusi-

[1] Invero. [*N.d.C.*]
[2] È vero. [*N.d.C.*]

vamente alla lingua tedesca: esso si riferisce sempre a un «ma» che segue o è aggiunto mentalmente, come «se» ad «allora».

La regola logica che i *giudizi singolari* secondo la quantità, cioè quelli che hanno per soggetto un *concetto singolare* (*notio singularis*), sono da trattare allo stesso modo dei *giudizi generali*, si basa sul fatto che essi sono in realtà giudizi generali; soltanto hanno la particolarità che il loro soggetto è un concetto che può esser comprovato con un unico oggetto reale, e quindi solo uno ne comprende sotto di sé: come quando il concetto viene indicato con un nome proprio. Ma propriamente ciò viene in considerazione solo quando dalla rappresentazione astratta si passa a quella intuitiva, cioè quando si vogliono verificare i concetti. Quanto al pensiero stesso, nell'operare con i giudizi, non ne nasce nessuna differenza, perché appunto tra concetti singolari e concetti generali non c'è nessuna differenza logica: «Immanuel Kant» significa logicamente: «*tutti* gli Immanuel Kant». Pertanto la quantità dei giudizi è in realtà solo di due specie: generale e particolare. Una *rappresentazione singolare* non può essere affatto il soggetto di un giudizio, non essendo un *abstractum*, una cosa pensata, bensì una cosa intuita; ogni concetto invece è essenzialmente generale, e ogni giudizio deve avere per soggetto un *concetto*.

La distinzione dei *giudizi particolari* (*propositiones particulares*) da quelli *generali* si basa spesso solo sulla circostanza esteriore e fortuita che la lingua non ha nessuna parola per esprimere per sé la parte qui separabile del concetto generale che è il soggetto di un tale giudizio, nel qual caso molti giudizi particolari sarebbero giudizi generali. Per esempio il giudizio particolare: «alcuni alberi portano galle» diviene generale perché si ha una parola particolare per questa specificazione del concet-

to di albero: «tutte le querce portano galle». Così pure il giudizio: «alcuni uomini sono neri» diviene: «tutti i mori sono neri». Oppure invece quella distinzione è basata sul fatto che nella mente del giudicante il concetto, di cui egli fa il soggetto del giudizio particolare, non si è chiaramente separato dal concetto generale, come parte del quale egli lo indica, altrimenti egli potrebbe esprimere, invece di esso, un giudizio generale: per esempio, invece del giudizio: «alcuni ruminanti hanno gli incisivi superiori», questo: «tutti i ruminanti senza corna hanno gli incisivi superiori».

Il *giudizio ipotetico e quello disgiuntivo* sono enunciazioni sul rapporto di due (nel disgiuntivo anche di più) giudizi categorici tra loro. Il *giudizio ipotetico* dice che dalla verità del primo dei giudizi categorici qui collegati dipende quella del secondo, e dalla non-verità del secondo quella del primo; dunque che queste due proposizioni, per quanto concerne verità e non-verità, stanno in comunione diretta. Il *giudizio disgiuntivo* invece dice che dalla verità di uno dei giudizi categorici qui collegati dipende la non-verità degli altri, e viceversa; cioè che queste proposizioni, per quanto concerne verità e non-verità, stanno in conflitto. L'*interrogazione* è un giudizio, dei tre elementi del quale uno è lasciato aperto: cioè o la copula: «Caio, è un Romano – o no?» oppure il predicato: «Caio, è un Romano – o qualcos'altro?» o il soggetto: «Caio, è un Romano – o lo è un altro?». Il posto del concetto lasciato aperto può anche rimanere affatto vuoto, per esempio: *che cosa* è Caio? – *chi* è Romano?

La ἐπαγωνή, *inductio*, in Aristotele, è il contrario della ἀπαγωνή. Questa prova che una proposizione è falsa mostrando che ciò che ne seguirebbe non è vero, dunque con l'*instantia in contrarium*. L'ἐπαγωνή invece prova la verità di una proposizione col mostrare che ciò che

ne seguirebbe è vero. Essa conduce quindi mediante esempi a un'ammissione; allo stesso modo l'ἀπαγωνή distoglie da essa. Quindi l'ἐπαγωνή o induzione è una conclusione dalle conseguenze alla premessa, e lo è *modo ponente*, giacché in base a molti casi pone la regola, di cui quelli sono poi a loro volta le conseguenze. Appunto perciò essa non è mai perfettamente sicura, ma giunge al massimo a una grandissima probabilità. Nondimeno questa insicurezza *formale* può dar luogo, con la moltitudine delle conseguenze calcolate, a una sicurezza *materiale*; in maniera simile a come in matematica i rapporti irrazionali, mediante le frazioni decimali, sono approssimati all'infinito alla razionalità. L'ἀπαγωνή invece è in primo luogo la conclusione dalla premessa alle conseguenze, ma poi procede *modo tollente*, dimostrando la non esistenza di una conseguenza necessaria e distruggendo in tal modo la verità della premessa postulata. Appunto perciò essa è sempre perfettamente sicura e con un unico esempio sicuro *in contrarium* fa più che l'induzione con esempi innumerevoli per la proposizione enunciata. Tanto più facile è confutare che dimostrare, rovesciare che stabilire.

Capitolo 10

SULLA SILLOGISTICA

Sebbene sia molto difficile enunciare una concezione fondamentale nuova e giusta su un argomento trattato da più di duemila anni da innumerevoli autori, che per di più non riceve incremento dall'esperienza, ciò non mi deve trattenere dall'offrire all'esame del pensatore il seguente tentativo di una tale concezione.

Il sillogismo è l'operazione della nostra ragione, per mezzo della quale da due giudizi, confrontati tra loro, ne nasce un terzo, senza che si faccia ricorso a una qualsiasi altra conoscenza. La condizione per questo è che tali due giudizi abbiano *un* concetto in comune, giacché altrimenti sono tra loro estranei e senz'alcuna comunanza. Ma a questa condizione divengono padre e madre di un figlio, che ha in sé qualcosa di entrambi. La suddetta operazione, anche, non è un atto di arbitrio ma di ragione, che, prendendo ad oggetto della sua considerazione tali giudizi, lo compie da sé, in base a leggi sue proprie; in tanto anche esso è oggettivo, non soggettivo, e quindi soggetto alle regole più rigorose.

Incidentalmente c'è da chiedersi se colui che trae la conclusione apprenda veramente, con la nuova proposizione sorta, qualcosa di nuovo, qualcosa che gli era prima ignoto. Non senz'altro, ma in un certo senso sì. Ciò che egli apprende si trovava già in ciò che sapeva: quindi con la prima cosa egli sapeva già la seconda. Ma non

sapeva che lo sapeva, il che è come quando si ha qualcosa senza sapere che lo si ha, ed equivale a non averlo. Cioè egli lo sapeva solo implicitamente, mentre ora lo sa esplicitamente. Ma questa differenza può essere tanto grande, che la proposizione conclusiva può sembrargli una verità nuova. Per esempio:

Tutti i diamanti sono pietre;
Tutti i diamanti sono combustibili:
Dunque alcune pietre sono combustibili.

L'essenza del sillogismo consiste conseguentemente in ciò, che noi acquistiamo chiara coscienza di aver già pensato implicitamente nelle premesse ciò che la conclusione dichiara apertamente; il sillogismo è quindi un mezzo per divenire più chiaramente consapevoli della propria conoscenza, per sapere meglio o per rendersi conto di quel che si sa. La conoscenza che la conclusione fornisce era *latente*, aveva quindi così poco effetto, come il calore latente ne ha sul termometro. Chi ha sale ha anche cloro, ma è come se non l'avesse, perché solo quando è chimicamente libero, esso può agire come cloro; quindi solo allora quegli lo possiederà davvero. Così pure è dell'acquisto che si fa con una mera conclusione da premesse già note: con essa una conoscenza prima *legata* o *latente* diviene *libera*. Questi paragoni potrebbero in verità apparire alquanto esagerati, ma non lo sono certo. Dato infatti che noi eseguiamo molto presto, molto velocemente e senza formalità molti dei sillogismi possibili in base alle nostre conoscenze, per cui anche non ne rimane alcun chiaro ricordo, sembra che nessuna premessa per i sillogismi possibili rimanga in serbo a lungo inutilizzata, e che noi, per tutte le premesse che si trovano nel campo della nostra volontà, abbiamo anche già pronte le conclusioni. Ma ciò non sempre avviene: al contrario, due

premesse possono avere a lungo in una mente un'esistenza isolata, finché un'occasione non le riunisca, dal che scaturisce poi improvvisamente la conclusione, come dall'acciaio e dalla pietra scaturisce la scintilla solo quando l'uno cozza contro l'altra. In realtà le premesse accolte dall'esterno, tanto per le conoscenze teoretiche quanto per i motivi che provocano risoluzioni, giacciono spesso in noi a lungo e, con atti di pensiero in parte oscuramente consapevoli, magari senza parole, confrontate, ruminate e per così dire agitate con il nostro restante bagaglio di cognizioni, finché la giusta *major* non s'imbatte nella giusta *minor*, dove poi queste si dispongono acconciamente e quindi scocca a un tratto la conclusione, come una luce accesasi in noi improvvisamente e senza che facessimo nulla, quasi fosse un'ispirazione: allora non comprendiamo come noi e gli altri non l'avessimo vista per tanto tempo. Certo nella mente felicemente organizzata questo processo si svolgerà più rapidamente e agevolmente che nella mente ordinaria, e proprio perché si attua spontaneamente, anzi senza chiara coscienza, non è possibile impararlo. Perciò dice Goethe:

Come qualcosa sia facile,
Lo sa chi l'ha inventato e l'ha raggiunto.[1]

Come un'immagine del processo di pensiero descritto si possono considerare quei lucchetti fatti di anelli con lettere: appesi al bagagliaio di una carrozza, essi vengono scossi tanto a lungo, finché le lettere della parola si compongono nel modo giusto e il lucchetto si apre. Ma del resto bisogna qui riflettere che il sillogismo consiste nello stesso movimento del pensiero, mentre le parole e le pro-

1 *Wie etwas sei leicht,*
Weiss, der es erfunden und der es erreicht.

posizioni con cui lo si esprime ne indicano solo la traccia lasciata: esse stanno a quello come le figure formate dai suoni nella sabbia stanno ai suoni stessi, di cui raffigurano le vibrazioni. Quando vogliamo riflettere su qualcosa, mettiamo insieme i nostri dati, essi concrescono in giudizi, che vengono tutti quanti rapidamente confrontati e paragonati tra loro, dalla qual cosa risultano istantaneamente, mediante l'uso di tutt'e tre le figure sillogistiche, le conclusioni in base ad essi possibili; in ciò tuttavia, per la grande rapidità di queste operazioni, vengono adoperate solo poche parole e talvolta nessuna, e soltanto la conclusione viene espressa formalmente. Così dunque accade a volte anche che, avendo noi per questa via, o anche per quella meramente intuitiva, cioè con un *apperçu* felice, acquistato coscienza di qualche nuova verità, cerchiamo poi di essa, come conclusione, le premesse, cioè vorremmo darne una dimostrazione: giacché le conoscenze esistono di regola prima delle loro dimostrazioni. Rovistiamo allora la provvista delle nostre cognizioni, per vedere se non vi possiamo trovare una verità nella quale quella appena scoperta sia già contenuta *implicite*, oppure due proposizioni dalla cui regolare congiunzione quella scaturisca come risultato. Il più formale e grandioso sillogismo fornisce invece, e precisamente nella prima figura, ogni processo giudiziario. La trasgressione civile o penale, per la quale si accusa, è la minore: essa viene stabilita dall'accusatore. La legge per questo caso è la maggiore. Il giudizio è la conclusione, che quindi, come cosa necessaria, viene dal giudice solamente «riconosciuta».

Ma tenterò ora di dare, del vero e proprio meccanismo sillogistico, l'esposizione più semplice e precisa.

Il *giudicare*, questo processo elementare e importantissimo del pensiero, consiste nel confrontare tra loro due *concetti*; il *sillogismo*, nel confrontare tra loro due *giudizi*. Tuttavia nei manuali scolastici i sillogismi ven-

gono di solito riportati anch'essi a un confronto tra *concetti*, anche se fra *tre* concetti, in quanto cioè dal rapporto che due di questi concetti hanno col terzo si conoscerebbe quello che essi hanno tra loro. A questo modo di vedere, anche, non si può disconoscere verità, e poiché offre l'occasione di presentare intuitivamente, cioè in un modo anche da me lodato nel testo, i rapporti sillogistici mediante sfere concettuali disegnate, esso ha il pregio di rendere la cosa facilmente comprensibile. Ma a me sembra che qui, come in tanti altri casi, la comprensibilità sia raggiunta a spese del rigore. Con ciò non si conosce il vero e proprio processo del pensiero nell'argomentare, con cui le tre figure sillogistiche e la loro necessità coincidono esattamente. Nel sillogismo, infatti, noi *non* operiamo con meri *concetti*, ma con interi *giudizi*, a cui la qualità, che è solo nella copula e non nei concetti, è assolutamente essenziale, come anche la quantità, a cui si aggiunge anzi anche la modalità. La suddetta presentazione del sillogismo come un rapporto fra *tre concetti* non è corretta perché risolve subito i giudizi nei loro elementi ultimi (i concetti); ma così va perduto ciò che li tiene uniti e si perde di vista quello che è caratteristico dei giudizi *in quanto tali* e nella loro interezza, e che proprio determina la necessità della conclusione da essi risultante. Essa cade qui in un errore che è analogo a quello che commetterebbe la chimica organica se, per esempio, nell'analizzare le piante, le risolvesse subito nei loro elementi *ultimi*, nel qual caso otterrebbe per tutte le piante carbonio, idrogeno e ossigeno, ma perderebbe le differenze specifiche, per avere le quali bisogna fermarsi agli elementi *più vicini*, i cosiddetti alcaloidi, e guardarsi dallo scomporli subito a loro volta. Da tre concetti dati non si può ancora trarre una conclusione. Qui si dirà certo: con essi dev'essere dato insieme il rapporto di due di essi col terzo. Ma l'espressione di questo

rapporto sono in realtà proprio i *giudizi* che collegano quei concetti: dunque i *giudizi* e non i meri *concetti* sono la materia del sillogismo. Quindi i sillogismi sono in sostanza confronti di due *giudizi* tra loro: con questi, con i pensieri da essi espressi, e non solamente con tre concetti, si svolge nella nostra mente il processo del pensiero, anche quando venga reso incompletamente o non venga reso affatto a parole; e come tale, come un confronto tra giudizi interi, non scomposti, bisogna prenderlo in considerazione, per capire veramente il procedimento tecnico dell'argomentare sillogistico, donde risulterà poi anche la necessità di tre figure sillogistiche realmente conformi a ragione.

Come nel presentare la sillogistica mediante *sfere concettuali* si pensano queste ultime sotto forma di cerchi, così, nel presentarla mediante *giudizi* interi, bisogna pensare questi ultimi sotto forma di aste le quali, ai fini del confronto, vengano misurate l'una sull'altra ora da un'estremità ora dall'altra; le diverse maniere, secondo cui ciò può avvenire, danno poi le tre figure. Ma siccome ogni premessa contiene il suo soggetto e il suo predicato, questi due concetti si devono immaginare situati a entrambe le estremità di ciascuna asta. Ora il confronto avviene tra i due giudizi in relazione ai concetti in essi *diversi*: giacché il terzo concetto dev'essere in tutt'e due lo stesso, come si è già detto, per cui non è soggetto a nessun confronto, anzi è ciò *in cui*, ossia in riferimento a cui gli altri due vengono confrontati: è il *medius*. Questo è dunque sempre e solo il mezzo, non la cosa principale. I due concetti disparati sono invece l'oggetto della riflessione, e lo scopo del sillogismo è di ricavare il loro rapporto reciproco per mezzo dei giudizi in cui sono contenuti; appunto perciò la conclusione parla solo di essi e non invece del *medius*, che era solamente un mezzo, un criterio di misura, che si lascia cadere appena non

serve più. Se ora questo concetto *identico* in entrambe le proposizioni, ossia il *medius*, è, in *una* premessa, il soggetto di essa, allora il concetto da confrontare dev'essere il suo predicato, e viceversa. Qui risulta subito *a priori* la possibilità di tre casi: o cioè il soggetto di *una* premessa viene confrontato col predicato *dell'altra*, o invece si confronta il soggetto dell'una col soggetto dell'altra, o infine si confronta il predicato dell'una col predicato dell'altra. Da ciò scaturiscono le tre figure sillogistiche di Aristotele; la quarta, che è stata aggiunta con una certa saccenteria, non è genuina, è una specie spuria; la si attribuisce a Galeno, ma ciò si fonda solo su autorità arabe. Ciascuna delle tre figure rappresenta un procedimento della ragione, nel formare il sillogismo, completamente diverso, corretto e naturale.

Se cioè, nei due giudizi da confrontare, lo scopo del confronto è il rapporto tra il *predicato dell'uno e il soggetto dell'altro*, nasce *la prima figura*. Solo questa ha il pregio che i concetti, che nella conclusione sono soggetto e predicato, compaiono entrambi anche già nelle premesse nella stessa qualità; nelle due altre figure invece uno di essi deve sempre cambiare il suo ruolo nella conclusione. Ma perciò anche il risultato presenta, nella prima figura, sempre meno novità e sorpresa che nelle altre due. Quel pregio della prima figura è ottenuto solo in quanto il predicato della maggiore venga confrontato col soggetto della minore, non però inversamente: il che dunque è qui essenziale e fa sì che il *medius* occupi entrambi i luoghi eteronimi, cioè sia soggetto nella maggiore e predicato nella minore; donde risulta ancora appunto la sua importanza subordinata, figurando esso come un mero peso che si mette a piacimento ora nell'uno e ora nell'altro piatto della bilancia. In questa figura il procedimento del pensiero è che al soggetto della minore spetta il predicato della maggiore, perché il soggetto

della maggiore è il suo predicato proprio, oppure, nel caso negativo, vale, per la stessa ragione, l'inverso. Qui si attribuisce dunque alle cose pensate con un concetto una proprietà, perché essa inerisce a un'altra che noi già conosciamo in esse, o viceversa. Quindi il principio direttivo è qui: *nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi.*

Se invece confrontiamo tra loro due giudizi, nell'intento di ricavarne il rapporto che i *soggetti di entrambi* possono avere tra loro, dobbiamo prendere per criterio comune il predicato dei medesimi; esso diviene dunque qui il *medius* e deve per conseguenza essere lo stesso in entrambi i giudizi. Da ciò nasce la *seconda figura.* Qui il rapporto di due *soggetti* tra loro viene determinato da quello che essi hanno con un unico e medesimo predicato. Ma questo rapporto può divenire significativo solo per il fatto che lo stesso predicato venga attribuito a *un* soggetto e negato all'altro, per il che esso diventa una ragione essenziale di distinzione fra i due. Se infatti venisse attribuito a entrambi i soggetti, ciò non potrebbe essere decisivo per il loro rapporto reciproco, dato che quasi ogni predicato si adatta a innumerevoli soggetti. Ancor meno esso deciderebbe, se lo si negasse a entrambi. Da ciò segue il carattere fondamentale della seconda figura, che cioè le due premesse debbono avere *qualità opposta*: una deve affermare, l'altra negare. Perciò qui la regola suprema è: *sit altera negans*, il cui corollario è: *e meris affirmativis nihil sequitur*: una regola, contro la quale si pecca talvolta in un'argomentazione slegata, oscurata da molte proposizioni incidentali. Da quanto si è detto risulta chiaramente il processo di pensiero che questa figura rappresenta: si tratta di esaminare due specie di cose, nell'intento di distinguerle, cioè di stabilire che esse *non* sono dello stesso genere, il che viene qui deciso dal fatto che a una specie è essenziale

una qualità che manca all'altra. Un esempio mostrerà che questo processo di pensiero assume affatto da sé la seconda figura e solo in questa si imprime nettamente:

Tutti i pesci hanno sangue freddo;
Nessuna balena ha sangue freddo:
Dunque nessuna balena è un pesce.

Invece nella prima figura questo pensiero si presenta scialbo, forzato e infine rattoppato:

Nessun animale a sangue freddo è una balena;
Tutti i pesci hanno sangue freddo:
Dunque nessun pesce è una balena,
E per conseguenza nessuna balena è un pesce.

Ancora un esempio con la minore affermativa:

Nessun maomettano è ebreo;
Alcuni Turchi sono ebrei:
Dunque alcuni Turchi non sono maomettani.

Come principio direttivo per questa figura pongo quindi il seguente: per i *modi* con minore negativa: *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum*; e per quella con minore affermativa: *notato repugnat id cui nota repugnat*. In tedesco lo si può riassumere così: due soggetti, che stanno con un predicato in rapporto opposto, hanno tra loro un rapporto negativo.

Il terzo caso è quello in cui confrontiamo due giudizi per stabilire quale rapporto abbiano i loro *predicati*: da ciò nasce la *terza figura*, in cui conformemente il *medius* compare come soggetto di entrambe le premesse. Esso è anche qui il *tertium comparationis*, il criterio che viene applicato a entrambi i concetti da esaminare, ossia come

un reagente chimico col quale li si esamini, per sperimentare, dal loro rapporto con esso, quello che ha luogo tra loro medesimi; conseguentemente la conclusione rivela poi se tra loro esiste un rapporto di soggetto e predicato e fin dove esso si estende. Perciò in questa figura la riflessione si ferma su due *qualità*, che si tende a ritenere o *incompatibili* o invece *inseparabili*, e, per decidere questo, si tenta di farne, in due giudizi, i predicati di un unico e medesimo soggetto. Da ciò risulta poi, o che entrambe le qualità spettano a un'unica e medesima cosa, dunque la loro *compatibilità*, o invece che una cosa ha bensì l'una, ma non l'altra di esse, dunque la loro *separabilità*. La prima cosa si verifica in tutti i *modi* con due premesse affermative, la seconda in tutti i *modi* con una premessa negativa; per esempio:

Alcuni animali sono capaci di parlare;
Tutti gli animali sono privi di ragione:
Dunque alcuni esseri privi di ragione sono capaci di parlare.

Secondo Kant («La falsa sottigliezza», § 4) questo sillogismo sarebbe poi conclusivo solo in quanto noi aggiungessimo in pensiero: «dunque alcuni esseri privi di ragione sono animali». Ma ciò sembra essere qui assolutamente superfluo e nient'affatto il procedimento naturale del pensiero. Ma per compiere direttamente lo stesso processo di pensiero mediante la prima figura, dovrei dire:

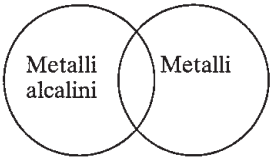
Tutti gli animali sono privi di ragione;
Alcuni esseri capaci di parlare sono animali,

il che manifestamente non è il procedimento naturale del pensiero; anzi la conclusione che allora ne risulte-

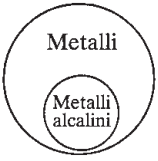
rebbe: «alcuni esseri capaci di parlare sono privi di ragione» dovrebbe essere invertita per ottenere la proposizione conclusiva, che la terza figura produce da sé e alla quale l'intero procedimento del pensiero mirava. Prendiamo ancora un esempio:

Tutti i metalli alcalini galleggiano sull'acqua;
Tutti i metalli alcalini sono metalli:
Dunque alcuni metalli galleggiano sull'acqua.

Nella trasposizione in prima figura la minore dev'essere invertita, suona dunque: «alcuni metalli sono metalli alcalini»; essa dice pertanto solo che alcuni metalli si trovano nella sfera dei «metalli alcalini», così:



mentre la conoscenza reale è che *tutti* i metalli alcalini si trovano nella sfera dei «metalli», così:



Conseguentemente, se la prima figura fosse la sola normale, noi dovremmo, per pensare conforme a natura, pensar meno di quel che sappiamo, e pensare indeterminatamente mentre sappiamo determinatamente. Questa ipotesi ha troppo contro di sé. In genere quindi è da negare che noi, nei sillogismi della seconda e della

terza figura, invertiamo tacitamente una proposizione. Anzi la terza e anche la seconda figura rappresentano un processo di pensiero altrettanto conforme a ragione che la prima. Consideriamo ora ancora un esempio dell'altra specie della terza figura, in cui il risultato è la separabilità dei due predicati, per cui qui una premessa dev'essere negativa:

Nessun buddhista crede in un Dio;
Alcuni buddhisti sono razionali:
Dunque alcune persone razionali non credono in un Dio.

Come la *compatibilità* nei suddetti esempi, così ora la *separabilità* di due qualità è il problema della riflessione, il quale anche qui viene deciso dal fatto che si confrontano le due cose in relazione a un solo soggetto e in relazione a esso si dimostra l'*una* senza l'*altra*. In tal modo si raggiunge il proprio scopo immediatamente, mentre con la prima figura lo si potrebbe raggiungere solo mediatamente. Giacché, per ridurre a codesta il sillogismo, si dovrebbe invertire la minore e quindi dire: «Alcuni esseri razionali sono buddhisti», che sarebbe solo una formulazione scorretta del senso che essa vuole esprimere: «Alcuni buddhisti sono senz'altro razionali».

Come principio direttivo di questa figura pongo quindi il seguente: per i modi affermativi: *ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares*; e per i modi negativi: *nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis*. In italiano[1]: se di un soggetto si affermano due predicati, e invero almeno uno generalmente, essi vengono affermati l'uno dell'altro anche particolarmen-

[1] Naturalmente Schopenahuer dice «in tedesco». [*N.d.C*]

te; invece particolarmente negati, non appena uno di essi contraddica al soggetto di cui l'altro viene affermato: soltanto quello o questo deve avvenire universalmente.

Nella *quarta figura* poi il soggetto della maggiore sarebbe confrontato col predicato della minore; ma nella conclusione le due premesse dovrebbero nuovamente scambiarsi il loro valore e il loro posto, sicché si presenterebbe come predicato ciò che nella maggiore era soggetto e come soggetto ciò che nella minore era predicato. Da ciò diviene chiaro che questa figura non è che la *prima* arbitrariamente rovesciata, e nient'affatto l'espressione di un procedimento di pensiero reale e naturale alla ragione.

Invece le prime tre figure sono l'ectipo di tre operazioni di pensiero reali ed essenzialmente diverse. Esse hanno in comune il fatto di consistere nel confronto di due giudizi tra loro; ma un tal confronto diviene fecondo solo quando esse hanno *un* concetto in comune. Questo noi lo possiamo pensare, se ci raffiguriamo le premesse sotto forma di due aste, come un gancio che le tenga legate tra loro; anzi ci si potrebbe, quando se ne tratta, addirittura servire di tali aste. Le tre figure si distinguono invece tra loro per il fatto che quei giudizi vengono confrontati o riguardo ai loro due soggetti, o invece ai loro due predicati, o infine riguardo al soggetto di uno e al predicato dell'altro. Siccome poi ogni concetto ha la proprietà di essere soggetto o predicato solo in quanto sia già parte di un giudizio, ciò conferma la mia opinione che nel sillogismo vengono confrontati immediatamente solo giudizi, e concetti solo in quanto siano parti di giudizi. Ma nel confrontare due giudizi tra loro ciò che conta è essenzialmente riguardo *a che cosa* li si confronta, non *con che cosa* li si confronta: i loro concetti diversi sono la prima cosa; il *medius*, cioè il concetto identico in entrambi, è la seconda. Quindi non è

giusto il punto di vista che hanno assunto Lambert, anzi in realtà già Aristotele, e quasi tutti i moderni: di partire, nell'analisi dei sillogismi, dal *medius*, di fare di esso la cosa principale e della sua posizione il carattere fondamentale del sillogismo. Al contrario, il suo ruolo è solo secondario e la sua posizione è una conseguenza del valore logico dei concetti propriamente da confrontare nel sillogismo. Questi sono da paragonare a due sostanze che siano da analizzare chimicamente, e il *medius* invece al reagente *con* cui vengono analizzate. Esso occupa dunque sempre il posto lasciato libero dai concetti da confrontare e non compare più nella conclusione. Viene scelto a seconda che sia noto il suo rapporto con i due concetti ed esso sia idoneo al posto da occupare; quindi in molti casi lo si può anche a piacere scambiare con un altro, senza che il sillogismo ne rimanga intaccato. Per esempio nel sillogismo:

Tutti gli uomini sono mortali;
Caio è un uomo:

posso sostituire il *medius* «uomo» con «essere animale». Nel sillogismo:

Tutti i diamanti sono pietre;
Tutti i diamanti sono combustibili:

posso sostituire il *medius* «diamante» con «antracite». Come contrassegno esterno, da cui si riconosca subito la figura di un sillogismo, certamente il *medius* è assai utile. Ma come carattere fondamentale di una cosa da spiegare bisogna prendere ciò che in essa è essenziale; l'essenziale è però qui che si prendano insieme due proposizioni, per confrontare tra loro i loro predicati o i loro soggetti, o il predicato dell'una col soggetto dell'altra.

Dunque per generare come premesse una conclusione, due giudizi devono avere un concetto in comune, inoltre non essere entrambi negativi e neanche entrambi particolari; e infine, nel caso che i due concetti da confrontarsi in loro siano i loro soggetti, essi non debbono nemmeno essere entrambi affermativi.

Come simbolo del sillogismo si può considerare la pila di Volta: il suo punto di indifferenza nel mezzo rappresenta il *medius*, che è ciò che tiene insieme le due premesse, e in virtù del quale esse hanno forza conclusiva; invece i due concetti disparati, che sono propriamente la cosa da confrontare, vengono rappresentati dai due poli eterogenei della pila: solo quando questi vengono collegati mediante i loro due fili conduttori, che rappresentano la copula dei due giudizi, scocca dal loro contatto la scintilla – la nuova luce della conclusione.

Capitolo 11*

SULLA RETORICA

L'eloquenza è la capacità di suscitare anche in altri il nostro modo di concepire una cosa o il nostro stato d'animo riguardo ad essa, di accendere in loro il nostro sentimento per essa, mettendoli in simpatia con noi, e tutto questo convogliando, con le parole, la corrente dei nostri pensieri nella loro mente, con tal forza da far deviare quella dei loro propri dal corso che avevano già preso e da trascinarla nel nostro corso. Questo colpo maestro sarà tanto più grande, quanto più il corso dei loro pensieri si discostava prima dal nostro. Con ciò diviene facilmente comprensibile perché la propria convinzione e la passione rendano eloquenti, e perché in genere l'eloquenza sia più dono di natura che opera dell'arte; e tuttavia anche qui l'arte è destinata a sorreggere la natura.

Per convincere un altro di una verità che è in contrasto con un errore da lui sostenuto, la prima regola da seguire è facile e naturale: *si facciano precedere le premesse e seguire poi la conclusione*. Pure questa regola viene di rado osservata e si procede invece all'inverso, perché il fervore, la fretta e il volere aver ragione ci spingono a gridare la conclusione a gran voce e stridulamente in faccia a chi si appiglia all'opposto errore. Ciò rende co-

* Questo capitolo sta in rapporto con la parte finale del § 9 del primo volume.

stui facilmente ombroso, ed ora egli impunta la sua volontà contro tutte le ragioni e premesse, di cui sa già a quale conclusione menino. Quindi bisogna piuttosto tenere completamente nascosta la conclusione e dar solo le premesse, in modo chiaro, completo, esauriente. Anzi, ove sia possibile, non si esprima affatto la conclusione: essa si ritroverà da sé necessariamente e automaticamente nella ragione degli ascoltatori, e la convinzione così nata in loro stessi sarà tanto più sincera, e sarà inoltre accompagnata da un senso di forza invece che di umiliazione. Nei casi difficili si può finanche assumere l'aria di voler giungere a una conclusione del tutto opposta a quella che in realtà si ha in mente. Un modello di questa specie è la famosa orazione di Antonio nel *Giulio Cesare* di Shakespeare.

Nel difendere una causa molti sbagliano in quanto tirano fuori tranquillamente tutto l'immaginabile che se ne può dire a favore, cose vere, vere a metà e semplicemente apparenti tutte insieme. Ma il falso viene subito individuato o almeno sentito, e rende poi sospette anche le cose esatte e vere esposte insieme ad esso: si diano dunque solo queste, in modo schietto, e ci si guardi dal difendere una verità con ragioni insufficienti e quindi, in quanto vengono presentate come sufficienti, sofistiche; giacché l'avversario le rovescia, ricavandone l'illusione di avere con esse rovesciato anche la verità che poggiava su di esse: vale a dire fa valere *argumenta ad hominem* come *argumenta ad rem*. Ma forse troppo lontano si spingono d'altra parte i Cinesi nel far valere la massima seguente: «Chi è eloquente e ha una lingua tagliente, lasci sempre inespressa la metà di una frase; e chi ha la ragione dalla sua parte, può tralasciare tranquillamente tre decimi della sua affermazione».

Capitolo 12*

SULLA DOTTRINA DELLA SCIENZA

Dall'analisi delle diverse funzioni del nostro intelletto, data in tutti i capitoli precedenti, risulta che per il retto uso di esso, sia ai fini teoretici che ai fini pratici, si richiede quanto segue: 1) la retta percezione intuitiva delle cose reali prese in considerazione e di tutte le loro qualità e relazioni essenziali, ossia di tutti i *dati*; 2) la formazione, da questi, di *concetti* esatti, cioè la *ricapitolazione* di quelle qualità sotto precisi *abstracta*, che divengono poi il materiale del pensare successivo; 3) il confronto di questi concetti, in parte con le cose intuite, in parte fra loro e in parte con la restante scorta di concetti, in modo che ne risultino *giudizi* giusti, che siano pertinenti alla cosa e che questa abbraccino completamente ed esaurientemente: dunque retta *valutazione* della cosa; 4) l'unione o *combinazione* di questi giudizi in premesse di *sillogismi*: a seconda della scelta e dell'ordinamento dei giudizi, essa può riuscire diversissima, eppure il vero e proprio *risultato* dell'intera operazione dipende, prima che da ogni altra cosa, da essa. In ciò quello che conta è che, di tante possibili combinazioni di quei diversi giudizi pertinenti alla cosa, la libera riflessione colga proprio quelle utili e decisive. Ma se nella prima funzione, ossia nella percezione intuitiva delle cose e

* Questo capitolo sta in rapporto al § 14 del primo volume.

delle relazioni, si è mancato un qualche punto essenziale, la correttezza di tutte le seguenti operazioni dello spirito non può impedire che il risultato riesca falso, giacché in quella sono i *dati*, il materiale di tutta l'indagine. Senza la certezza che questi si trovino riuniti in modo giusto e completo, si deve, in cose d'importanza, astenersi da ogni decisione definitiva.

Un concetto è *giusto*, un giudizio *vero*, un corpo *reale*, un rapporto *evidente*. Una proposizione di certezza immediata è un *assioma*. Solo i princìpi della logica e quelli della matematica, attinti dall'intuizione *a priori*, e infine la legge di causalità, hanno certezza immediata. Una proposizione di certezza mediata è un *teorema*, e ciò che ne media la certezza è la dimostrazione. Se si attribuisce certezza immediata a una proposizione che non l'ha, si ha una *petitio principii*. Una proposizione che si richiama direttamente all'intuizione empirica è un'*asserzione*: il suo confronto con quest'ultima richiede capacità di giudizio. L'intuizione empirica può fondare immediatamente solo verità *particolari*, non verità generali; a forza di molteplici ripetizioni e conferme, esse acquistano invero anche generalità, tuttavia solo una generalità comparativa e precaria, perché essa rimane pur sempre aperta alla contestazione. Se invece una proposizione ha validità generale assoluta, allora l'intuizione alla quale si richiama non è empirica, ma *a priori*. Scienze perfettamente sicure sono pertanto solo la logica e la matematica; ma esse ci insegnano in realtà anche soltanto quello che sapevamo già prima. Giacché sono mere chiarificazioni di ciò che ci era noto *a priori*, cioè delle forme del nostro stesso conoscere, la prima di quelle del pensiero, l'altra di quelle dell'intuizione. Noi le ricaviamo quindi completamente da noi stessi. Ogni altro sapere è empirico.

Una *dimostrazione* dimostra *troppo* quando si esten-

de a cose o a casi, di cui quello che è da dimostrare manifestamente non vale, quindi essa ne viene apagogicamente confutata. La *deductio ad absurdum* consiste propriamente in ciò, che, prendendo come premessa maggiore la falsa affermazione proposta e aggiungendovi una minore giusta, si ottiene una conclusione che contraddice a fatti comprovati dall'esperienza o a verità indubitabili. Ma con un giro una tale deduzione dev'essere possibile per ogni teoria falsa, in quanto il propugnatore di essa riconoscerà e ammetterà pure una qualche verità; giacché allora le deduzioni tratte da questa e d'altra parte quelle tratte dall'affermazione falsa devono potersi sempre proseguire, finché non ne risultino due proposizioni che si contraddicono direttamente tra loro. Di questo bel gioco di pura dialettica troviamo molti esempi di Platone.

Un'*ipotesi giusta* non è altro che l'espressione vera e completa del fatto dato, che l'autore di essa aveva colto intuitivamente nella sua propria essenza e intima connessione. Essa ci dice infatti solo ciò che qui effettivamente accade.

La contrapposizione di *metodo analitico* e *metodo sintetico*, la troviamo già accennata in Aristotele, ma chiaramente descritta la troviamo forse per la prima volta in Proclo, che giustissimamente dice: Μέθοδοι δὲ παραδίδονται· καλλίστη μὲν ἡ διὰ τῆς αναλύσεως ἐπ'ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον· ἣν καὶ Πλάτων, ὥς φασι, Λαοδάμαντι παρέδωκεν. κ.τ.λ. (*Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per* analysin *quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur*). *In primum Euclidis librum,* l. III. Certamente il metodo analitico consiste nel riportare ciò che è dato a un principio ammesso, mentre quello sintetico consiste nel dedurre da un principio. Essi hanno dunque analo-

gia con l'ἐπαγωνή e l'ἀπαγωνή discusse nel capitolo 9; solo che quest'ultima non è rivolta a fondare, ma sempre a confutare le proposizioni. Il metodo analitico va dai fatti, dal particolare, ai teoremi, al generale, ossia dalle conseguenze alle loro premesse; l'altro all'inverso. Quindi sarebbe molto più giusto denominarli *metodo induttivo e metodo deduttivo*, giacché i nomi tradizionali sono impropri ed esprimono male la cosa.

Se un filosofo volesse incominciare con l'escogitarsi il *metodo*, secondo cui vuole filosofare, somiglierebbe a un poeta che si scrivesse prima un'estetica, per quindi poetare in base ad essa; entrambi poi sarebbero come un uomo che si cantasse dapprima una canzone e successivamente ci danzasse sopra. Lo spirito pensante deve trovare la sua via per impulso originale: regola e applicazione, metodo ed esecuzione devono, come materia e forma, presentarsi inscindibili. Ma dopo che si è giunti, si può considerare la via fatta. Estetica e metodologia sono, per loro natura, più giovani della poesia e della filosofia, come la grammatica è più giovane della lingua, il basso continuo più giovane della musica, la logica più giovane del pensiero.

Deve trovar posto qui incidentalmente un'osservazione con la quale vorrei, finché si fa ancora in tempo, porre freno a una corruzione dilagante. Che il latino abbia cessato di essere la lingua di tutte le ricerche scientifiche, comporta lo svantaggio che non c'è più una letteratura scientifica immediatamente comune per tutta l'Europa, bensì letterature nazionali, dal che poi ogni studioso è ridotto in via immediata a un pubblico molto più piccolo, irretito fra l'altro in unilateralità e pregiudizi nazionali. Poi egli deve ora imparare le quattro principali lingue europee, oltre alle due antiche. In tale situazione dunque sarà per lui un grande sollievo che i *termini technici* di tutte le scienze (ad eccezione della

mineralogia), siano latini o greci, come eredità tramandataci dai nostri predecessori. Perciò anche tutte le nazioni saviamente li conservano. Solo i Tedeschi hanno avuto l'infelice idea di voler tradurre i termini tecnici di tutte le scienze. Ciò comporta due grandi svantaggi. Innanzi tutto lo studioso straniero e anche tedesco viene costretto a imparare due volte tutte le espressioni tecniche della sua scienza, il che, dove ce ne sono molte, come nell'anatomia, è incredibilmente faticoso e lungo. Se le altre nazioni non fossero, su questo punto, più sagge dei tedeschi, ci toccherebbe la fatica di imparare cinque volte ogni *terminus technicus*. Se i Tedeschi continueranno così, gli studiosi stranieri finiranno col non leggere più affatto i loro libri, che sono inoltre per lo più troppo prolissi, scritti per di più in uno stile trascurato, cattivo, spesso anche affettato e repellente, e frequentemente anche sgarbati e irriguardosi verso il lettore e le sue esigenze. In secondo luogo queste traduzioni dei termini tecnici sono quasi sempre parole lunghe, rattoppate, malamente scelte, strascicate, sorde, non nettamente distinte dal resto della lingua, che dunque s'imprimono nella memoria con difficoltà, mentre i termini greci e latini scelti dagli antichi, indimenticabili fondatori delle scienze, hanno tutte le buone qualità opposte e facilmente si imprimono col loro chiaro suono. Che parola brutta e cacofonica non è già *Stickstoff* invece di azoto! *Verbum, Substantiv* e *Adjektiv* si ritengono e si distinguono molto più facilmente che non *Zeitwort*, *Nennwort*, *Beiwort* o addirittura *Umstandswort* invece di *Adverbium*. Assolutamente insopportabile e per di più volgare e da garzone di barbiere è la cosa nell'anatomia. Già *Pulsader* e *Blutader* sono più facilmente esposte a una confusione momentanea che non *Arterie* e *Vene*; ma specialmente confusionari sono i termini come *Fruchthälter*, *Fruchtgang* e *Fruchtleiter* invece di *uterus*, *vagina* e *tuba Falop-*

pii, che pure ogni medico deve conoscere e di cui ci si serve in tutte le lingue europee; così pure *Speiche* e *Ellenbogenröhre* invece di *radius* e *ulna*, che tutta l'Europa capisce da millenni; a che pro tutto questo goffo, confuso, strascicato, anzi insulso intedescamento? Non meno ripugnante è la traduzione dei termini tecnici nella logica, dove anzi i nostri geniali professori di filosofia sono i creatori di una nuova terminologia e quasi ognuno ha la propria: in G.E. Schulze per esempio il soggetto si chiama *Grundbegriff* e il predicato *Beilegungsbegriff*; poi ci sono *Beilegungsschlüsse*, *Voraussetzungsschlüsse* e *Entgegensetzungsschlüsse*,[1] i giudizi hanno *Grösse*, *Beschaffenheit*, *Verhältnis* e *Zuverlässigkeit*,[2] cioè *Quantität*, *Qualität*, *Relation* e *Modalität*.[3] Lo stesso effetto ripugnante di questa tedescheria si ritrova in tutte le scienze. I termini latini e greci hanno inoltre il pregio di contrassegnare il concetto scientifico come tale e di isolarlo dalle parole dei rapporti comuni e dalle associazioni d'idee ad essi inerenti, mentre per esempio *Speisebrei* invece di *chymus*, per parlare del cibo dei bambini, e *Lungensack* invece di *pleura*, insieme a *Herzbeutel* invece di *pericardium*, sembra derivino più da macellai che da anatomisti. Infine con i termini tecnici antichi è connessa la necessità immediata di imparare le lingue antiche, che con l'uso delle lingue vive per le ricerche erudite corre sempre più il rischio di venire eliminata. Ché se poi si arrivasse a tal punto, se dall'istruzione superiore scomparisse lo spirito degli antichi, che è legato alle lingue, allora rozzezza, banalità e volgarità s'impossesserebbero di tutta la letteratura. Giacché le opere degli antichi sono la stella polare per ogni aspirazione artisti-

[1] Sillogismi predicativi, sillogismi presuntivi e sillogismi oppositivi. [*N.d.C.*]

[2] Grandezza, conformazione, relazione e attendibilità. [*N.d.C.*]

[3] Quantità, qualità, relazione, modalità. [*N.d.C.*]

ca o letteraria: se la perdete di vista, siete perduti. Già ora dallo stile miserando e scimunito della maggior parte degli scrittori si scorge che essi non hanno mai scritto in latino.* Molto opportunamente si dà allo studio degli scrittori dell'antichità il nome di *studi umanistici*, giacché grazie ad essi lo scolaro ridiventa prima di tutto un *uomo*, in quanto entra in un mondo che era ancora puro da tutte le smorfie del medioevo e del romanticismo, le quali penetrarono poi così a fondo nell'umanità europea, che ancor oggi ognuno viene al mondo intonacato con esse e deve prima raschiarsele di dosso per ridiventare prima d'ogni altra cosa *un uomo*. Non pensate che la vostra sapienza moderna possa mai rimpiazzare quella iniziazione *all'essere uomini*; voi non siete, come i Greci e i Romani, uomini nati liberi, figli ingenui della natura. Voi siete anzitutto figli ed eredi del rozzo medioevo e della sua assurdità, dell'ignominioso inganno pretesco e della cavalleria per metà brutale e per metà fatua. Anche se entrambi accennano oggi pian piano a finire, non perciò potrete ancora reggervi sulle vostre gambe. Senza la scuola degli antichi la vostra letteratura degenererà in chiacchiera volgare e piatto filisteismo. Per tutte queste ragioni dunque il mio consiglio benintenzionato è che si ponga subito fine ai sopra biasimati intedescamenti.

Inoltre voglio cogliere qui l'occasione per riprovare gli abusi che, in maniera inaudita, si commettono da al-

* Uno dei maggiori benefici dello *studio degli antichi* è che esso ci preserva dalla prolissità, dato che gli antichi si sforzano sempre di scrivere in modo conciso e pregnante, mentre il difetto di quasi tutti i moderni è la prolissità, a cui i modernissimi cercano di rimediare sopprimendo sillabe e lettere. Bisogna quindi proseguire per tutta la vita lo studio degli antichi, sia pure limitando il tempo da dedicarvi. Gli antichi sapevano che non si deve scrivere come si parla, mentre i moderni hanno addirittura l'impudenza di far stampare le lezioni che hanno tenute.

cuni anni a questa parte contro l'ortografia tedesca. Gli scribacchini di ogni genere hanno cioè sentito dire di qualcosa come la brevità dell'espressione, però non sanno che essa consiste nello scartare accuratamente tutto il superfluo, a cui comunque appartengono tutte le loro scribacchiature, ma credono di conseguirla tagliando le parole, come i furfanti fanno con le monete, e mozzando senz'altro ogni sillaba che sembri loro superflua, dato che non ne sentono il valore. Per esempio i nostri antenati hanno con giusto tatto detto *Beweis* e *Verweis*,[1] e invece *Nachweisung*:[2] la fine differenza, analoga a quella che passa tra *Versuch* e *Versuchung*,[3] *Betracht* e *Betrachtung*,[4] non è avvertibile dalle orecchie dure e dai crani duri; quindi essi hanno inventato la parola *Nachweis*, che è subito entrata nell'uso generale, giacché per ciò occorre soltanto che una trovata sia davvero balorda e uno sproposito sia davvero grossolano. Conformemente la stessa amputazione è stata già fatta subire a innumerevoli parole: per esempio invece di *Untersuchung*[5] si scrive *Untersuch*, anzi finanche invece di *allmählig*[6] *mählig*, invece di *beinahe*[7] *nahe*, invece di *beständig*[8] *ständig*. Se un Francese osasse scrivere *près* invece di *presque*, e un Inglese *most* invece di *almost*, sarebbe unanimemente deriso come un matto; ma in Germania per cose del genere si è ritenuti una mente originale. I chimici scrivono già *löslich* e *unlöslich* invece di *unauflöslich*, se i grammatici non daranno loro bacchet-

[1] Prova e ammonizione. [*N.d.C.*]
[2] Dimostrazione. [*N.d.C.*]
[3] Tentativo e tentazione. [*N.d.C.*]
[4] Riguardo e considerazione. [*N.d.C.*]
[5] Investigazione. [*N.d.C.*]
[6] Poco alla volta. [*N.d.C.*]
[7] Quasi. [*N.d.C.*]
[8] Costantemente. [*N.d.C.*]

tate sulle dita, deruberanno così la lingua di una parola preziosa: *löslich*[1] sono i nodi, i lacci delle scarpe e anche i conglomerati il cui cemento viene ammorbidito, nonché tutto quello che è a ciò analogo; *auflöslich*[2] invece è ciò che svanisce completamente in un liquido, come il sale nell'acqua. *Auflösen*[3] è il *terminus ad hoc*, che dice questo e nient'altro, isolando un determinato concetto; ma i nostri acuti riformatori della lingua lo vogliono versare nel calderone generale di *Lösen*;[4] conseguentemente dovrebbero allora anche mettere dappertutto *lösen* invece di *ablösen*[5] (di sentinelle), *auslösen*,[6] *einlösen*[7] ecc., togliendo alla lingua, in questo come in quel caso, la determinatezza dell'espressione. Ma impoverire la lingua di una parola significa impoverire il pensiero della nazione di un concetto. A ciò tendono però gli sforzi riuniti di quasi tutti i nostri estensori di libri da dieci o venti anni, giacché ciò che io ho mostrato qui con un solo esempio, si potrebbe dimostrare con cento altri, e la più abietta spilorceria di sillabe infierisce come un'epidemia. I miserabili contano veramente le lettere e non esitano a mutilare una parola o a usarne un'altra in senso sbagliato, non appena vi sia da lucrare un paio di sillabe. Chi non è capace di pensieri nuovi, vuole almeno portare al mercato parole nuove, e ogni scarabocchiatore si tiene chiamato a migliorare la lingua. Nel modo più spudorato fanno ciò i giornalisti, e poiché i loro fogli, per la trivialità del loro contenuto, hanno un pubblico immenso, anzi ne hanno uno che in massima

[1] Scioglibili. [*N.d.C.*]
[2] Solubile. [*N.d.C.*]
[3] Risolvere (da cui *auflöslich*). [*N.d.C.*]
[4] Sciogliere (da cui *löslich*). [*N.d.C.*]
[5] Rilevare. [*N.d.C.*]
[6] Svincolare. [*N.d.C.*]
[7] Riscattare. [*N.d.C.*]

parte non legge niente altro, un grande pericolo incombe a causa loro sulla lingua; perciò consiglio seriamente di sottoporli a una censura ortografica o di far loro pagare una multa per ogni parola impropria o mutilata; giacché che cosa potrebbe essere più indegno del far originare dal ramo più basso della letteratura i mutamenti linguistici? La lingua, specialmente una lingua relativamente primordiale, come la tedesca, è il patrimonio più prezioso della nazione e per di più un'opera d'arte complicatissima, facilmente deteriorabile e non restaurabile, quindi un *noli me tangere*. Altri popoli hanno sentito ciò e hanno mostrato grande pietà per le loro lingue, benché molto più imperfette; perciò la lingua di Dante e Petrarca è dissimile da quella di oggi solo per piccolezze, Montaigne è ancora leggibilissimo, e così pure Shakespeare nelle sue edizioni più antiche. Per il Tedesco è addirittura un bene avere in bocca parole alquanto lunghe, perché egli pensa lentamente ed esse gli danno tempo per riflettere. Ma quella dilagante economia della lingua si manifesta anche in vari altri fenomeni caratteristici: essi mettono per esempio, contro ogni logica e grammatica, l'imperfetto al posto del passato prossimo e del trapassato prossimo; spesso si mettono in tasca l'ausiliare; usano l'ablativo invece del genitivo; per lucrare un paio di particelle logiche, fanno periodi così intricati, che bisogna leggerli quattro volte per venire a capo del loro senso: giacché vogliono risparmiare solo la carta, non il tempo del lettore; nei nomi propri, in maniera proprio ottentotta, non indicano il caso né con la flessione né con l'articolo: lo indovini il lettore. Ma particolarmente volentieri si mangiano le vocali doppie e la «h» che serve a prolungare il suono, questa lettera consacrata alla prosodia: un modo di fare che è esattamente come se dal greco si volessero bandire la «η» e la «ω» e mettere al loro posto «ε» e «ο». Ora, chi

scrive *Scham*, *Märchen, Mass, Spass*,[1] dovrebbe scrivere anche: *Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al*[2] ecc. Ma i posteri crederanno, dato che lo scritto è l'immagine della parola, che si debba pronunciare come si scrive, per cui poi della lingua tedesca non rimarrà che un rumore di consonanti biascicate, maciullate e sorde, e ogni prosodia andrà perduta. Molto popolare nello scrivere è anche, perché consente di risparmiare una lettera, la forma *Literatur* al posto della giusta *Litteratur*. Per difenderla si spaccia per origine della parola il participio del verbo *linere*. Ma *linere* significa *imbrattare*: quindi la forma in voga potrebbe in realtà essere giusta per la maggior parte dei libri tedeschi, sicché si potrebbero distinguere una piccolissima *Litteratur* e un'estesissima *Literatur*. Per scrivere con brevità, si nobiliti il proprio stile e si evitino inutili baie e rimasticature: allora non si avrà bisogno di mangiarsi, a causa della carta costosa, sillabe e lettere. Ma scrivere tante pagine inutili, quaderni inutili, libri inutili, e voler poi recuperare con le sillabe e le lettere innocenti il tempo e la carta sprecati – ciò è davvero il superlativo di quel che in inglese si chiama *pennywise* e *poundfoolish*. È certo da deplorare che non esista nessuna accademia tedesca per prendere la lingua sotto la sua protezione contro il sanculottismo letterario, specialmente in un tempo in cui anche gli inesperti delle lingue antiche possono permettersi di far sudare i torchi. Su tutto l'imperdonabile abuso, che oggigiorno si fa della lingua tedesca, ho parlato distesamente nei miei *Parerga*, vol. II, c. 23.

Darò qui un piccolo saggio della suprema *ripartizione delle scienze* in base alla forma in esse dominante del

[1] Invece di *Schaam, Maarchen, Maass, Spaass*, cioè: vergogna, fiaba, misura, divertimento. [*N.d.C.*]

[2] Invece di *Lohn, Sohn, Staat, Saat, Jahr, Aal*, cioè: ricompensa, figlio, Stato, seme, anno, anguilla. [*N.d.C.*]

principio di ragione, già proposta nel mio trattato *Sul principio di ragione*, § 51, e nuovamente toccata anche qui, nei §§ 7 e 15 del primo volume. Esso però sarà senza dubbio suscettibile di più di una correzione e integrazione.

I. Scienze pure *a priori*

1. Teoria della ragione dell'essere
   a) nello spazio: geometria;
   b) nel tempo: aritmetica e algebra.
2. Teoria della ragione del conoscere: logica.

II. Scienze empiriche o *a posteriori*

Tutte secondo la ragione del divenire, ossia la legge di causalità, e precisamente secondo i tre modi di essa.

1. Teoria delle cause:
   a) generale: meccanica, idrodinamica, fisica, chimica;
   b) speciale: astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia, farmacia.
2. Teoria degli stimoli:
   a) generale: fisiologia delle piante e degli animali, insieme alla anatomia, sua scienza ausiliaria;
   b) speciale: botanica, zoologia, zootomia, fisiologia comparata, patologia, terapia.
3. Teoria dei motivi:
   a) generale: etica, psicologia;
   b) speciale: giurisprudenza, storia.

La filosofia o metafisica, come teoria della coscienza e del suo contenuto in genere, o dell'insieme dell'espe-

rienza come tale, non entra nella serie, dato che non segue senz'altro la considerazione richiesta dal principio di ragione, ma ha come oggetto innanzi tutto questo principio stesso. Essa è da considerare come il basso continuo di tutte le scienze, ma è di genere superiore a queste e apparentata all'arte quasi altrettanto che alla scienza. Come nella musica ogni periodo deve corrispondere al tono a cui il basso continuo è appunto pervenuto, così ogni scrittore porta, in ragione della sua specializzazione, l'impronta della filosofia dominante al suo tempo. Ma inoltre ogni scienza ha ancora la sua filosofia speciale, per cui si parla di una filosofia della botanica, della zoologia, della storia ecc. Con ciò non è ragionevolmente da intendere altro che i risultati principali di ogni scienza, considerati e compendiati dal punto di vista più alto, vale a dire più generale, che sia possibile all'interno di essa. Questi risultati generalissimi si collegano direttamente con la filosofia generale, fornendole dati importantissimi e sollevandola dalla fatica di cercarli essa stessa nella materia filosoficamente non elaborata delle stesse scienze speciali. Queste filosofie speciali fungono pertanto da intermediarie fra le loro scienze speciali e la filosofia vera e propria. Giacché, avendo questa da impartire le spiegazioni più generali sull'insieme delle cose, tali spiegazioni devono anche potersi abbassare e applicare alla materia particolare di ogni specie di essa. La filosofia di ogni scienza nasce intanto indipendentemente dalla filosofia generale, cioè sorge dai dati della sua stessa scienza: perciò non ha bisogno di aspettare che quella sia stata finalmente trovata, ma, elaborata già prima, si adatterà in ogni caso alla vera filosofia generale. Questa deve per contro poter ricevere conferma e chiarificazione dalle filosofie delle singole scienze, giacché la verità più generale deve potersi comprovare con quelle più speciali. Un bell'esempio di filo-

sofia della zoologia ha fornito Goethe con le sue riflessioni su *Gli scheletri dei roditori* di Dalton e di Pander (*Quaderni di morfologia*, 1824). Meriti simili hanno per la stessa scienza Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cuvier e altri, avendo essi tutti messo in evidenza la generale analogia, l'intima affinità, il tipo costante e la concatenazione necessaria delle forme animali. Le scienze empiriche, coltivate puramente per se stesse e senza obbedire a una tendenza filosofica, sono come un volto senza gli occhi. Esse sono intanto un'occupazione adatta per chi ha buone capacità, ma manchi delle attitudini più alte, le quali anche sarebbero appunto di impedimento alle minuziose ricerche di tal genere. Le persone di tali capacità concentrano tutta la loro forza e il loro intero sapere in un unico campo ben delimitato, in cui quindi, a condizione di ignorare totalmente ogni altra cosa, possono raggiungere la conoscenza più completa possibile, mentre il filosofo deve abbracciare tutti i campi, anzi dev'esserne in certo grado padrone, nel che rimane necessariamente esclusa quella compiutezza, che si ottiene solo col particolare. Ma in compenso quelli sono da paragonare agli operai ginevrini, di cui uno fa solo rotelle, l'altro solo molle e il terzo solo catene; e il filosofo invece all'orologiaio, che coi vari pezzi costruisce un tutto che ha movimento e significato. Li si può anche paragonare ai professori d'orchestra, ciascuno dei quali è maestro del suo strumento, e il filosofo invece al direttore d'orchestra, che deve conoscere la natura e il modo di suonare ogni strumento, senza tuttavia saperli suonare tutti, e neanche uno soltanto, con grande perfezione. Scoto Eriugena comprende tutte le scienze sotto il nome di *scientia*, in contrapposizione alla filosofia, che egli chiama *sapientia*. La stessa distinzione facevano già i pitagorici, come si può vedere dallo *Stobaei Florilegium,* vol. I, p. 20, dov'essa è esposta in modo molto

chiaro e acconcio. Ma una similitudine oltremodo felice e piccante del rapporto delle due specie di attività spirituali tra loro, gli antichi l'hanno ripetuta tanto spesso, che non si sa più a chi appartenga. Diogene Laerzio (II, 79) l'attribuisce ad Aristippo, Stobeo (*Floril. tit.* IV, 110) ad Aristone di Chio, ad Aristotele il suo scoliaste (p. 8 dell'edizione berlinese), mentre Plutarco (*De puer. educ.* c. 10) a Bione, *qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere.* Nella nostra epoca prevalentemente empirica e storica, il ricordo di ciò non può guastare.

Capitolo 13*

SULLA METODOLOGIA DELLA MATEMATICA

Il metodo dimostrativo euclideo ha partorito dal suo stesso grembo la sua parodia e caricatura più calzante nella celebre contesa circa la teoria delle *parallele* e nei tentativi che si ripetono ogni anno di dimostrare l'undicesimo assioma. Questo cioè dice, e precisamente col segno mediato di una terza linea secante, che due linee inclinate l'una verso l'altra (giacché questo vuol dire appunto «essere minore di due retti»), se prolungate sufficientemente, devono incontrarsi; ma questa verità sarebbe troppo complicata per poter essere ritenuta evidente di per sé, e quindi abbisogna di una dimostrazione, che però non può essere prodotta, appunto perché non c'è niente di immediato. A me questo scrupolo di coscienza fa venire in mente la questione giuridica di Schiller:

> Da anni mi servo già del mio naso per odorare:
> Avrò poi realmente su di esso anche un diritto
> [dimostrabile?[1]

anzi, mi sembra che il metodo logico arrivi qui fino alla scempiaggine. Ma proprio per le dispute su ciò, e inoltre

* Questo capitolo si riferisce al § 15 del primo volume.

[1] *Jahre lang schon bedien'ich mich meiner Nase zum Riechen: Hab'ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?*

per i vani tentativi di presentare l'*immediatamente* certo come solo *mediatamente* certo, l'indipendenza e chiarezza dell'evidenza intuitiva entra, con l'inutilità e difficoltà del convincimento logico, in un contrasto che non è meno istruttivo che divertente. Qui cioè non si vuol riconoscere il valore della certezza immediata, perché essa non è una certezza meramente logica, conseguente dal concetto, quindi basata soltanto sul rapporto del predicato col soggetto, secondo il principio di contraddizione. Ora però quell'assioma è una proposizione sintetica *a priori* e ha come tale la garanzia dell'intuizione pura, non empirica, che è altrettanto immediata e sicura dello stesso principio di contraddizione, dal quale soltanto tutte le dimostrazioni prendono a prestito la loro certezza. In fondo ciò vale di ogni teorema geometrico, ed è arbitrario dove si tracci qui il limite fra ciò che è immediatamente certo e ciò che va prima dimostrato. Mi stupisce che non si attacchi piuttosto l'ottavo assioma: «Le figure che combaciano sono uguali fra loro». Giacché il *combaciare* è o una mera tautologia, o qualcosa di affatto empirico, che appartiene non all'intuizione pura, ma all'esperienza sensibile esterna. Esso presuppone cioè la mobilità delle figure; ma mobile nello spazio è soltanto la materia. Quindi questo appellarsi al combaciare abbandona lo spazio puro, unico elemento della geometria, per passare a ciò che è materiale ed empirico.

La pretesa iscrizione sull'aula di Platone, Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω, di cui i matematici vanno tanto orgogliosi, era senza dubbio motivata dal fatto che Platone considerava le figure geometriche essenze intermedie fra le *idee* eterne e le cose particolari, come spesso ricorda Aristotele nella sua *Metafisica* (in particolare in I, c. 6, pp. 887, 998 *et schol.*, p. 827, Ed. Berol.). Inoltre il contrasto tra quelle forme o *idee* eterne, sussistenti per sé, e le cose

particolari transeunti si poteva rendere comprensibile nel modo più facile con le figure geometriche, e in tal modo si potevano gettare le fondamenta della dottrina delle idee, che è il punto centrale della filosofia di Platone, anzi il suo unico dogma teoretico serio e deciso; nell'esporlo egli muoveva perciò dalla geometria. Nello stesso senso ci viene detto che egli considerava la geometria come esercizio preliminare, col quale lo spirito dei discepoli si abituava a occuparsi di oggetti incorporei, dopo aver avuto a che fare fino ad allora, nella vita pratica, solo con cose corporee (*schol. in Arist.*, pp. 12, 15). Questo è dunque il senso in cui Platone raccomandava la geometria ai filosofi; non si è quindi autorizzati a estenderlo oltre. Piuttosto io raccomando, come indagine circa l'influsso della matematica sulle nostre facoltà mentali e la sua utilità per la formazione scientifica in genere, un saggio molto profondo e dotto, in forma di recensione a un libro del Whewell, nella *Edinburgh Review* del gennaio 1836. Il suo autore, che l'ha pubblicato poi sotto il suo nome insieme ad alcuni altri lavori, è W. Hamilton, professore di logica e metafisica in Scozia. Esso ha anche trovato un traduttore tedesco ed è apparso isolatamente con il titolo: *Sul valore e il disvalore della matematica*,[1] tradotto dall'inglese, nel 1836. La conclusione di esso è che il valore della matematica è soltanto mediato, cioè risiede nella sua applicazione a scopi che sono raggiungibili solo per suo mezzo; in sé invece la matematica lascia la mente così come l'ha trovata e non è in nessun modo di giovamento alla sua formazione e al suo sviluppo generale, e anzi è ad essi decisamente di impedimento. Questa conclusione viene non solo provata con una profonda indagine dianoiologica dell'attività matematica dello spirito, ma anche confermata da una dottissima raccolta di esempi e citazioni autorevoli. L'unica

[1] *Über den Werth und Unwerth der Mathematik.* [*N.d.C.*]

utilità immediata che viene lasciata alla matematica, è che essa può avvezzare le menti instabili e volubili a concentrare la loro attenzione. Anche Cartesio, che era egli stesso celebre come matematico, giudicava allo stesso modo la matematica. Nella *Vie de Descartes par Baillet*, 1693, è detto, *Liv*. II, *ch*. 6, *p*. 54: *Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu'on ne les cultive que pour elles mêmes. - - - Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires* ecc.

Capitolo 14

SULL'ASSOCIAZIONE DI IDEE

La presenza di rappresentazioni e pensieri nella nostra coscienza è soggetta al principio di ragione, nelle sue diverse forme, altrettanto rigorosamente che il movimento dei corpi alla legge di causalità. È tanto poco possibile che un pensiero entri nella coscienza senza occasione, quanto che un corpo si metta in movimento senza causa. Questa occasione poi o è *esterna*, cioè è un'impressione sui sensi, o è *interna*, cioè è anch'essa un pensiero, che ne provoca un altro per virtù di *associazione*. Questa poggia a sua volta o su un rapporto di premessa e conseguenza fra entrambi, o invece su una somiglianza o anche mera analogia, o infine sulla contemporaneità della loro prima apprensione, che può a sua volta avere la sua ragione nella vicinanza dei loro oggetti nello spazio. Gli ultimi due casi sono indicati dall'espressione «a proposito». Per il valore intellettuale di una mente è caratteristico il prevalere di uno di questi tre legami dell'associazione di idee sugli altri: quello nominato per primo predominerà nelle menti pensanti e profonde, il secondo in quelle argute, creative e poetiche, l'ultimo in quelle limitate. Non meno caratteristico è il grado di facilità con cui un pensiero ne risveglia altri che stanno in un qualsiasi rapporto con esso: esso costituisce la prontezza di spirito. Ma l'impossibilità che un pensiero si presenti senza la sua occasione sufficiente, anche con la più forte volontà

di suscitarlo, è attestata da tutti i casi in cui ci sforziamo inutilmente *di ricordare* qualcosa e rovistiamo allora in tutto il bagaglio dei nostri pensieri, per trovarne qualcuno che sia associato con quello cercato: se troviamo quello, ecco che viene anche questo. Sempre chi vuol suscitare un ricordo cerca innanzi tutto un filo, a cui esso sia legato per associazione di idee. Su ciò si fonda la mnemonica: essa vuole munirci di occasioni facili a trovarsi per tutti i concetti, i pensieri o i termini da conservare. Il guaio però è che queste occasioni devono essere a loro volta ritrovate e abbisognano quindi anch'esse di una occasione a tal fine. Quanto conti l'occasione nel ricordare, si può dimostrare dal fatto che uno, che in un libro di aneddoti abbia letto cinquanta aneddoti e abbia poi messo via il libro, subito dopo non sa talvolta ricordarne neanche uno; se però si presenta un'occasione, o gli viene in mente un pensiero che abbia qualche analogia con uno di quegli aneddoti, quest'ultimo gli viene subito in mente, e così, presentandosene l'occasione, tutti e cinquanta. Lo stesso accade per tutto quello che si legge. In fondo la nostra memoria immediata delle parole, ossia non mediata da arti mnemoniche, e con essa tutta la nostra capacità di linguaggio, si fondano sull'associazione di idee immediata. Giacché l'apprendimento della lingua consiste in ciò, che noi concateniamo per sempre un concetto con una parola in modo tale, che con questo concetto ci viene sempre in mente insieme questa parola, e con questa parola sempre insieme questo concetto. Lo stesso processo dobbiamo poi ripetere ogni volta che impariamo una nuova lingua. Se tuttavia impariamo una lingua solo per un uso passivo, non per un uso attivo, cioè per leggerla e non per parlarla, come ad esempio per lo più il greco, la concatenazione è unilaterale, perché con la parola ci viene in mente il concetto, ma quasi sempre con il concetto non la parola. Lo stesso processo

che per la lingua diviene evidente in particolare ogni volta che si impara un nome proprio. Ma talvolta non ci fidiamo di congiungere direttamente con l'idea di *questa* persona o città, fiume, montagna, pianta, animale ecc., il suo nome in modo così fermo che esso basti da solo a richiamarli: allora ci aiutiamo mnemonicamente e congiungiamo l'immagine della persona o della cosa con qualche qualità intuitiva, il cui nome ricorra nel loro. Però questa è solo un'impalcatura provvisoria d'appoggio: in seguito la lasciamo cadere, in quanto l'associazione di idee diviene immediata.

La ricerca di un filo mnemonico si manifesta in maniera caratteristica quando si tratta di un sogno che nel risvegliarci abbiamo dimenticato: invano ci affatichiamo allora a cercare ciò che solo pochi minuti prima ci occupava con la forza del più chiaro presente, ma che ora è del tutto svanito; per cui cerchiamo poi di ghermire qualche impressione rimasta, a cui sia legato il filo che, per mezzo dell'associazione, potrebbe riportare quel sogno nella nostra coscienza. Anche del sonno magnetico-sonnambolico sarebbe a volte possibile il ricordo, grazie a un segno sensibile trovato da svegli: secondo il *Tellurismo* di Kiefer, vol. II, § 271. Dalla stessa impossibilità che un pensiero si presenti senza la sua occasione dipende il fatto che, quando ci proponiamo di fare qualcosa in un tempo determinato, ciò può riuscire solo in quanto noi, o fino ad allora non pensiamo a nient'altro, o invece al momento stabilito veniamo a ciò *richiamati* da qualcosa, che può essere o un'impressione esterna all'uopo predisposta, o anche un pensiero che sia a sua volta regolarmente provocato da altro. Tutt'e due le cose rientrano poi nella classe dei motivi. Ogni mattina, al risveglio, la coscienza è una *tabula rasa*, che però tosto si riempie ancora. Innanzi tutto cioè sono le circostanze della sera precedente, che ora si ripresentano e ci

ricordano ciò che, appunto in queste circostanze, abbiamo pensato: a ciò si ricollegano gli avvenimenti del giorno precedente, e così un pensiero richiama rapidamente l'altro, finché tutto quello che ci occupava ieri è di nuovo presente alla nostra coscienza. Dal fatto che ciò accada nel dovuto modo dipende la sanità dello spirito, in contrapposizione alla follia, che, come è mostrato nel terzo libro, consiste appunto in questo, che nella concatenazione dei ricordi hanno luogo grandi lacune. Ma come il sonno interrompa del tutto il filo del ricordo, in modo che esso debba essere riannodato ogni mattina, vediamo da singole imperfezioni nel compiersi di quest'operazione: per esempio una melodia che la sera prima ci ronzava in capo fino a tediarci, il mattino dopo a volte non sappiamo ritrovarla.

Un'eccezione a quanto si è detto sembrano fornire i casi in cui un pensiero o un'immagine della fantasia ci viene in mente improvvisamente e senza una consapevole occasione. Tuttavia ciò è per lo più un'illusione, derivante dal fatto che l'occasione era così piccola, e il pensiero invece così luminoso e interessante, che cacciò istantaneamente l'altra dalla coscienza; talvolta però una tale apparizione repentina di una rappresentazione può avere come causa impressioni fisiche interne, o delle parti del cervello fra loro, o anche del sistema nervoso organico sul cervello.

In generale il processo di pensiero del nostro intimo non è nella realtà tanto semplice quanto la teoria del medesimo, giacché qui molte cose si intrecciano fra loro. Paragoniamo, per rappresentarci chiaramente la cosa, la nostra coscienza a un'acqua di una certa profondità: i pensieri chiaramente consapevoli ne sono soltanto la superficie; la massa invece è il non chiaro, i sentimenti, le sensazioni suscitate dalle intuizioni e dalle esperienze in genere, combinate con la particolare di-

sposizione della nostra volontà, che è il nucleo del nostro essere. Questa massa di tutta la coscienza è poi più o meno, in ragione della vivacità intellettuale, in continuo movimento, e ciò che in conseguenza di esso sale alla superficie, sono le chiare immagini della fantasia, o i pensieri distinti e coscienti, espressi a parole, e le risoluzioni della volontà. Raramente tutto il processo del nostro pensare e decidere si trova alla superficie, cioè consiste in una concatenazione di giudizi chiaramente pensati, sebbene noi vi aspiriamo, per poterne dar conto a noi e agli altri: di solito la ruminazione del materiale ricevuto dall'esterno, con la quale esso viene elaborato e trasformato in pensieri, ha luogo nella scura profondità, e si svolge quasi altrettanto inconsciamente della trasformazione del cibo negli umori e nella sostanza del corpo. Da ciò viene che noi spesso non sappiamo dar conto del nascere dei nostri pensieri più profondi: essi costituiscono il parto della nostra interiorità misteriosa. Giudizi, idee, decisioni affiorano inaspettatamente e con nostra stessa meraviglia da quella profondità. Una lettera ci porta notizie inopinate, importanti, in conseguenza delle quali si produce una confusione dei nostri pensieri e motivi: per il momento ci sbarazziamo della cosa senza più pensarci; ma il giorno appresso, o al terzo o al quarto giorno, tutto il rapporto con ciò che noi vi abbiamo a che fare ci sta talvolta chiaramente davanti. La coscienza è solo la superficie del nostro spirito, del quale, come della sfera terrestre, noi conosciamo solo il guscio, non l'interno.

Ma ciò che mette in attività la stessa associazione di idee, le cui leggi sono state sopra esposte, è, in ultima istanza, ovvero nel segreto della nostra interiorità, la *volontà*, che spinge il suo servitore, l'intelletto, ad allineare, secondo le sue forze, pensiero dietro pensiero, a richiamare ciò che è simile, ciò che è contemporaneo, a ri-

conoscere premesse e conseguenze: giacché è nell'interesse della volontà che in genere si pensi, perché si sia orientati nel modo migliore possibile per tutte le evenienze. Quindi la forma del principio di ragione, che domina e mantiene attiva l'associazione di idee, è in ultima analisi la legge di motivazione; perché ciò che guida il sensorio e fa sì che esso, in questa o quella direzione, segua l'analogia o un'altra associazione di idee, è la volontà del soggetto pensante. Ma come dunque qui le leggi della connessione delle idee sussistono solo sulla base della volontà, così la connessione causale dei corpi nel mondo reale sussiste propriamente anche solo sulla base della volontà che si manifesta nei fenomeni di esso; per cui la spiegazione per cause non è mai assoluta ed esauriente, ma rimanda alle forze naturali come sua condizione, la cui essenza è appunto la volontà come cosa in sé – e con questo certo ho anticipato il libro seguente.

Ma poiché dunque le occasioni *esterne* (sensibili) della presenza delle nostre rappresentazioni influiscono costantemente sulla coscienza altrettanto di quelle *interne* (dell'associazione di idee), e le une indipendentemente dalle altre, ne sorgono quelle frequenti interruzioni del corso delle nostre idee, che provocano una certa frammentazione e confusione del nostro pensiero: esse appartengono alle ineliminabili imperfezioni di quest'ultimo, che tratteremo ora in un capitolo a parte.

Capitolo 15

DELLE IMPERFEZIONI ESSENZIALI DELL'INTELLETTO

La nostra autocoscienza non ha per forma lo spazio, ma solo *il tempo*; perciò il nostro pensare non si svolge, come il nostro intuire, secondo *tre* dimensioni, ma secondo *una* soltanto, dunque lungo una linea, senza larghezza e spessore. Da ciò scaturisce la maggiore delle imperfezioni essenziali del nostro intelletto. Noi possiamo cioè conoscere tutto solo *successivamente* e divenir consapevoli solo di una cosa alla volta, anzi anche di quest'una solo a condizione di dimenticare frattanto tutto il resto, vale a dire di non esserne affatto consci, e quindi a condizione che esso cessi frattanto di esistere per noi. In questa qualità il nostro intelletto è paragonabile a un telescopio con un campo visivo ristrettissimo, perché appunto la nostra coscienza non è ferma, ma scorre. L'intelletto apprende cioè solo successivamente e deve, per afferrare una cosa, lasciar perdere l'altra, non trattenendone che le tracce, che divengono sempre più deboli. Il pensiero che ora mi occupa vivamente *deve*, dopo breve tempo, essermi passato del tutto, e se poi vi si mette di mezzo anche una notte di sonno pieno, può capitare che io non lo ritrovi mai più, a meno che esso non fosse collegato al mio interesse personale, cioè alla mia volontà, la quale tiene sempre il campo.

Da questa imperfezione dell'intelletto dipende il fat-

to che il *corso dei nostri pensieri* sia rapsodico e spesso *frammentario*, del che ho toccato già a chiusura del capitolo precedente, e da ciò nasce l'inevitabile *dispersione* del nostro pensiero. Da un lato cioè le impressioni esterne dei sensi penetrano in esso, disturbandolo e interrompendolo, imponendogli ogni momento le cose più estranee; da un altro, sul filo dell'associazione *un* pensiero ne tira un *altro*, venendone poi a sua volta scacciato; in terzo luogo, infine, anche lo stesso intelletto non è capace di fissarsi molto a lungo e in modo persistente su un solo pensiero: come l'occhio, quando fissa a lungo un solo oggetto, ben presto non lo vede più distintamente, perché i contorni divengono fluttuanti, si confondono e alla fine tutto si fa scuro, così anche il pensiero, quando continua a lungo a rimuginare una cosa sola, si fa a poco a poco confuso, si intorpidisce e finisce in completa ottusità. Perciò, dopo un certo tempo, la cui misura è individuale, noi dobbiamo abbandonare provvisoriamente ogni meditazione o deliberazione che sia rimasta fortunatamente indisturbata, ma non sia stata condotta a termine, anche quando concerne la cosa più importante e che ci sta più a cuore, e lasciar cadere dalla coscienza il suo oggetto così interessante per noi, per occuparci ora, per quanto gravemente pesi su di noi la preoccupazione per quella, di cose insignificanti e indifferenti. Durante questo tempo poi quell'importante oggetto non esiste più per noi: esso è ora, come il calore nell'acqua fredda, *latente*. Quando poi, in un altro tempo, lo riprendiamo, torniamo ad esso come a una cosa nuova, in cui ci orientiamo di nuovo, benché più rapidamente, e anche l'impressione piacevole o spiacevole di essa sulla nostra volontà si ripresenta. Frattanto anche noi non vi ritorniamo del tutto immutati. Giacché con la mescolanza fisica degli umori e la tensione dei nervi, che, a seconda delle ore, dei giorni e

delle stagioni, cambia sempre, muta anche la nostra disposizione e opinione; inoltre le rappresentazioni eterogenee che vi sono state nel frattempo hanno lasciato un'eco, il cui tono influisce su quelle seguenti. Quindi la stessa cosa ci appare spesso diversissima in diversi tempi, di mattina, di sera, di pomeriggio o il giorno appresso: punti di vista opposti su di essa si accavallano ora, accrescendo il nostro dubbio. Perciò si parla del mettere a dormire una faccenda e si chiede, per le grandi risoluzioni, molto tempo per riflettere. Sebbene dunque questa conformazione del nostro intelletto, in quanto scaturisce dalla sua debolezza, abbia i suoi chiari svantaggi, offre d'altra parte il vantaggio che noi, dopo la distrazione e il mutamento di disposizione fisica, ritorniamo alla nostra faccenda con mente fresca ed estranea, come persone relativamente diverse, e la possiamo così osservare più volte in una luce fortemente mutata. Da tutto ciò si può vedere che la coscienza e il pensiero umani sono, per loro natura, necessariamente frammentari, per cui i risultati teoretici o pratici, che si raggiungono col mettere insieme tali frammenti, riescono generalmente manchevoli. In ciò la nostra coscienza pensante è come una *laterna magica*, nel cui fuoco può apparire solo un'immagine per volta, e ognuna, anche se rappresenta la cosa più nobile, deve presto scomparire per far posto alle cose più eterogenee, anzi volgari. Nelle faccende pratiche i progetti e le risoluzioni più importanti vengono stabiliti in generale; a questi se ne subordinano poi altri, come mezzo a fine, e a questi ancora altri, e così giù giù fino al particolare, a ciò che è *in concreto* da eseguire. Ora però essi non vengono ad esecuzione nell'ordine della loro importanza, bensì, mentre i piani ci occupano in grande e in generale, dobbiamo lottare con i particolari più minuti e la preoccupazione del momento. Con ciò la nostra coscienza si fa

ancor più desultoria. In genere le occupazioni teoretiche rendono inetti alle cose pratiche e queste viceversa a quelle.

In conseguenza della suddetta inevitabile dispersione e frammentarietà di tutto il nostro pensare e della mescolanza da ciò prodotta delle rappresentazioni più eterogenee, che inerisce anche alla mente umana più nobile, noi abbiamo in realtà solo *una riflessione a metà*, e brancoliamo con essa a tentoni nel labirinto della nostra vita e nel buio delle nostre ricerche, mentre momenti luminosi rischiarano come lampi il nostro cammino. Ma che cosa ci si può mai aspettare da menti, tra cui perfino la più savia è ogni notte teatro dei sogni più avventurosi e insensati, e che deve riprendere le sue meditazioni venendo da tali sogni? Una coscienza che soggiace a così grandi limitazioni è manifestamente poco adatta a scandagliare l'enigma del mondo, e una tale aspirazione non potrebbe che apparire, ad esseri di natura superiore il cui intelletto non avesse per forma il tempo e il cui pensiero avesse quindi vera integrità e unità, strana e miserabile. Anzi, c'è addirittura da meravigliarsi che non veniamo del tutto confusi dalla mescolanza così eterogenea dei frammenti di rappresentazioni e di pensieri di ogni specie, che s'incrociano costantemente nella nostra mente, ma riusciamo, in essa, ancora a ritrovarci e a far stare insieme tutte le cose. Evidentemente deve esserci un filo semplice, lungo il quale tutto si allinea: ma che cos'è questo filo? A tal fine la memoria soltanto non basta, dato che ha limitazioni essenziali, di cui tosto parlerò, ed è inoltre massimamente imperfetta e malfida. L'*«io» logico*, o addirittura l'*unità sintetica trascendentale dell'appercezione*, sono espressioni e spiegazioni che non serviranno facilmente a rendere comprensibile la cosa; al contrario, a qualcuno verrà in mente:

Complesso il vostro ingegno, ma i regoli non li torrete.[1]

La proposizione di Kant: «l'*io penso* deve accompagnare tutte le nostre rappresentazioni» è insufficiente, giacché l'«io» è una grandezza sconosciuta, cioè un mistero per se stesso. Ciò che dà alla coscienza unità e coesione in quanto, passando attraverso tutte le sue rappresentazioni, è la sua base, il suo stabile portatore, non può essere esso stesso condizionato dalla coscienza, quindi non può essere una rappresentazione; piuttosto dev'essere il *prius* della coscienza e la radice dell'albero, del quale quella è il frutto. Ciò, dico io, è la *volontà*: essa sola è immutabile e assolutamente identica, e ha, per i suoi fini, prodotto la coscienza. Quindi dev'essere anch'essa a darle unità e a tenerne insieme tutte le rappresentazioni e i pensieri, accompagnandoli per così dire come un basso continuo. Senza di essa l'intelletto non avrebbe più unità di coscienza di uno specchio in cui si presenti successivamente ora questo e ora quello, o l'avrebbe al massimo solo come uno specchio convesso, i cui raggi convergono in un punto immaginario dietro la sua superficie. Ora però *la volontà* è la sola cosa persistente e immutabile nella coscienza. È essa che tiene insieme tutti i pensieri e le rappresentazioni, come mezzi per i propri fini, li tinge col colore del suo carattere, della sua disposizione e del suo interesse, domina l'attenzione e tiene in mano il filo dei motivi, il cui influsso mette in attività da ultimo anche la memoria e l'associazione di idee; di essa in fondo si parla ogni volta che capita in un giudizio la parola «io». Essa è dunque il vero, ultimo punto di unificazione della coscienza e il legame di tutte

[1] *Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel* (Goethe, *Faust*, I, 671). *Bart*, più propriamente *Schlüsselbart*, è l'ingegno ovvero la «barba» della chiave. [*N.d.C.*]

le sue funzioni e i suoi atti; ma essa stessa non appartiene all'intelletto, del quale è invece la radice, l'origine e la dominatrice.

Dalla *forma del tempo e dalla dimensione semplice* della serie rappresentativa, in forza di cui l'intelletto, per afferrare una cosa, deve lasciar cadere ogni altra, segue, come la sua dispersione, anche la sua *smemoratezza*. La maggior parte delle cose che ha lasciato cadere, esso non le riprende mai più, specie per il fatto che il riprenderle è legato al principio di ragione, cioè ha bisogno di un'occasione che può essere fornita solo dall'associazione di idee e dalla motivazione. Questa occasione comunque può essere tanto più lontana e piccola, quanto più la nostra sensibilità per essa è accresciuta dall'interesse dell'oggetto. Ora però la memoria non è, come ho già mostrato nella dissertazione sul principio di ragione, un serbatoio, ma solo una capacità acquisita di riprodurre tutte le rappresentazioni che si vogliono e che devono quindi essere sempre mantenute in esercizio con la ripetizione, altrimenti a poco a poco si perdono. Conseguentemente il sapere anche della mente più dotta esiste solo *virtualiter*, come una pratica acquisita nel produrre certe rappresentazioni; *actualiter* invece anch'esso è limitato a un'unica rappresentazione e solo di quest'una è in quel momento consapevole. Ne nasce uno strano contrasto fra ciò che essa sa *potentia* e ciò che sa *actu*, ossia fra il suo sapere e il suo pensiero di ogni volta: il primo è una massa sterminata, sempre alquanto caotica, il secondo un unico pensiero distinto. Il rapporto fra le due cose somiglia a quello che passa fra le innumerevoli stelle del cielo e lo stretto campo visivo del telescopio; esso diviene particolarmente evidente quando, per qualche occasione, quegli ha bisogno di portare a chiaro ricordo una particolarità del suo sapere e ci vogliono tempo e sforzo per trarla fuori da quel caos. La rapidità nel far ciò è una

dote speciale, ma dipende molto dal giorno e dall'ora; perciò la memoria rifiuta a volte il suo servizio, anche in cose che in un altro momento ha facilmente sotto mano. Questa considerazione ci incita ad aspirare, nei nostri studi, più ad ottenere una giusta intelligenza delle cose che ad accrescere la nostra erudizione, e a tener conto del fatto che la *qualità* del sapere è più importante della sua *quantità*. Questa conferisce ai libri solo spessore, quella profondità e insieme stile, perché è una grandezza *intensiva*, mentre l'altra è una grandezza meramente estensiva. La qualità consiste nella chiarezza e completezza dei concetti, oltre che nella purezza ed esattezza delle conoscenze intuitive che ne stanno alla base; perciò tutto il sapere ne viene penetrato in tutte le sue parti ed è corrispondentemente pregevole o meschino. Con piccola quantità ma buona qualità di esso si fa di più che non con grandissima quantità e cattiva qualità.

La conoscenza più perfetta e bastevole è quella intuitiva; ma essa è limitata a ciò che è affatto particolare, individuale. L'abbracciare il molto e diverso in una sola rappresentazione è possibile soltanto grazie al *concetto*, cioè all'eliminazione delle differenze, per cui il concetto è una specie imperfettissima di rappresentazione. Certamente anche il particolare può essere colto immediatamente come qualcosa di universale, quando cioè viene elevato a *idea* (platonica); ma in questo procedimento, che io ho analizzato nel terzo libro, l'intelletto anche esce già dai limiti dell'individualità e pertanto del tempo; e ciò è anche solo un'eccezione.

Queste intrinseche ed essenziali imperfezioni dell'intelletto vengono ancora accresciute da un disturbo ad esso in certo senso esterno, ma inevitabile, cioè dall'influsso che su tutte le sue operazioni esercita la *volontà*, non appena sia in qualche modo coinvolta nel loro risultato. Ogni passione, anzi ogni inclinazione o avversione tinge

gli oggetti della conoscenza col suo colore. Comunissima è la falsificazione che desiderio e speranza operano sulla conoscenza, facendoci vedere come probabile e quasi certo ciò che è appena possibile e rendendoci quasi inetti a comprendere ciò che ad esso si oppone; in maniera simile opera la paura; in modo analogo ogni opinione preconcetta, ogni partigianeria e, come s'è detto, ogni interesse, ogni moto e ogni tendenza della volontà.

A tutte queste imperfezioni dell'intelletto si aggiunge infine ancora questa, che esso, col cervello, invecchia, cioè come tutte le funzioni fisiologiche perde, negli anni più tardi, la sua energia, per la qual cosa allora tutte le sue imperfezioni crescono di molto.

Comunque la manchevole costituzione dell'intelletto qui esposta non ci meraviglierà se ci volgeremo a considerare l'origine e la destinazione di esso, quali le ho mostrate nel secondo libro. La natura lo ha prodotto perché servisse una volontà individuale: quindi è destinato a conoscere le cose solo in quanto forniscono i motivi di una tale volontà; non a scandagliarle o a coglierne l'essenza in sé. L'intelletto umano è solo un superiore potenziamento di quello animale, e, come questo è del tutto limitato al presente, così anche il nostro reca forti tracce di questa limitazione. Perciò la nostra memoria e i nostri ricordi sono qualcosa di molto imperfetto: quanto poco possiamo rammentarci di quel che abbiamo fatto, vissuto, imparato, letto! E anche di questo poco possiamo ricordarci per lo più solo a fatica e imperfettamente. Per la stessa ragione ci diviene tanto difficile mantenerci liberi dall'impressione del momento. L'incoscienza è lo stato originario e naturale di tutte le cose, e quindi anche la base dalla quale scaturisce, in particolari specie di esseri, la coscienza come la loro più alta efflorescenza, per cui poi anche l'incoscienza continua a prevalere. Conformemente la maggior parte degli esseri è priva di coscienza: essi agiscono non-

dimeno secondo le leggi della loro natura, ossia della loro volontà. Le piante hanno al massimo qualcosa di debolmente analogo alla coscienza, gli animali più bassi ne hanno appena un barlume. Ma anche dopo che essa, attraverso tutta la serie degli animali, è salita fino all'uomo e alla sua ragione, l'incoscienza della pianta, da cui essa è scaturita, rimane ancora la sua base, e la si può avvertire nella necessità del sonno, come appunto anche in tutte le grandi ed essenziali imperfezioni qui elencate di ogni intelletto prodotto dalle funzioni fisiologiche; di un altro però non abbiamo nessuna idea.

Ma le imperfezioni *essenziali* dell'intelletto qui mostrate vengono poi sempre accresciute ancora, nei casi particolari, da altre *inessenziali*. Mai l'intelletto è, in *ogni* riguardo, quello che virtualmente potrebbe essere: le perfezioni per esso possibili stanno talmente in contrasto fra loro, che si escludono a vicenda. Perciò nessuno può essere *contemporaneamente* Platone e Aristotele, o Shakespeare e Newton, o Kant e Goethe. Invece le imperfezioni dell'intelletto si combinano molto bene insieme, per cui esso, nella realtà, rimane per lo più molto al di sotto di ciò che potrebbe essere. Le sue funzioni dipendono da tante condizioni che noi possiamo afferrare, nel *fenomeno* in cui soltanto ci sono date, solo come anatomiche e fisiologiche, che un intelletto decisamente eccellente anche solo in *una* direzione appartiene ai più rari fenomeni naturali; per cui appunto le creazioni di un tale intelletto vengono conservate per millenni, anzi, ogni reliquia di un individuo tanto favorito diviene il *gioiello* più prezioso. Tra un siffatto intelletto e quello che si avvicina alla scempiaggine ci sono innumerevoli gradazioni. Conforme a queste, *l'orizzonte spirituale* di ognuno riesce poi innanzi tutto diversissimo, cioè da quello che coglie soltanto il presente, quale l'ha anche l'animale, a quello che comprende anche

la prossima ora, a quello che abbraccia la giornata, e magari anche il giorno dopo, la settimana, l'anno, la vita, i secoli, i millenni, fino a quello di una coscienza che ha presente quasi costantemente l'orizzonte dell'infinità, sia pure indistintamente balenante, e i cui pensieri quindi assumono un carattere a questo adeguato. Questa differenza delle intelligenze si rivela inoltre nella *rapidità* del loro pensiero, che è una cosa molto importante, e che può essere così variamente e gradualmente sfumata, come quella dei punti del raggio di un disco ruotante. La distanza delle conseguenze e delle loro ragioni, alla quale può giungere il pensiero di ognuno, sembra stare in un certo rapporto con la velocità del pensiero, in quanto la massima tensione del pensiero può durare in genere solo pochissimo tempo, e tuttavia solo mentre essa dura si può pensare a fondo un pensiero nella sua compiuta unità, per cui quel che conta è allora fin dove l'intelletto lo possa seguire entro un tal breve tempo, ossia quanta strada esso possa fare in tale tempo. D'altro canto la velocità può, in alcuni, essere surrogata dalla maggiore durata di quel tempo di pensiero perfettamente unitario. Probabilmente il pensiero lento e persistente fa la mente matematica, la velocità di pensiero il genio: questo è un volo, quello un camminare sicuro su un suolo fermo, passo dopo passo. Ma che quest'ultimo non basti neanche nelle scienze, non appena non si tratti più di mere grandezze, ma di comprendere l'essenza dei fenomeni, è dimostrato per esempio dalla teoria dei colori di Newton, e successivamente dai vaneggiamenti di Biot sugli anelli colorati, che sono però in connessione con tutto il modo atomistico dei Francesi di considerare la luce, con le loro *molécules de lumière* e in genere con la loro idea fissa di voler riportare tutte le cose della natura a effetti meramente meccanici. Infine la grande differenza indivi-

duale delle intelligenze qui in parola si rivela principalmente nel *grado di chiarezza del comprendere* e quindi nella *perspicuità di tutto il pensiero*. Per uno è già *il* comprendere quello che per un altro è appena in certo senso il notare; quegli ha già finito ed è già arrivato, laddove questi ha appena cominciato; per quello è già la soluzione ciò che per questo è appena il problema. Ciò dipende dalla *qualità del pensiero* e del sapere, che è stata già sopra menzionata. Come nelle stanze il grado di luce è diverso, così è nelle menti. Questa *qualità di tutto il pensiero* la si sente subito, anche dopo aver letto solo poche pagine di uno scrittore. Giacché allora si è trattato subito di capire col suo intelletto e nel suo senso; quindi, prima ancora di sapere *che cosa* egli abbia mai pensato, si vede già *come* egli pensi, cioè quale sia la natura *formale*, la *struttura* del suo pensiero, che rimane uguale in tutto ciò su cui egli pensa e di cui l'andamento del pensiero e lo stile sono l'impronta. Da quest'ultimo si sente subito il passo e l'incedere, l'agilità e lievità e ben anche l'ala del suo spirito, oppure, viceversa, la gravezza, la rigidezza, la paralisi e la plumbea natura di esso. Giacché come la lingua è l'espressione dello spirito di un popolo, così lo stile è l'espressione immediata dello spirito di uno scrittore, la sua fisionomia. Si getti via quel libro leggendo il quale ci si accorge di entrare in una regione più buia della propria, salvo che se ne debbano ricevere solo fatti, non pensieri. Ma inoltre a noi porterà frutto solo *quello* scrittore, il cui intendimento è più acuto e chiaro del nostro, che affretta il nostro pensiero, invece di ostacolarlo, come fa la mente ottusa, che ci vuole costringere a fare con essa il cammino da rospo del suo pensiero; dunque quello scrittore, pensare intanto con la mente del quale ci dà sensibile sollievo e aiuto, e da cui ci sentiamo trasportati là dove non potevamo giungere da so-

li. Goethe mi disse una volta che, quando leggeva una pagina di Kant, aveva l'impressione come di entrare in una stanza luminosa. Le teste scadenti non sono tali soltanto per il fatto di essere storte e di giudicare quindi falsamente; lo sono innanzi tutto per la *vaghezza* di tutto quanto il loro pensiero, che è paragonabile al guardare attraverso un cannocchiale cattivo, nel quale tutti i contorni appaiono indistinti e come cancellati, e i diversi oggetti si confondono tra loro. L'esigenza della perspicuità dei concetti, di fronte a cui arretra tremando il debole comprendonio di tali teste, queste quindi neanche se la pongono: si arrangiano con un chiaroscuro, per acquietarsi nel quale danno volentieri di piglio a certe *parole*, specialmente a quelle che designano concetti indeterminati, molto astratti, insoliti e difficili da spiegare, come per esempio finito e infinito, sensibile e sovrasensibile, l'idea dell'essere, le idee della ragione, l'assoluto, l'idea del bene, il divino, la libertà morale, la forza autogenerante, l'idea assoluta, il soggetto-oggetto ecc. Spargono fiduciosamente intorno a sé, a piene mani, siffatte parole, credendo veramente che esse esprimano pensieri, e pretendendo che tutti se ne appaghino; giacché la vetta suprema della sapienza cui possono mirare è appunto di tener pronte, per ogni questione possibile, cotali parole già fatte. Questo incredibile *appagarsi delle parole* è per le teste scadenti assolutamente caratteristico: esso è basato appunto sulla loro incapacità di formare concetti chiari, non appena questi superino le situazioni più triviali e semplici, e quindi riposa sulla debolezza e indolenza del loro intelletto, anzi sulla segreta consapevolezza di ciò, che è legata nei dotti con la dura necessità, presto riconosciuta, di spacciarsi per esseri pensanti per far fronte a questa esigenza in tutti i casi: essi ritengono appropriata una tale provvista di parole pronte. Dev'essere davvero divertente ve-

dere in cattedra un professore di filosofia di questo conio mentre espone *bona fide* una siffatta vacua filastrocca, in tutta onestà, nell'illusione che quelli siano appunto pensieri; e di fronte a lui gli studenti, che altrettanto *bona fide*, ossia nella stessa illusione, religiosamente stanno ad ascoltare e a prender nota, mentre in fondo né l'uno né gli altri vanno oltre le parole, e anzi queste, insieme con gli scricchiolii delle penne che si odono, sono la sola cosa reale in tutta la faccenda. Questo particolare *appagarsi delle parole* contribuisce più di qualsiasi altra cosa al perpetuarsi degli errori. Giacché, appoggiandosi alle parole e sentenze ereditate dai propri predecessori, ognuno passa tranquillamente accanto alle oscurità e ai problemi, per cui questi si propagano inosservati per secoli, di libro in libro, e la mente pensante cade, specialmente in gioventù, nel dubbio se non sia per caso egli solo incapace di capire, o se veramente non ci sia qui niente di comprensibile; e del pari, se per gli altri il problema, intorno al quale tutti prendono, con tanto comica serietà, lo stesso giro largo, non sia tale, o se invece essi semplicemente non lo vogliano vedere. Molte verità non vengono scoperte soltanto per ciò, che nessuno ha il coraggio di guardare in faccia il problema e di affrontarlo. Per contro la limpidezza di pensiero e la nitidezza dei concetti, proprie delle menti superiori, fanno sì che anche le verità note, esposte da *loro*, acquistino nuova luce, o almeno nuova attrattiva: quando le si ascolta o le si legge, è come se si fosse cambiato un cannocchiale cattivo con uno buono. Si legga per esempio soltanto, nelle *Lettere a una principessa* di Eulero, la sua esposizione delle verità fondamentali della meccanica e dell'ottica. Su ciò si fonda l'osservazione di Diderot, contenuta nel *Neveu de Rameau*, che solo i maestri finiti sono capaci di esporre veramente bene gli elementi di una scienza; appunto per-

ché essi soltanto capiscono veramente le cose e mai per loro le parole prendono il posto dei pensieri.

Ma bisogna sapere che le teste scadenti sono la regola, le buone l'eccezione, le eminenti rarissime, il genio un *portentum*. Come avrebbe potuto altrimenti il genere umano, che consta di circa ottocento milioni di individui, lasciare dopo sei millenni ancora tanto da scoprire, da inventare, da pensare e da dire? L'intelletto è calcolato solo per la conservazione dell'individuo, e anche a tal fine è di regola solo a mala pena sufficiente. Ma saviamente la natura è stata molto parca nel distribuirne una quantità maggiore, dato che la testa limitata può dominare le poche e semplici situazioni, che si trovano nel campo della sua ristretta sfera d'azione, e ne può manovrare le leve con molto maggior facilità di come potrebbe farlo quella eminente, che abbraccia con lo sguardo una sfera incomparabilmente più grande e ricca, e agisce con leve lunghe. Così l'insetto sui suoi steli e foglioline vede tutto con minuziosissima esattezza e meglio di noi, ma non s'accorge dell'uomo che si trova a tre passi più in là. Su ciò è basata la furberia degli sciocchi e il paradosso: *Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas*. Per la vita pratica il genio è utile quanto un telescopio astronomico a teatro. Dunque la natura è, riguardo all'intelletto, grandemente *aristocratica*. Le differenze che essa ha stabilite in ciò sono maggiori di quelle che la nascita, il rango, la ricchezza o la distinzione delle caste stabiliscono in qualsiasi paese; ma come nelle altre aristocrazie, così anche nella sua ci vogliono molte migliaia di plebei per un nobile, molti milioni per un principe, e la gran massa è mera plebe, *mob, rabble, la canaille*. Ma tra la gerarchia della natura e quella delle convenzioni c'è poi in realtà uno stridente contrasto, il cui pareggiamento si potrebbe sperare solo in un'età dell'oro. Intanto quelli che, sia nell'uno che nell'altro or-

dine, occupano i posti preminenti, hanno in comune tra loro il fatto di vivere generalmente in aristocratico isolamento, al quale accenna Byron quando dice:

To feel me in the solitude of kings,
Without the power that makes them bear a crown.[1]
(*Proph. of Dante*, C. 1)

Giacché l'intelletto è un principio differenziante, quindi separante; le sue diverse graduazioni danno a ciascuno, ancor più di quelle della mera istruzione, concetti diversi, in conseguenza dei quali ognuno vive per così dire in un mondo diverso, dove incontra immediatamente solo il suo pari, mentre gli altri può solo chiamarli da lontano e cercare di farsi capire da loro. Le grandi differenze nel grado e quindi nella formazione dell'intelletto spalancano fra uomo e uomo profondi abissi, che solo la bontà del cuore può valicare, la quale è al contrario il principio unificante, che identifica ogni altro con il proprio «io». Tuttavia il legame rimane morale; non può diventare intellettuale. Anche con un grado di istruzione pressappoco uguale, la conversazione fra un grande spirito e una persona ordinaria è come il viaggio comune di un uomo che siede su un generoso destriero e di un pedone. Per entrambi essa diviene tosto fastidiosissima e alla lunga impossibile. Per un breve tratto il cavaliere può invero smontare per camminare con l'altro, sebbene anche allora l'impazienza del suo cavallo gli darà molto da fare.

Ma da nulla il pubblico potrebbe essere tanto aiutato, quanto dal riconoscimento di questa *aristocrazia intellettuale della natura*. In virtù di esso comprenderebbe che in verità, laddove si tratta di fatti, ossia ove si deve

[1] Sentirmi nella solitudine dei re,
Senza il potere che fa loro portare una corona.

per esempio riferire di esperimenti, viaggi, codici, libri di storia e cronache, la comune intelligenza basta; ove invece si tratta solo di *pensieri*, specialmente di quelli per i quali la materia, i dati sono presenti a tutti, ove cioè quel che conta è propriamente solo il *pensar prima* degli altri, si richiede inderogabilmente una decisa superiorità, una innata eminenza, che solo la natura conferisce, e rarissimamente, e nessuno che non ne dia subito prove merita ascolto. Se il pubblico potesse far propria questa convinzione, non sprecherebbe più il tempo, avaramente misuratogli per la sua educazione, con le produzioni delle teste ordinarie, cioè con le innumerevoli acciarpature in poesia e filosofia, che ogni giorno sta a covare; non sarebbe più sempre a caccia di novità, nella puerile illusione che i libri, come le uova, vadano consumati freschi, ma si atterrebbe alle opere dei pochi eletti e vocati di tutti i tempi e popoli, cercherebbe di conoscerle e di capirle, e potrebbe giungere così a poco a poco alla vera cultura. Allora cesserebbero anche subito quelle migliaia di produzioni non autorizzate che, come la malerba, ostacolano la crescita del frumento buono.

Capitolo 16*

SULL'USO PRATICO DELLA RAGIONE E SULLO STOICISMO

Nel settimo capitolo ho mostrato che nella sfera teoretica il muovere dai *concetti* basta solo per compiere cose mediocri, mentre quelle eccellenti richiedono la creazione in base all'intuizione stessa, come fonte prima di ogni conoscenza. Ma nel campo pratico le cose stanno invero all'inverso: qui l'esser determinato dall'intuizione è il modo tipico dell'animale, però indegno dell'uomo, il quale ha i *concetti* per guidare il suo agire ed è pertanto emancipato dalla forza delle cose presenti all'intuizione, a cui l'animale è assolutamente abbandonato. Nella misura in cui l'uomo fa valere questo privilegio, il suo agire è da dire *razionale*, e solo in *questo* senso si può parlare di *ragione pratica*, non già in quello *kantiano*, la cui inammissibilità ho ampiamente provata nel trattato sul fondamento della morale.

Non è però facile farsi determinare dai soli *concetti*: anche nell'animo più forte penetrano violentemente, con la loro realtà intuitiva, le cose del mondo circostante. Ma proprio nel vincere quest'impressione, nel vanificare il suo gioco di illusionismo, lo spirito umano mostra la sua dignità e grandezza. Così, quando gli allettamenti del piacere e del godimento lo lasciano incommosso, o le minacce e il furore dei nemici incolleriti non lo scuo-

* Questo capitolo si riferisce al § 16 del primo volume.

tono, le implorazioni degli amici fuorviati non fanno vacillare la sua risoluzione, i miraggi con cui i concertati intrighi lo accerchiano non lo smuovono, lo scherno degli stolti e della plebe non gli fa perdere la calma né lo confonde sul proprio valore: allora egli sembra stare sotto l'influsso di un mondo di spiriti visibile solo a lui (ed è quello dei concetti), di fronte al quale quel mondo intuitivo del presente, che se ne sta lì aperto a tutti, si dilegua come un fantasma. Ciò che invece conferisce al mondo esterno e alla realtà visibile il loro grande potere sull'animo, è la loro vicinanza e immediatezza. Come l'ago magnetico, che viene mantenuto nella sua direzione dall'effetto combinato di forze naturali diffuse a grande distanza e abbraccianti tutta la terra, può essere tuttavia perturbato e messo in violenta oscillazione da un piccolo pezzetto di ferro, se questo gli viene molto vicino; così talvolta anche uno spirito forte può perdere la calma e venir perturbato da fatti e uomini dappoco, se influiscono su di lui molto da vicino, e un contromotivo insignificante, ma immediatamente presente, può far momentaneamente vacillare la più ferma risoluzione. Giacché l'influsso relativo dei motivi sta sotto una legge che è esattamente opposta a quella secondo la quale i pesi agiscono sul braccio della bilancia, e in conseguenza della quale un motivo piccolissimo, ma che sia vicinissimo, ne può vincere un altro in sé molto più forte, ma che agisca da lontano. Questa conformazione dell'animo, per la quale esso si fa determinare in conformità di questa legge e non se ne sottrae in forza della vera ragione pratica, è ciò che gli antichi indicavano con *animi impotentia*, che significa propriamente *ratio regendae voluntatis impotens*. Ogni *affetto* (*animi perturbatio*) sorge appunto per il fatto che una rappresentazione che agisce sulla nostra volontà ci si fa così straordinariamente accosto, da coprire ai nostri occhi tutto il resto, sicché

noi non possiamo vedere che *essa*, divenendo per il momento incapaci di considerare altro. Un buon mezzo contro ciò sarebbe di riuscire a considerare il presente come se fosse il passato e quindi di abituare alla propria appercezione lo stile epistolare dei romani. Possiamo infatti benissimo, viceversa, considerare presente ciò che è trascorso da gran tempo, in modo così vivo che antichi affetti, da gran tempo sopiti, si risvegliano perciò in piena furia. Del pari nessuno si indignerebbe e perderebbe la calma per un incidente, una contrarietà, se la ragione gli facesse sempre presente ciò che l'uomo propriamente è: l'essere più bisognoso, commesso ogni giorno e ogni ora a grandi e piccoli incidenti senza numero, τὸ δειλότατον ζῷον, che deve perciò vivere in costante timore e tremore. Πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορά (*homo totus est calamitas*) dice già Erodoto.

L'applicazione della ragione al campo pratico ha innanzi tutto come effetto di ricomporre ciò che nella conoscenza solamente intuitiva vi è di unilaterale e frammentario, e di adoperare i contrasti che quella presenta come correttivi reciproci, con cui raggiungere il risultato oggettivamente esatto. Per esempio se noi consideriamo la cattiva azione di un uomo, lo condanniamo; considerando invece soltanto la necessità che ad essa lo spinse, lo compassioniamo; la ragione, per mezzo dei suoi concetti, pondera le due cose e conduce al risultato che egli deve essere domato, tenuto a freno e guidato con una pena adeguata.

Ricordo ancora una volta qui il detto di Seneca: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi.* Ora però, siccome il dolore è di natura positiva e il godimento di natura negativa, come viene provato nel quarto libro, colui che prende la conoscenza astratta o di ragione a norma del suo agire e ne medita quindi sempre gli effetti e il futuro, dovrà esercitare molto spesso il *sustine et abstine*, perché, per limitare al massimo il dolore del vivere, do-

vrà per lo più sacrificare le gioie e i piaceri vivaci, memore dell'aristotelico ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ (*quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*). Quindi in lui il futuro prende sempre a prestito dal presente, mentre nello stolto sconsiderato il presente prende a prestito dal futuro, che, in tal modo impoverito, fa poi bancarotta. Certo nel primo la ragione deve fare per lo più la parte di un arcigno mentore e richiedere in continuazione rinunce, senza poter promettere in cambio null'altro che un'esistenza senza troppo dolore. Ciò dipende dal fatto che la ragione abbraccia, coi suoi concetti, *la totalità* della vita, il cui risultato, nel caso più felice che si possa pensare, non può essere altro che quello detto.

Questa aspirazione a un'esistenza priva di dolore, per quanto fosse possibile realizzarla applicando e seguendo la riflessione razionale e la raggiunta conoscenza della vera natura della vita, produsse, quando fu attuata con rigorosa coerenza e fino all'estremo limite, il *cinismo*, dal quale provenne successivamente lo *stoicismo*, come mostrerò qui brevemente, a maggior fondamento dell'esposizione che chiude il nostro primo libro.

Tutti i sistemi morali dell'antichità, quello di Platone soltanto eccettuato, erano guide a una vita beata; pertanto la virtù non ha mai, in essi, il suo fine al di là della morte, ma in questo mondo. Giacché essa è per loro appunto solo la via giusta per giungere a una vita veramente felice; perciò la sceglie il saggio. Di qui appunto provengono i lunghi dibattiti, conservatici specialmente da Cicerone, e le acute indagini, sempre rinnovate, tendenti ad accertare se la virtù, di per se sola, sia anche veramente sufficiente per vivere felici, o se per ciò occorra invece ancora qualcosa di esterno; se l'uomo virtuoso e saggio sia felice anche sull'eculeo e sulla ruota o nel toro di Falaride, o se invece a tanto non si giunga. Giacché certo questa

sarebbe la pietra di paragone di un'etica di questa specie: la sua pratica dovrebbe rendere felici immediatamente e assolutamente. Se invece non ci riesce, allora non fa quel che deve ed è da rigettare. Altrettanto giusto che conforme al punto di vista cristiano è pertanto che Agostino premetta alla sua esposizione dei sistemi morali degli antichi (*De civ. Dei*, *Lib.* XIX, *c.* 1) la dichiarazione: *Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere* in hujus vitae infelicitate *moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum.* Voglio, con alcune esplicite sentenze degli antichi, mettere fuori dubbio il detto scopo eudemonistico dell'etica antica. Dice Aristotele nell'*Eth. magna*, I, 4: Ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστι, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν (*Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*), da confrontare con *Eth. Nicom.*, I, 5. *Cic. Tusc.*, V, 1: *Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt.* Secondo Plutarco (*De repugn. stoic.*, c. 18), Crisippo ha detto: Τὸ κατὰ κακίαν ζῆν τῷ κακοδαιμόνως ζῆν ταὐτόν ἐστι (*Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter*). *Ibid.* c. 26: Ἡ φρόνησις οὐχ ἑτερόν ἐστι τῆς εὐδαιμονίας καθ'ἑαυτό, ἀλλ'ευδαιμονία (*Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas*). *Stob. Ecl., Lib.* II, *c. 7*: Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται (*Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia*). Εὐδαιμονίαν συνωνυμεῖν τῷ τέλει λέγουσι (*Finem bonorum et felicitatem synonyma*

esse dicunt). *Arrian. diss. Epict.*, I, 4: Ἡ ἀρετὴ ταύτην ἔχει τὴν επαγγελίαν, εὐδαιμονίαν ποιῆσαι (*virtus profitetur, se felicitatem praestare*). *Sen. ep.* 90: *Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. Id. ep.* 108: *Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum.*

Questo scopo della vita più felice si proponeva dunque del pari l'etica dei *cinici*, come attesta espressamente l'imperatore Giuliano: *Orat.* VI: Τῆς κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μέν ἐστι καὶ τέλος, ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν· τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας (*Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis*). Solo però che a tal fine i cinici batterono una via particolarissima, una via esattamente opposta a quella comune: quella della privazione spinta ai limiti del possibile. Mossero cioè dall'opinione che i movimenti, che alla volontà fanno compiere gli oggetti che la stimolano e la eccitano, e lo sforzo faticoso e per lo più frustrato per conseguirli, o, se li si è conseguiti, la paura di perderli, e infine la perdita stessa, procurano dolori di gran lunga maggiori di quel che possa mai la privazione di tutti quegli oggetti.

Perciò scelsero, per giungere alla vita meno dolorosa, la via della massima privazione possibile, e fuggivano tutti i piaceri, come lacciuoli dai quali si veniva poscia riconsegnati al dolore. Seguendo quella invece potevano sfidare arditamente la fortuna e i suoi capricci. È questo *lo spirito del cinismo*: chiaramente lo esprime Seneca, nell'ottavo capitolo del *De tranquillitate animi*: *cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam.* Poi:

Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere. - - - Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, - - - qui se fortuitis omnibus exuit. - - - Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est. A quest'ultima frase fa da parallelo la citazione di Stobeo (*Ecl.*, II, 7): Διογένης ἔφη νομίζειν ὁρᾶν τὴν Τύχην ἐνορῶσαν αὐτὸν καὶ λέγουσαν· τοῦτον δ'οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα (*Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum*). Lo stesso spirito del cinismo attesta anche l'epitaffio di Diogene, in Suida, *voce* φιλίσκος, e in Diogene Laerzio, VI, 2:

Γηράσκει μὲν χαλκὸς ὑπὸ χρόνου· ἀλλὰ σὸν οὔτι
Κῦδος ὁ πᾶς αἰών, Διόγενες, καθελεῖ·
Μοῦνος ἐπεὶ βιοτῆς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας
Θνητοῖς, καὶ ζωῆς οἶμον ἐλαφροτάτην.

(*Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam*
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.)

Il pensiero fondamentale del cinismo è quindi che la vita nella sua forma più semplice e nuda, con i fardelli ad essa connessi dalla natura, sia la più sopportabile e quindi da scegliere, perché ogni aiuto, comodo, diletto e godimento, con cui la si vorrebbe rendere più piacevole, apporterebbe solo tormenti nuovi e maggiori di quelli che ad essa sono in origine propri. Come espressione essenziale della sua dottrina è da considerare quindi la frase: Διογένης ἐβόᾳ πολλάκις λέγων, τόν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾴδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, αποκεκρύφθαι δὲ αὐτὸν ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια (*Diogenes clamabat saepius,*

hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia. Diog. Laert., VI, 2). Inoltre: Δέον, ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων, τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους, ζῆν εὐδαιμόνως· παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. - - - τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν, ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθηρίας προκρίνων (*Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. - - - eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens. Ibid.*). Conseguentemente i cinici antichi, autentici, Antistene, Diogene, Crate e i loro discepoli, avevano rinunciato una volta per tutte a ogni possedimento, a tutte le comodità e a tutti i piaceri, per sfuggire per sempre alla fatica e alla preoccupazione, alla dipendenza e ai dolori che vi sono inevitabilmente connessi e che non vengono compensati da quelle cose. Col soddisfare in modo appena sufficiente i bisogni più impellenti e col fare a meno di ogni superfluità, essi pensavano di cavarsela a buon mercato. Quindi si contentavano di ciò che ad Atene e a Corinto si poteva avere quasi gratuitamente, come lupini, acqua, un tribonio scadente, bisaccia e bastone, all'occasione mendicavano, quant'era necessario per ciò, ma non lavoravano. Non accettavano comunque assolutamente niente che andasse oltre i suddetti bisogni. Il loro fine era l'indipendenza, nel senso più ampio. Trascorrevano il loro tempo riposando, girovagando, parlando con tutti gli uomini, molto motteggiando, ridendo e scherzando; il loro carattere era la spensieratezza e una grande serenità. Ma poiché, con questo modo di vivere, non avevano da perseguire nessuna aspirazione propria, nessuna mira e finalità, cioè erano al di sopra dell'umano agitarsi stesso, godendo per di più sempre un pieno ozio, si adattavano eccellentemente, come uomini di provata

forza spirituale, a diventare consiglieri e ammonitori degli altri. Perciò dice Apuleio (*Florid.*, IV): *Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter.* Anche in ciò dunque, come in molte altre cose, essi mostrano grande somiglianza con i monaci cercanti dei tempi moderni, cioè con i migliori e genuini fra questi, di cui ci si può rappresentare l'ideale nel cappuccino Cristoforo del famoso romanzo di Manzoni. Questa somiglianza sta però solo negli effetti, non nella causa. Nel risultato essi si incontrano, ma il loro pensiero fondamentale è diversissimo: per i monaci, come per i saniassi a loro affini, si tratta di un fine riposto oltre la vita; per i cinici invece solo della convinzione che è più facile ridurre al *minimum* i propri desideri e bisogni, che raggiungere il *maximum* nella loro soddisfazione, che è anzi impossibile, dato che a soddisfarli i desideri e i bisogni crescono all'infinito; perciò i cinici, per raggiungere quello che era il fine di ogni etica antica, la maggiore beatitudine possibile in questa vita, si misero sulla via della rinuncia, come la più breve e facile: ὅθεν καὶ τὸν κυνισμὸν εἰρήκασιν σύντομον ἐπ'ἀρετὴν ὁδον (*unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert.*, VI, 9). La fondamentale diversità dello spirito del cinismo da quello dell'ascesi si vede particolarmente bene dall'umiltà, che all'ascesi è essenziale, mentre al cinismo è tanto estranea che esso, al contrario, ha per emblema l'orgoglio e il disprezzo di tutti gli altri:

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
Orazio

Invece, stando allo spirito della cosa, la concezione della vita dei cinici coincide con quella di J.J. Rousseau, quale egli la espone nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, giacché anch'egli vorrebbe ricondurci al rozzo stato di natura e considera la riduzione al *minimum* dei nostri bisogni come la via più sicura per giungere alla beatitudine. Del resto i cinici erano esclusivamente filosofi *pratici*. Almeno io non ho cognizione di alcuna notizia della loro filosofia teoretica.

Da essi provennero poi gli *stoici* per ciò, che trasformarono quello che era pratico in teoretico. Essi opinavano che non fosse necessario privarsi *realmente* di ogni cosa di cui ci si potesse privare, ma che bastasse considerare costantemente beni e piaceri come *cose di cui si poteva fare a meno* e che erano nelle mani del caso: allora il farne effettivamente a meno, quando che se ne fosse presentata la necessità, non sarebbe stato inaspettato, né sarebbe riuscito gravoso. Si poteva continuare ad avere e a godere tutto, solo si doveva tenere sempre presente la convinzione della nullità e dispensabilità di tali beni da una parte, e della loro insicurezza e caducità dall'altra; si doveva quindi disprezzarli tutti ed essere pronti in ogni tempo a rinunciarvi. Anzi chi, per non essere agitato da quelle cose, doveva effettivamente distaccarsene, mostrava con ciò di ritenerle, nel suo cuore, veri beni, che si dovessero allontanare del tutto dal proprio orizzonte per non divenirne avidi. Il saggio invece riconosceva che esse non erano affatto beni, ma cose assolutamente indifferenti, ἀδιάφορα, e magari προηγμένα. Quindi le accetta quando esse si offrono, ma è sempre pronto a lasciarle perdere con la massima indifferenza, quando il caso, a cui appartengono, le rivendica, perché esse sono τῶν οὐκ ἐφ'ἡμῖν. In questo senso dice Epitteto, cap. 7, che il saggio, come uno che sia sceso a terra dalla nave ecc., si compiacerà anche di una donnina o di

un fanciullo, ma sarà anche sempre pronto a lasciarli perdere di nuovo, non appena il nocchiero chiami. Così gli *stoici* perfezionarono la teoria dell'imperturbabilità e dell'indipendenza a spese della pratica, riportando tutto a un processo mentale e salvando per sé, con argomenti sofistici, come ne offre il primo capitolo di Epitteto, tutte le comodità della vita. Ma nel ragionare così essi non avevano considerato che ogni abitudine si trasforma in bisogno e quindi se ne può fare a meno solo con dolore; che la volontà non permette che si giochi con essa, non sa godere senza amare i godimenti; che un cane non rimane indifferente se gli si passa un pezzo di arrosto sotto il naso, e neanche un saggio, quando ha fame; e che tra il bramare e il rinunciare non c'è niente di intermedio. Essi credevano invece di mettersi a posto coi loro princìpi quando, sedendo a una lussuosa tavola romana, non tralasciavano di assaggiare nessuna vivanda, ma intanto assicuravano che quelle erano tutte quante dei meri προηγμένα, non degli ἀγαθά; o, per parlare italiano,[1] mangiavano, bevevano e se la godevano, senza renderne grazie al buon Dio, facendo anzi smorfie di fastidio e continuando imperterriti ad assicurare che di tutto quel banchettare non sapevano che diavolo farsi. Questo fu il ripiego degli *stoici*: essi erano quindi solo dei millantatori, e stanno ai *cinici* all'incirca come i ben nutriti benedettini e agostiniani ai francescani e ai cappuccini. Quanto più poi trascuravano la pratica, tanto più affinavano la teoria. Alla trattazione di essa data verso la fine del nostro primo libro, aggiungerò qui ancora alcune sparse conferme e integrazioni.

Se noi, negli scritti rimastici degli stoici, che sono tutti redatti in forma non sistematica, ricerchiamo la ragione ultima di quell'impassibile imperturbabilità che ci

[1] Schopenhauer naturalmente dice «tedesco». [*N.d.C.*]

viene richiesta senza posa, non ne troviamo altra che il riconoscimento dell'assoluta indipendenza del corso del mondo dalla nostra volontà e per conseguenza dell'inevitabilità dei mali che ci colpiscono. Una volta che noi abbiamo regolato le nostre esigenze secondo una giusta intelligenza di ciò, allora l'affliggerci, l'esultare, il temere e lo sperare sono una stoltezza di cui non siamo più capaci. A tale riguardo si commette, specialmente nei commentari di Arriano, la surrezione per cui, tutto quello che è οὐκ εφ' ἡμῖν (cioè che non dipende da noi), sarebbe subito anche οὐ πρὸς ἡμᾶς (cioè non ci riguarderebbe). Nondimeno rimane vero che tutti i beni della vita sono in potere del caso, e che quindi non appena esso, usando di questo potere, ce li strappa, noi siamo infelici, se abbiamo riposto in essi la nostra felicità. A questa sorte indegna ci deve sottrarre il retto uso della ragione, per il quale noi non consideriamo mai tutti quei beni come nostri, ma solo come a noi prestati a tempo indeterminato: solo così possiamo veramente non perderli mai. Perciò dice Seneca (*Ep.* 98): *Si quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit*, e Diogene Laerzio (VII, 1, 87): Ἴσον δέ ἐστι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν (*Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere*). A ciò si riferisce particolarmente il passo delle dissertazioni su Epitteto di Arriano, vol. III, capp. 24, 84-89; e specialmente, come conferma di quanto a questo riguardo è stato da me detto nel § 16 del primo volume, il passo: Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν τοῖς ἐπὶ μέρους, *ibid.* IV, 1, 42 (*Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt*). Del pari il passo in Antonino (IV,

29): Εἰ ξένος κόσμου ὁ μὴ γνωρίζων τὰ ἐν ἀυτῷ ὄντα, οὐχ ἥττον ξένος καὶ ὁ μὴ γνωρίζων τὰ γιγνόμενα, cioè: «Se colui che non sa quello che c'è nel mondo è uno straniero in esso, non lo è meno colui che non sa come, in esso, vanno le cose». Anche l'undicesimo capitolo del *De tranquillitate animi* di Seneca è una perfetta conferma di questo punto di vista. L'opinione degli stoici mira in complesso ad affermare che, se l'uomo ha osservato per un certo tempo i giochi di illusionismo della fortuna e fa poi uso della sua ragione, deve riconoscere tanto il veloce alternarsi dei dadi, quanto l'intima nullità dei gettoni, e deve rimanere perciò da allora in poi impassibile. In genere la concezione stoica si può esprimere anche così: il nostro dolore scaturisce sempre dalla discrepanza tra i nostri desideri e il corso del mondo. Quindi una di queste due cose dev'essere cambiata e adattata all'altra. Ma siccome il corso delle cose non sta in nostro potere (οὐκ ἐφ'ἡμῖν), allora dobbiamo regolare il nostro volere e desiderare in conformità del corso delle cose, giacché la volontà soltanto è ἐφ' ἡμῖν. Questo adattamento del volere al corso del mondo esterno, ossia alla natura delle cose, è ciò che viene molto spesso inteso con l'ambiguo κατὰ φύσιν ζῆν. Si veda *Arriani Diss.*, II, 17, 21, 22. Indica inoltre questa concezione Seneca (*Ep.* 119) quando dice: *Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis.* E anche Cicerone (*Tusc.* IV, 26), con le parole: *Solum habere velle, summa dementia est.* Del pari Arriano (IV, 1, 175): Οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ελευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῇ τῆς ἐπιθυμίας (*Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate*).

Come conferme di ciò che al luogo menzionato ho detto sull'ὁμολογουμένως ζῆν degli stoici, si possono considerare le citazioni raccolte nella *Historia philo-*

sophiae Graeco-Romanae di Ritter e Preller, § 398; similmente la sentenza di Seneca (*Ep.* 31 e nuovamente in *Ep.* 74): *Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi.* Lo spirito della Stoa in genere è chiaramente indicato da questo passo di Seneca (*Ep.* 92): *Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax.* Uno studio sistematico degli stoici convincerà tutti che il fine della loro etica, come appunto quello del *cinismo*, da cui essi provengono, non è assolutamente nient'altro che una vita il più possibile priva di dolore, e quindi il più possibile felice; donde segue che la morale stoica è solo un tipo particolare di *eudemonismo*. Essa non ha, come l'etica indiana, quella cristiana e perfino quella di Platone, una tendenza metafisica, un fine trascendente, ma uno scopo del tutto immanente, raggiungibile in questa vita: l'impassibilità (ἀταραξία) e imperturbata beatitudine del saggio, che nulla può intaccare. Non si può tuttavia negare che gli stoici posteriori, segnatamente Arriano, perdano talvolta di vista codesto fine e tradiscano una tendenza veramente ascetica, che è da attribuire allo spirito cristiano e in genere orientale, che allora si andava già diffondendo. Se consideriamo da presso e seriamente la finalità dello stoicismo, la suddetta ἀταραξία, non vi troviamo che un indurimento e un'insensibilità contro i colpi del destino, ottenuti con l'aver sempre presente la brevità della vita, la vacuità dei piaceri, l'incostanza della fortuna, e anche con l'aver compreso che tra fortuna e sfortuna la differenza è molto più piccola che non soglia farci credere l'aspettativa dell'una e dell'altra. Ma questo non è ancora uno stato felice, bensì solo un sopportare con calma i dolori che si sono previsti come inevitabili. Pure c'è grandezza d'animo e dignità nel fatto di sopportare in silenzio e con calma l'inevitabile, in malinconica tran-

quillità, rimanendo uguali a se stessi, mentre gli altri passano dal giubilo alla disperazione e da questa a quello. Si può quindi concepire lo stoicismo anche come una dietetica spirituale, conforme alla quale, come si indurisce il corpo contro gli influssi del vento e del tempo, contro il disagio e lo sforzo, si deve anche indurire il proprio animo contro la sfortuna, il pericolo, le perdite, l'ingiustizia, la malvagità, il tradimento, la superbia e la stoltezza degli uomini.

Osservo ancora che καθήκοντα degli stoici, che Cicerone traduce con *officia*, significano a un dipresso incombenze, o ciò che è conforme alla cosa di fare, in inglese *incumbencies*, in italiano *quel che tocca a me di fare, o di lasciare*, cioè in genere ciò che a un uomo ragionevole *pertiene* di fare. Si veda *Diog. Laert.*, VII, 1, 109. Infine il *panteismo* degli stoici, che in complesso non si adatta alle tante cappuccinate di Arriano, è espresso da Seneca nel modo più chiaro così: *Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet* (*Quaest. natur.* I, *praefatio*, 12).

Capitolo 17*

SUL BISOGNO METAFISICO DELL'UOMO

Eccetto l'uomo, nessun essere si stupisce della propria esistenza; per tutti gli altri questa s'intende talmente da sé, che essi non la notano. Nella placidità dello sguardo degli animali parla ancora la saggezza della natura, perché in essi la volontà e l'intelletto non si sono ancora divaricati abbastanza ampiamente per potere, rincontrandosi, meravigliarsi l'uno dell'altra. Così qui tutto il fenomeno è attaccato ancora saldamente al tronco della natura da cui è germogliato, ed è partecipe dell'inconscia onniscienza della grande madre. Solo dopo essere salita, arzilla e gaia, per i due regni degli esseri privi di coscienza e quindi per la lunga e larga serie degli animali, l'intima essenza della natura (la volontà di vivere nella sua oggettivazione) giunge finalmente, con la comparsa della ragione, dunque nell'uomo, per la prima volta alla coscienza di sé: allora si meraviglia delle sue stesse opere e si domanda che cosa essa stessa sia. La sua meraviglia è poi tanto più seria, in quanto essa sta qui per la prima volta con consapevolezza di fronte *alla morte* e, accanto alla finitezza di ogni esistenza, gli si fa più o meno chiara anche la vanità di ogni aspirazione. In questa disposizione d'animo e in questa meraviglia sorge quindi il *bisogno di una metafisica*, proprio soltanto dell'uomo: egli

* Questo capitolo sta in riferimento al § 15 del primo volume.

è pertanto l'*animal metaphysicum*. Al principiare della sua coscienza anch'egli si ritiene invero qualcosa che s'intende da sé. Ma ciò non dura a lungo; molto presto, insieme con la prima riflessione, subentra già quella meraviglia, che dovrà poi divenire madre della metafisica. Conformemente a ciò dice anche Aristotele all'inizio della sua *Metafisica*: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν (*Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari*). La vera attitudine filosofica, anche, consiste prima d'ogni altra cosa nell'essere capaci di meravigliarsi delle cose solite e giornaliere, da cui si viene appunto indotti a fare, della *universalità* del fenomeno, il proprio problema, mentre gli studiosi di scienze positive si meravigliano solo di fenomeni scelti e rari, e il loro problema è soltanto quello di ricondurre questi ad altri più noti. Quanto più un uomo sta in basso nel rispetto intellettuale, tanto meno l'esistenza è per lui enigmatica: a lui sembra anzi che tutto, com'è e che sia, s'intenda da sé. Ciò dipende dal fatto che il suo intelletto è rimasto ancora fedele in tutto alla sua destinazione originaria di servire la volontà come intermediario dei motivi, ed è perciò strettamente legato al mondo e alla natura, come parte integrante di essi, conseguentemente è lungi dal distaccarsi per così dire dall'insieme delle cose, dal porsi di fronte ad esso e, sussistendo frattanto così come per sé, cogliere il mondo in modo puramente oggettivo. Invece la meraviglia filosofica che da ciò scaturisce nell'individuo è in particolare condizionata da un superiore sviluppo dell'intelligenza, ma in generale non da esso solamente; senza dubbio è il sapere della morte, e oltre ad esso la considerazione del dolore e della miseria della vita, ciò che dà la spinta più forte alla meditazione filosofica e alle interpretazioni metafisiche del mondo. Se la nostra vita fosse senza fine e senza dolore,

a nessuno verrebbe forse in mente di chiedersi perché il mondo esista e abbia proprio questa conformazione; tutto si intenderebbe appunto anche da sé. In corrispondenza di ciò troviamo che l'interesse, che è ispirato dai sistemi filosofici o anche religiosi, ha il suo massimo punto di resistenza sempre nel dogma di una sopravvivenza dopo la morte; e anche se questi ultimi sembrano fare dell'esistenza dei loro iddii la cosa principale e difenderla col massimo zelo, ciò avviene in fondo solo perché vi hanno collegato il loro dogma dell'immortalità e lo ritengono inseparabile da essa: solo questo a loro importa veramente. Se, infatti, si potesse assicurar loro ciò per altra via, il vivo fervore per i loro iddii si raffredderebbe subito, e farebbe posto a una quasi totale indifferenza se, viceversa, fosse loro dimostrata l'assoluta impossibilità dell'immortalità, perché l'interesse per l'esistenza degli dèi svanirebbe con la speranza di farne la conoscenza più da vicino, tranne quel resto che si collegasse al loro possibile influsso sui casi della vita presente. Ma se si potesse dimostrare addirittura che la sopravvivenza dopo la morte, per esempio per il fatto che l'originarietà dell'essere la presupponesse, è incompatibile con l'esistenza degli dèi, essi sacrificherebbero subito questi ultimi alla loro propria immortalità e propugnerebbero con ardore l'ateismo. Dalla stessa ragione dipende che i sistemi veramente materialistici, come anche quelli assolutamente scettici, non abbiano mai potuto esercitare un influsso generale o duraturo.

Templi e chiese, pagode e moschee testimoniano con sfarzo e grandezza, in tutti i paesi, in tutti i tempi, il bisogno metafisico dell'uomo, che, forte e inestirpabile, segue da presso quello fisico. Certo chi fosse in vena di satireggiare potrebbe aggiungere che esso è un tipo modesto che si accontenta di poco. Talvolta si appaga di goffe parabole e insipide fiabe: purché gli vengano in-

culcate abbastanza per tempo, esse costituiscono per lui interpretazioni sufficienti della sua esistenza e sostegni della sua moralità. Si consideri per esempio il *Corano*: questo cattivo libro è stato sufficiente a fondare una religione mondiale, a soddisfare per milleduecento anni il bisogno metafisico di innumerevoli milioni di uomini, a divenire la base della loro morale e di un notevole sprezzo della morte, come anche a infiammarli per guerre cruente ed estesissime conquiste. Noi troviamo in esso la forma di teismo più triste e meschina. Molto può andar perduto con le traduzioni, ma io non vi ho saputo scoprire assolutamente nessun pensiero di valore. Una cosa del genere dimostra che la capacità metafisica non va di pari passo col bisogno metafisico. Pure vuol sembrare che nei primi tempi dell'attuale superficie terrestre le cose siano andate diversamente e che coloro, che furono più di noi vicini alla nascita del genere umano e alla fonte prima della natura organica, abbiano avuto anche da un lato una maggiore energia delle facoltà intuitive, e dall'altro una più giusta disposizione di spirito, per cui erano atti a cogliere in modo più puro e immediato l'essenza della natura e quindi in grado di soddisfare in maniera più degna il bisogno metafisico: così si formarono negli antenati dei brahmani, i rishi, le concezioni quasi sovrumane, che furono più tardi depositate nelle *Upanishad* dei *Veda*.

Non sono invece mai mancate persone che si sono premurate di fondare il loro sostentamento su questo bisogno metafisico dell'uomo e che si sono sforzate di sfruttarlo al massimo; quindi fra tutti i popoli ci sono monopolizzatori e appaltatori generali di esso: i preti. Il loro mestiere dové però dappertutto essere loro assicurato dalla concessione del diritto di inculcare agli uomini i loro dogmi metafisici prestissimo, prima ancora che il loro giudizio si fosse destato dal suo sonno mattutino,

cioè nella prima fanciullezza: perché allora ogni dogma ben impresso, per insensato che possa essere, aderisce per sempre. Se essi dovessero aspettare finché il giudizio sia maturo, i loro privilegi non potrebbero sussistere.

Una seconda, benché non numerosa classe di persone che traggono il loro sostentamento dal bisogno metafisico degli uomini, è costituita da coloro che vivono della *filosofia*: presso i Greci si chiamavano sofisti, presso i moderni, professori di filosofia. Aristotele (*Metaph.*, II, 2) annovera senza esitazione Aristippo tra i sofisti. La ragione di ciò la troviamo in Diogene Laerzio (II, 65), cioè egli fu il primo fra i socratici a farsi pagare la sua filosofia, per cui anche Socrate gli rimandò il suo dono. Anche tra i moderni, quelli che vivono *della* filosofia, non solo sono, di regola e con le più rare eccezioni, tutt'altri da quelli che vivono *per* la filosofia; ma ne sono addirittura spessissimo gli avversari, i segreti e implacabili nemici: giacché tutto ciò che si compie di genuino e di significativo in filosofia getta su quello che fanno loro troppa ombra, e inoltre non si adatta alle finalità e limitazioni della corporazione; ragion per cui si affannano in ogni tempo a non farlo venir fuori, al qual fine poi i mezzi abituali sono, in ragione ogni volta dei tempi e delle circostanze, ora il celare, il coprire, il tacere, l'ignorare, l'occultare, ora il negare, lo sminuire, il biasimare, il denigrare, lo storcere, ora il denunciare e il perseguitare. Per questo anche già più di una gran mente si è dovuta, non riconosciuta, non onorata, non ricompensata, trascinare affannosamente attraverso la vita, finché, dopo la sua morte, il mondo non sia stato disingannato su di essa, e su quelli. Frattanto essi avevano raggiunto il loro scopo, avevano contato, in quanto non avevano fatto contare lui, e avevano con moglie e figli vissuto *della* filosofia, mentre quegli viveva *per* essa. Ma una volta che egli sia morto, la cosa si inverte: la nuova generazione di

quelli, che ci sono sempre, diviene ora erede di ciò che egli ha fatto, se lo aggiusta secondo la propria taglia e vive poi *di lui*. Il fatto che Kant potesse tuttavia vivere insieme *della* filosofia e *per* la filosofia, dipese dalla rara circostanza che, per la prima volta dal *Divus Antoninus* e dal *Divus Julianus*, un filosofo sedeva di nuovo sul trono: solo sotto questi auspici la *Critica della ragione pura* poté vedere la luce. Il re era appena morto, ed ecco già anche Kant, perché apparteneva alla corporazione, preso da paura, modificare, castrare e guastare nella seconda edizione il suo capolavoro, e correre tuttavia tosto il pericolo di perdere il posto; sicché Campe lo invitò a Braunschweig, ad andare da lui per vivere presso di lui come capo supremo della sua famiglia (Ring, *Quadri dalla vita di Kant*, p. 68). Con la filosofia delle università si fa di regola solo per finta: il vero scopo di essa è di dare agli studenti, nel più profondo del loro pensiero, quell'indirizzo spirituale che il ministero che conferisce le cattedre ritiene conforme alle proprie finalità. In ciò esso, da un punto di vista politico, può avere anche pienamente ragione; soltanto ne consegue che una tale filosofia di cattedra è un *nervis alienis mobile lignum* e non può esser ritenuta filosofia seria, ma solo filosofia per burla. Rimane comunque anche giusto che una tale sorveglianza o direzione si estenda solo alla filosofia accademica e non invece a quella vera, che fa sul serio. Giacché, se qualcosa al mondo è desiderabile, tanto desiderabile che perfino la massa rozza e ottusa nei suoi momenti più lucidi lo apprezzerebbe più dell'oro e dell'argento, è che un raggio di luce squarci le tenebre della nostra esistenza, e che qualcosa ci si rischiari di questa esistenza enigmatica, in cui niente è chiaro se non la sua miseria e la sua nullità. Ma ciò, ammesso che sia in sé raggiungibile, viene reso impossibile da soluzioni del problema imposte e inculcate con la forza.

Ma ora sottoporremo a un esame generale i diversi modi, in cui questo così forte bisogno metafisico viene soddisfatto.

Intendo per *metafisica* ogni pretesa conoscenza che vada oltre le possibilità dell'esperienza, ossia oltre la natura o apparenza data delle cose, per fornire schiarimenti su ciò da cui quella sarebbe, nell'uno o nell'altro senso, condizionata; o, per parlare in termini popolari, su ciò che si cela dietro la natura e la rende possibile. Ora però la grande diversità originaria delle forze intellettive, a cui si aggiunge ancora quella della loro educazione, che richiede molto tempo libero, crea tra gli uomini una differenza così grande che, non appena un popolo sia riuscito a districarsi dallo stato di selvatichezza, una sola metafisica non può certo bastare per tutti; perciò presso i popoli civili ne incontriamo quasi sempre due specie diverse, che si distinguono fra loro per il fatto che l'una ha il suo titolo di validità *in sé* e l'altra lo ha *fuori di sé*. Siccome i sistemi metafisici del primo tipo richiedono, per il riconoscimento della loro validità, meditazione, cultura, tempo libero e giudizio, essi possono essere accessibili solo a un numero di persone estremamente ristretto, e anche sorgere e conservarsi solo in una fase di civiltà avanzata. Per la grande moltitudine degli uomini invece, che è capace solo di credere, non di pensare, e non è ricettiva ai ragionamenti, ma solo all'autorità, ci sono esclusivamente i sistemi del secondo tipo. Questi possono perciò essere designati come metafisica popolare, in analogia con la poesia popolare o anche con la saggezza popolare, espressione con cui si intendono i proverbi. Questi sistemi sono tuttavia noti con il nome di religioni e si trovano presso tutti i popoli, ad eccezione dei più rozzi. Il loro titolo di validità è, come abbiamo detto, estrinseco e si chiama in quanto tale rivelazione, che viene documentata con segni e miracoli. I

loro argomenti sono principalmente minacce di mali eterni, come pure temporanei, rivolte contro gli increduli, anzi già contro coloro che semplicemente dubitano; come *ultima ratio theologorum* troviamo, presso più di un popolo, il rogo o cose simili. Se essi cercano un altro titolo di validità o usano altri argomenti, passano già tra i sistemi del primo tipo e possono degenerare in un ibrido tra i due, il che comporta più pericolo che vantaggio. Perché la più sicura garanzia del perpetuo possesso degli animi è costituita per essi dal loro inestimabile privilegio di venire inculcati ai *fanciulli*, per la qual cosa i loro dogmi si radicano in questi fino a formare una specie di secondo intelletto innato, come un ramo innestato su di un albero; mentre i sistemi del primo tipo si rivolgono sempre e solo agli adulti, trovando però in loro sempre un sistema del secondo tipo già padrone del loro convincimento. I due tipi di metafisica, la cui differenza si può indicare in breve con dottrina della persuasione e dottrina della fede, hanno questo in comune, che ogni singolo sistema di essa sta in un rapporto ostile con tutti gli altri della sua specie. Fra quelli del primo tipo la guerra viene condotta solo con la parola e con lo scritto, fra quelli del secondo anche col fuoco e con la spada. Parecchi di questi devono la loro diffusione in parte a quest'ultima specie di polemica, e tutti a poco a poco si sono divisa tra loro la terra, e con così decisa signoria, che i popoli si distinguono e si dividono più in base ad essi che alla nazionalità o al governo. Solo *essi*, ciascuno nella propria zona, *dominano*; quelli del primo tipo sono invece al massimo *tollerati*, e anche ciò solo perché, per lo sparuto numero dei loro seguaci, per lo più non li si ritiene degni di esser combattuti con il fuoco e la spada, sebbene, dove sembrò necessario, anche questi mezzi siano stati usati con successo contro di loro; inoltre essi si trovano solo sporadicamente. Generalmente co-

munque li si è tollerati solo in uno stato di addomesticamento e di soggiogamento, in quanto il sistema del secondo tipo dominante nel paese prescriveva loro di adattare, più o meno strettamente, le loro dottrine alle sue proprie. A volte esso li ha non solo soggiogati, ma addirittura asserviti e usati come cavalli di rinforzo, il che costituisce tuttavia un esperimento pericoloso, dato che detti sistemi del primo tipo, essendo stata loro tolta la forza, credono sia lecito aiutarsi con l'astuzia e non depongono mai del tutto una segreta malizia, che si palesa poi talora impensatamente, provocando danni difficilmente rimediabili. Giacché la loro pericolosità viene inoltre accresciuta dal fatto che tutte quante le scienze positive, non eccettuate neanche quelle più innocenti, sono le loro segrete alleate contro i sistemi del secondo tipo, e, senza stare in guerra con loro esse stesse, provocano, improvvisamente e inaspettatamente, gravi danni nel loro campo. Inoltre il tentativo che si fa col suddetto aggiogamento, di voler dare, a un sistema che ha originariamente il suo titolo di validità dall'esterno, anche una conferma dall'interno, è per sua natura malcerto, poiché, se fosse stato capace di una tale conferma, il sistema non avrebbe avuto bisogno di un titolo esterno. E in genere è sempre un azzardo il voler porre nuove fondamenta sotto un edificio già fatto. Ma infine, perché dovrebbe una religione aver bisogno anche del suffragio di una filosofia? Ha già tutto dalla sua parte: rivelazione, documenti, miracoli, profezie, protezione del governo, il rango più alto, quale si conviene alla verità, il consenso e la venerazione di tutti, mille templi, in cui viene predicata e praticata, schiere di sacerdoti consacrati e, ciò che conta più di tutto, l'inestimabile privilegio di poter inculcare le sue dottrine nella tenera infanzia, per cui esse divengono quasi idee innate. Per esigere, con tale ricchezza di mezzi, anche l'assenso di miseri

filosofi, essa dovrebbe essere più avida, oppure, per preoccuparsi della loro opposizione, più pavida di quel che sembra compatibile con la buona coscienza.

Alla differenza sopra esposta fra metafisica del primo tipo e metafisica del secondo, si riallaccia ancora quest'altra. Un sistema del primo tipo, ossia una filosofia, ha la pretesa, e quindi anche l'obbligo, di essere, in tutto ciò che dice, vera *sensu stricto et proprio*, perché si rivolge al pensiero e al convincimento. Invece una religione, destinata a innumerevoli individui che, incapaci di critica e di pensiero, non afferrerebbero mai *sensu proprio* le verità più difficili e profonde, ha anche soltanto l'obbligo di essere vera *sensu allegorico*. La verità non può apparire nuda davanti al popolo. Un sintomo di questa natura *allegorica* delle religioni sono i *misteri*, che si possono forse trovare in ciascuna di esse, vale a dire certi dogmi che neanche si possono pensare chiaramente, e tanto meno quindi possono essere letteralmente veri. Anzi si potrebbe forse sostenere che alcuni assoluti controsensi, alcune effettive assurdità costituiscano un ingrediente essenziale per una perfetta religione, essendo esse appunto il suggello di questa natura *allegorica* e la sola maniera adatta di far *sentire* al senso comune e all'intelletto rozzo ciò che per essi sarebbe incomprensibile, ossia che la religione tratta in fondo di un tutt'altro ordine, di un ordine delle *cose in sé*, di fronte al quale scompaiono le leggi del nostro mondo fenomenico, in conformità delle quali essa deve parlare, e che quindi non solo i dogmi incomprensibili, ma anche quelli comprensibili, non sono in realtà che allegorie e adattamenti alla comprensione umana. In questo spirito mi sembra che Agostino e anche Lutero abbiano tenuti fermi i misteri del cristianesimo, in contrasto col pelagianismo, che vorrebbe abbassare tutto alla piatta comprensibilità. Partendo da questo punto di vista, diviene an-

che comprensibile come Tertulliano potesse dire senza ironizzare: *Prorsus credibile est, quia ineptum est: - - - certum est, quia impossibile.* (*De carne Christi*, c. 5). Questa loro natura *allegorica* sottrae anche le religioni all'obbligo della prova che incombe alla filosofia, e in genere all'esame, in vece di cui esse esigono fede, ossia che si ammetta spontaneamente che le cose stanno così. Siccome poi la fede guida l'agire e l'allegoria è messa ogni volta in modo da condurre, riguardo alla vita pratica, proprio là dove anche la verità *sensu proprio* condurrebbe, con diritto la religione promette a coloro che credono l'eterna beatitudine. Vediamo dunque che le religioni tengono in genere benissimo, nell'essenziale e per la grande massa che non può attendere al pensiero, il posto della metafisica, il cui bisogno l'uomo sente come irrecusabile, da un lato cioè ai fini pratici, come stella polare del loro agire, come pubblico stendardo di rettitudine e di virtù, come eccellentemente dice Kant, e dall'altro come consolazione indispensabile nei gravi dolori della vita, cioè dove tengono perfettamente il luogo di una metafisica oggettivamente vera, elevando l'uomo, come meglio questa non potrebbe, al di sopra di se stesso e dell'esistenza temporale: in ciò si rivela splendidamente il loro grande valore, anzi la loro indispensabilità. Giacché φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (*vulgus philosophum esse impossibile est*), dice già Platone, e a ragione (*De Rep.*, VI, p. 89, *Bip.*). L'unica pietra d'inciampo è invece questa, che alle religioni non è mai dato ammettere la loro natura allegorica, ma devono affermare se stesse come vere *sensu proprio*. Con ciò invadono il campo della vera metafisica, provocandone l'antagonismo, che si manifesta quindi in tutti i tempi in cui essa non sia messa alla catena. Sul disconoscimento della natura allegorica di ogni religione è basata anche la disputa che ai giorni nostri da tanto tempo si conduce

fra soprannaturalisti e razionalisti. Gli uni e gli altri pretendono cioè che il cristianesimo sia vero *sensu proprio*: in questo senso, i primi vogliono affermarlo senza togliergli niente, per così dire da capo a piedi, per il che vengono a trovarsi, di fronte alle cognizioni e alla cultura generale dell'epoca, in una posizione difficile. Gli altri invece cercano, con l'esegesi, di estrarne tutto quello che è propriamente cristiano, dopo di che quel che gliene resta in mano non è vero né *sensu proprio* né *sensu allegorico*, ma è una mera *platitude*, pressoché solo giudaismo, o al massimo basso pelagianesimo, e, ciò che è peggio, abietto ottimismo, che è assolutamente estraneo all'autentico cristianesimo. Inoltre il tentativo di fondare una religione in base alla ragione la sposta nell'altra classe della metafisica, quella che ha *in se stessa* il suo titolo di validità, cioè su un terreno estraneo, quello dei sistemi filosofici, e quindi nella lotta che questi conducono tra loro nella loro propria arena, conseguentemente sotto il fuoco di fucileria dello scetticismo e l'artiglieria pesante della critica della ragione pura. Ma il recarsi colà sarebbe per essa chiara temerarietà.

La cosa migliore per tutt'e due le specie di metafisica sarebbe che ciascuna rimanesse nettamente separata dall'altra e si tenesse entro il dominio proprio, per potervi sviluppare compiutamente la sua essenza. Invece già per tutta l'età cristiana ci si sforzò di effettuare piuttosto una fusione delle due cose, trasportando i dogmi e i concetti dell'una nell'altra e così corrompendole entrambe. Nel modo più aperto ciò è avvenuto ai giorni nostri in quello strano ermafrodito o centauro, la cosiddetta filosofia della religione, che, come una specie di gnosi, si sforza di interpretare la religione data e di spiegare con ciò che è vero *sensu proprio* quello che è vero *sensu allegorico*. Ma per ciò si dovrebbe già conoscere e possedere la verità *sensu proprio*; solo che poi quell'in-

terpretazione sarebbe superflua. Giacché il volere, con interpretazione e reinterpretazione, trovare la metafisica, ossia la verità *sensu proprio*, solamente in base alla religione, sarebbe un'impresa malcerta e pericolosa, a cui ci si potrebbe risolvere solo quando fosse scontato che la verità, come il ferro e altri metalli non nobili, si può trovare solo allo stato di minerale, non allo stato puro, e la si potesse quindi ricavare solo per riduzione dal minerale.

Le religioni sono necessarie al popolo e sono per esso un beneficio inestimabile. Quando però vogliono opporsi ai progressi dell'umanità nella conoscenza della verità, allora vanno messe da parte, sia pure col massimo riguardo. E pretendere che addirittura un genio – uno Shakespeare, un Goethe – faccia dei dogmi di una qualunque religione *implicite, bona fide et sensu proprio* la sua convinzione, è come pretendere che un gigante calzi le scarpe di un nano.

Le religioni, in quanto calcolate sull'intelligenza della gran massa degli uomini, possono avere una verità solo mediata, non una verità immediata; pretendere quest'ultima da loro è come se si volessero leggere le lettere composte nel telaio del tipografo, invece che dopo stampate. Il valore di una religione dipenderà quindi dal maggiore o minore contenuto di verità che essa, sotto il velo dell'allegoria, porta in sé, e poi dalla maggiore o minore chiarezza con cui il medesimo diviene visibile attraverso codesto velo, dunque dalla trasparenza di esso. Sembra quasi che, come le lingue più antiche sono le più perfette, così anche le religioni più antiche siano le più perfette. Se io volessi prendere i risultati della mia filosofia come criterio di verità, dovrei assegnare al buddhismo la preminenza sulle altre. In ogni caso non può che farmi piacere vedere la mia dottrina in tanta concordanza con una religione, che ha per sé la maggioranza sulla

terra, dato che conta molti più seguaci di qualunque altra. Questa concordanza deve poi riuscirmi tanto più lieta, in quanto nel mio filosofare non sono certo stato sotto l'influsso di quella. Perché fino al 1818, quando la mia opera apparve, si potevano trovare in Europa sul buddhismo solo pochissime relazioni, massimamente incomplete e difettose, che si limitavano quasi esclusivamente ad alcuni saggi nei primi volumi delle *Asiatic researches* e riguardavano principalmente il buddhismo dei Birmani. Solo dopo di allora ci sono giunti a poco a poco più compiuti ragguagli su questa religione, principalmente grazie ai fondamentali e istruttivi trattati dell'emerito accademico pietroburghese J.J. Schmidt, negli atti della sua accademia, e poi gradualmente ad opera di vari studiosi inglesi e francesi, sicché nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, ho potuto dare, sotto la rubrica «Sinologia», un elenco piuttosto nutrito degli scritti migliori su questa fede. Purtroppo Csoma Körösi, questo tenace ungherese che, per studiare la lingua e gli scritti sacri del buddhismo, aveva trascorso molti anni nel Tibet e particolarmente nei chiostri buddhistici, ci fu rapito dalla morte proprio quando cominciava ad elaborare per noi i frutti delle sue ricerche. Non posso intanto negare la gioia con cui leggo, nelle sue relazioni provvisorie, vari passi riferiti direttamente dal Kahgyur stesso, per esempio il seguente dialogo del Buddha morente con Brahma che gli rende omaggio: *There is a description of their conversation on the subject of creation, – by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, – whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, – whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world*

was made, – by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower (*Asiatic researches*, vol. 20, p. 434).*

La *differenza fondamentale* di tutte le religioni io non posso riporla, come generalmente avviene, nel fatto che esse siano monoteistiche, politeistiche, panteistiche o atee, ma solo nel fatto che siano ottimistiche o pessimistiche, cioè che presentino l'esistenza di questo mondo come di per sé giustificata, e quindi la lodino ed esaltino, o che invece la considerino come qualcosa che si può comprendere solo come conseguenza di nostra colpa e che quindi propriamente non dovrebbe essere, in quanto riconoscono che dolore e morte non possono stare nell'eterno, originale, immutabile ordine delle cose, in ciò che per ogni rispetto dovrebbe essere. La forza, per la quale il cristianesimo poté vincere prima il giudaismo e poi il paganesimo greco e romano, sta esclusivamente nel suo pessimismo, nel riconoscimento che il nostro è uno stato massimamente miserabile e insieme peccaminoso, mentre giudaismo e paganesimo erano ottimistici. Questa verità, sentita profondamente e dolorosamente da ognuno, si fece strada e portò come conseguenza il bisogno di redenzione.

* «C'è una descrizione della loro conversazione sull'argomento della creazione: da chi sia stato fatto il mondo. Buddha rivolge a Brahma varie domande: se sia stato lui a fare o produrre tali e tali cose, e a dotarle o benedirle con tali e tali virtù o proprietà; se sia stato lui a causare i vari rivolgimenti nella distruzione e rigenerazione del mondo. Egli nega di aver mai fatto alcunché a tale scopo. Alla fine egli stesso chiede a Buddha come sia stato fatto il mondo: da chi? Qui tutti i cambiamenti nel mondo sono attribuiti alle opere morali degli esseri animali, ed è detto che nel mondo tutto è illusione, non c'è nessuna realtà nelle cose; tutto è vuoto. Dopo essere stato istruito nella sua dottrina, Brahma diviene suo seguace.»

Mi rivolgo ora alla considerazione generale dell'altra specie di metafisica, ossia quella che ha il suo titolo di validità in se stessa e viene detta *filosofia*. Ricordo la sopra discussa origine di essa da una *meraviglia* di fronte al mondo e alla nostra stessa esistenza, imponendosi questi al nostro intelletto come un enigma, la cui soluzione occupa poi senza posa l'umanità. Qui ora voglio richiamare innanzi tutto l'attenzione sul fatto che ciò non potrebbe essere così se il mondo, nel senso spinoziano, ripresentato ai nostri giorni tanto spesso sotto forme ed esposizioni moderne come panteismo, fosse una *sostanza assoluta*, quindi un *essere strettamente necessario*. Giacché ciò vuol dire che esso esisterebbe con una necessità così grande, che accanto a questa ogni altra necessità, comprensibile al nostro intelletto in quanto tale, apparirebbe come un caso; esso sarebbe cioè allora qualcosa che comprenderebbe in sé non solo ogni esistenza reale, ma anche ogni esistenza possibile, in modo tale che, come Spinoza appunto anche indica, la sua possibilità e la sua realtà sarebbero in tutto e per tutto una cosa sola, e il suo non essere quindi anche sarebbe l'impossibilità stessa, cioè qualcosa, il cui non essere o esser altro sarebbe assolutamente impensabile, che dunque si potrebbe così poco pensare come non esistente come per esempio lo spazio o il tempo. Essendo *noi stessi* inoltre parti, modi, attributi o accidenti di una tale sostanza assoluta, che sarebbe la sola cosa che, in qualunque senso, potrebbe mai e ovunque esistere; la nostra e la sua esistenza, nonché la natura di essa, sarebbero lungi dall'apparirci sorprendenti, problematiche, anzi come un enigma insondabile e perpetuamente inquietante; si dovrebbero, al contrario, intendere da sé ancor più del fatto che 2 più 2 fa 4. Giacché non dovremmo affatto esser capaci di pensare altrimenti se non

che il mondo sia, e sia così com'è; quindi non dovremmo esser consci della sua esistenza *in quanto tale*, cioè come di un problema per la riflessione, più di quanto avvertiamo il moto incredibilmente celere del nostro pianeta.

Ora però tutte queste cose non stanno affatto così. Solo all'animale, privo di pensiero com'è, il mondo e l'esistenza sembrano intendersi da sé; per l'uomo invece essi sono un problema, di cui anche la persona più rozza e limitata diviene, in singoli momenti di particolare lucidità, vivamente consapevole, ma che penetra nella coscienza di ognuno con tanto maggior chiarezza e persistenza, quanto più questa coscienza è lucida e riflessiva e quanto più uno si è appropriato, con la cultura, materia per pensare: tutte cose che si elevano infine, negli animi atti al filosofare, sino al θαυμάζειν, μάλα φιλοσοφικὸν πάθος (*mirari, valde philosophicus affectus*) di Platone, cioè sino a quella *meraviglia* che abbraccia in tutta la sua grandezza il problema che occupa incessantemente la più nobile umanità di ogni tempo e paese senza darle pace. In realtà l'inquietudine che tiene in movimento l'orologio della metafisica che non si scarica mai, è la coscienza che il non essere di questo mondo è altrettanto possibile della sua esistenza. Perciò dunque la concezione spinozistica di esso come di una essenza assolutamente necessaria, cioè come di qualcosa che in ogni modo e in ogni senso deve e non può non essere, è sbagliata. Lo stesso semplice teismo, nella sua prova cosmologica, parte tacitamente dal concludere dall'esistenza del mondo al suo precedente non essere: lo prende dunque fin dall'inizio come qualcosa di contingente. Anzi, ciò che è più, noi concepiamo ben presto il mondo come qualcosa il cui non essere non solo è pensabile, ma sarebbe addirittura da preferire alla sua esistenza; quindi la nostra meraviglia per esso trapassa facilmente in un almanac-

care su quella *fatalità*, che poté nondimeno provocarne l'esistenza, e per cui una forza tanto incommensurabile, quale è richiesta per produrre e conservare un tale mondo, poté essere tanto rivolta contro il proprio vantaggio. Lo stupore filosofico è pertanto in fondo uno stupore abbattuto e turbato: la filosofia apre, come l'ouverture del *Don Giovanni*, con un accordo in minore. Ne risulta che essa non può essere né spinozismo, né ottimismo. L'intima natura, or ora espressa, dello stupore che spinge a filosofare scaturisce manifestamente dalla vista *del male e della cattiveria* del mondo, che, quand'anche stessero fra loro nel più giusto rapporto, anzi, quand'anche fossero di gran lunga compensati dal bene, sarebbero sempre qualcosa che non dovrebbe affatto essere. Ora però, poiché niente può nascere dal niente, anche quelli devono avere il loro germe nell'origine, ossia nell'essenza del mondo stesso. Ammettere ciò diviene per noi difficile, quando guardiamo alla grandezza, all'ordine e alla perfezione del mondo fisico, perché opiniamo che ciò che ebbe la potenza di creare un tale mondo, avrebbe certo dovuto anche poter evitare il male e la cattiveria. È comprensibile che l'ammettere ciò (di cui Ormazd e Ahriman sono la più sincera espressione) divenga difficile, più che per chiunque altro, per il teismo. Quindi, per eliminare innanzi tutto la *cattiveria*, venne inventato il libero arbitrio; questa è tuttavia solo una maniera traversa di cavar qualcosa dal nulla, ammettendo un *operari* che non proverrebbe da un *esse* (vedi: *I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 58 sgg. [2ª edizione pp. 57 sgg.]). Poi si cercò di sbarazzarsi del *male*, scaricandolo sulla materia o anche su una necessità inevitabile, nel che si lasciò malvolentieri in disparte il diavolo, che è in realtà proprio l'*expediens ad hoc*. Al male appartiene anche la *morte*; la *cattiveria* invece è solo lo scaricare ogni volta un male da sé su di un altro. Dunque, come

abbiamo detto sopra, sono la cattiveria, il male e la morte, che caratterizzano e accrescono lo stupore filosofico; non semplicemente che il mondo esista, ma ancor più che esso sia tanto triste, è il *punctum pruriens* della metafisica, il problema che mette l'umanità in un'inquietudine, che non si può calmare né con lo scetticismo né col criticismo.

Della spiegazione dei fenomeni del mondo troviamo che si occupa anche la *fisica* (nel senso più ampio del termine). Ma nella stessa natura delle sue spiegazioni v'è già che esse non possono bastare. La *fisica* non può reggersi da sola, ma ha bisogno di una *metafisica* per appoggiarvisi, benché la squadri dall'alto in basso. Perché spiega i fenomeni con qualcosa che è ancor più ignoto di questi stessi: con leggi di natura, basate su forze di natura, di cui fa parte anche la forza vitale. Certo tutto lo stato attuale di tutte le cose del mondo o della natura dev'essere necessariamente spiegabile in base a cause puramente fisiche. Ma altrettanto necessariamente una tale spiegazione, posto che si arrivasse realmente al punto di poterla dare, sarebbe sempre affetta da due essenziali imperfezioni (per così dire da due punti deboli, o come Achille dal tallone vulnerabile, o come il diavolo dal piede equino), per le quali tutto quel che si fosse così spiegato rimarrebbe in realtà sempre inesplicato. Innanzi tutto cioè da questa, che l'*inizio* della catena di cause ed effetti che spiega tutto, cioè dei mutamenti tra loro connessi, non lo si può raggiungere assolutamente *mai*: esso, esattamente come i limiti del mondo nello spazio e nel tempo, arretra senza posa e all'infinito; e secondariamente da questa, che tutte quante le cause efficienti, in base alle quali si spiega tutto, si fondano sempre su qualcosa di completamente inspiegabile, cioè sulle *qualità* originali delle cose e sulle *forze naturali* che in esse si manifestano, per le quali quelle agiscono in ma-

niera determinata, per esempio come gravità, durezza, forza propulsiva, elasticità, calore, elettricità, forze chimiche ecc., e che poi in ogni spiegazione data rimangono lì, come una grandezza sconosciuta affatto ineliminabile in un'equazione algebrica del resto perfettamente risolta; per cui poi non c'è coccio di creta, per quanto spregiato, che non consti di pure qualità inspiegabili. Dunque queste due inevitabili deficienze di ogni spiegazione puramente fisica, cioè causale, mostrano che una tale spiegazione può essere solo *relativamente* vera, e che l'intero metodo e modo di essa non può essere l'unico, l'ultimo, quindi non quello sufficiente, cioè non può essere quello che possa mai condurre a una soddisfacente soluzione del grave enigma delle cose e a una vera comprensione del mondo e dell'esistenza; che anzi la spiegazione *fisica*, in genere e come tale, abbisogna ancora di una spiegazione *metafisica*, che fornisca la chiave di tutti i suoi presupposti, ma che appunto perciò dovrebbe anche battere tutt'altra via. Il primo passo in tal senso è che si porti a chiara coscienza e si tenga ferma la differenza tra l'una e l'altra, e quindi quella tra *fisica* e *metafisica*. Essa è basata in generale sulla distinzione kantiana tra *fenomeno* e *cosa in sé*. Proprio perché Kant dichiarava quest'ultima senz'altro inconoscibile, non si dava affatto, secondo lui, una *metafisica*, ma solo una conoscenza immanente, cioè solo una *fisica*, che può parlare sempre e solo di fenomeni, e accanto ad essa una critica della ragione aspirante a una metafisica. Ma qui voglio, anticipando il secondo libro, e per mostrare il vero punto in cui la mia filosofia si riallaccia a quella kantiana, far rilevare che Kant, nella sua bella spiegazione del coesistere della libertà con la necessità (*Critica della ragione pura*, prima edizione, pp. 532-554, e *Critica della ragione pratica*, pp. 224-231 dell'edizione Rosenkranz) prova come una sola e identica azione sia

da una parte perfettamente spiegabile come necessariamente derivante dal carattere dell'uomo, dall'influsso da lui subito nel corso della vita, e dai motivi ora presenti alla sua mente, ma che dall'altra si debba anche ritenere opera del suo libero arbitrio; e nello stesso senso dice, al § 53 dei *Prolegomeni*: «È vero che a ogni collegamento di causa ed effetto nel mondo sensibile inerirà necessità naturale, ma per contro a quella causa che non è, essa, un fenomeno (benché stia alla base di esso), viene riconosciuta libertà; si potranno dunque attribuire senza contraddizione natura e libertà a una stessa cosa, ma in diversa relazione, una volta come a un fenomeno e una volta come a una cosa in sé». Ora, ciò che Kant predica del fenomeno dell'uomo e del suo fare, la mia dottrina lo estende a *tutti* i fenomeni della natura, ponendo a loro fondamento la *volontà* come cosa in sé. Questo procedimento si giustifica innanzi tutto per ciò, che non si può ritenere che l'uomo sia diverso da tutti gli altri esseri e cose della natura specificamente, *toto genere* e radicalmente, bensì solo quanto al grado. Da questa divagazione anticipatrice ritorno alla nostra considerazione dell'insufficienza della fisica a fornire la spiegazione ultima delle cose. Dico dunque: tutto è certamente fisico, ma niente, anche, è spiegabile. Come per il movimento della palla percossa, anche per il pensiero del cervello deve alla fine essere in sé possibile una spiegazione fisica, che lo renda altrettanto comprensibile di quella. Ma appunto quella, che noi crediamo di capire tanto perfettamente, è per noi in fondo altrettanto oscura della seconda cosa; giacché che cosa sia l'intima essenza dell'espansione nello spazio, dell'impenetrabilità, mobilità, della durezza, elasticità e gravità – rimane, dopo tutte le spiegazioni fisiche, un mistero, né più né meno del pensiero. Ma siccome per questo l'inspiegabilità risalta nel modo più immediato, si fece qui subito un sal-

to dalla fisica nella metafisica e si ipostatizzò una sostanza di natura affatto diversa da ogni cosa corporea – si pensò nel cervello un'anima. Ma se non si fosse stati tanto ottusi da farsi impressionare solo dal fenomeno più appariscente, si sarebbe dovuto spiegare la digestione mediante un'anima nello stomaco, la vegetazione mediante un'anima nella pianta, l'affinità elettiva mediante un'anima nei reagenti, e finanche il cadere di una pietra mediante un'anima in questa. Giacché la qualità di ogni corpo inorganico è altrettanto misteriosa della vita nell'essere vivente; alla stessa maniera quindi la spiegazione fisica urta dappertutto in qualcosa di metafisico, da cui viene annullata, ossia cessa di essere spiegazione. A parlare rigorosamente, si potrebbe sostenere che ogni scienza naturale in fondo non fa altro ché quello che fa anche la botanica: cioè raggruppare ciò che è omogeneo, classificarlo. Una fisica che sostenesse che le sue spiegazioni delle cose – nel particolare con le cause e nell'universale con le forze – bastino realmente e dunque esauriscano l'essenza del mondo, sarebbe il vero *naturalismo*. Da Leucippo, Democrito ed Epicuro giù giù fino al *Système de la nature*, e poi a Delamark, Cabanis e al materialismo nuovamente rivangato in questi ultimi anni, possiamo seguire il continuo tentativo di costruire una *fisica senza metafisica*, cioè una dottrina che faccia del fenomeno la cosa in sé. Ma tutte le sue spiegazioni cercano di celare agli spiegatori stessi e agli altri che esse presuppongono, senz'altro, la cosa principale. Esse si sforzano di dimostrare che tutti i fenomeni, anche quelli mentali, sono fisici: a ragione; solo non vedono che ogni cosa fisica è d'altra parte insieme una cosa metafisica. Ma ciò è anche, senza Kant, difficile da vedere, in quanto presuppone la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé. Tuttavia, anche senza questa, Aristotele, per quanto fosse incline all'empiria e lontano dall'iperfisica di Pla-

tone, si tenne libero da quel punto di vista limitato. Egli dice: Εἰ μὲν οὖν μή ἐστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν ἔιη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δέ ἐστὶ τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἄν εἴη θεωρῆσαι (*Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est*), *Metaph.*, V, 1. Una tale *fisica assoluta*, quale è stata sopra descritta, che non lascerebbe posto a nessuna *metafisica*, farebbe della *natura naturata* una *natura naturans*: sarebbe la fisica insediata sul trono della metafisica, ma sembrerebbe quasi, in questo alto luogo, lo stagnaio teatrale di Holberg che è stato fatto borgomastro. Anche dietro il rimprovero di ateismo, in sé insulso e anche per lo più maligno, c'è, come suo significato intimo e come verità che gli conferisce forza, l'oscuro concetto di una tale fisica assoluta senza metafisica. Comunque una tale fisica sarebbe distruttiva per l'etica, e come si è ritenuto a torto il teismo inseparabile dalla moralità, così ciò vale in verità solo di una *metafisica in genere*, vale a dire del riconoscimento che l'ordine della natura non è l'ordine delle cose unico e assoluto. Si può quindi enunciare, come il *credo* necessario di tutti i buoni e i giusti, questo: «Credo in una metafisica». A questo riguardo è importante e necessario che ci si convinca della insostenibilità di una *fisica assoluta*; tanto più in quanto questa, il vero *naturalismo*, è una concezione che all'uomo s'impone da sé e sempre di nuovo e può essere distrutta solo dalla profonda speculazione, come surrogati della quale certo servono anche, sotto questo aspetto, ogni genere di sistemi e di fedi, in quanto e finché vigano. Che poi una concezione

fondamentalmente falsa s'imponga all'uomo da sé e possa essere allontanata solo artificialmente, è spiegabile col fatto che l'intelletto non è destinato in origine a illuminarci sull'essenza delle cose, ma solo a mostrarcene le relazioni in riferimento alla nostra volontà: esso è, come vedremo nel secondo libro, il semplice intermediario dei motivi. Che quindi in esso il mondo si schematizzi in una maniera che presenta un ordine delle cose affatto diverso da quello semplicemente vero, mostrandoci appunto, di quelle, non il nocciolo, ma solo il guscio esterno, accade *accidentaliter* e non può ridondare a rimprovero per l'intelletto; tanto meno, in quanto esso trova d'altronde in sé stesso i mezzi per correggere quell'errore, giungendo alla distinzione fra apparenza ed essenza in sé delle cose, distinzione che esisté in fondo in tutti i tempi, solo che per lo più se ne aveva coscienza molto imperfettamente ed essa era quindi espressa insufficientemente, comparendo anzi spesso in strani travestimenti. Già i mistici cristiani, per esempio, chiamando l'intelletto la *luce della natura*, lo dicono insufficiente ad afferrare il vero essere delle cose. Esso è per così dire una semplice forza di superficie, come l'elettricità, e non penetra all'interno degli esseri.

L'insufficienza del puro naturalismo si rivela, come si è detto, innanzi tutto, per la stessa via empirica, per ciò, che ogni spiegazione fisica spiega la cosa particolare in base alla sua causa, mentre la catena di queste cause, come noi sappiamo *a priori* e quindi con assoluta certezza, corre all'indietro all'infinito, sicché nessuna di esse può assolutamente mai essere stata la prima. Poi però l'attività di ogni causa viene ricondotta a una legge naturale, e questa infine a una forza naturale, che quindi si arresta come ciò che è semplicemente inspiegabile. Ma questo inspiegabile, al quale si fanno risalire tutti i fenomeni di questo mondo così chiaramente dato e così natu-

ralmente spiegabile, dal più alto al più basso, tradisce appunto che tutto questo genere di spiegazione è solo condizionato, per così dire solo *ex concessis*, e nient'affatto quello autentico e bastevole; perciò io ho detto sopra che tutto è fisico e niente è spiegabile. Quel *quid* di assolutamente inesplicabile che compenetra tutti i fenomeni, che è presente in quelli più alti, ad esempio la generazione, nel modo più appariscente, ma altrettanto in quelli più bassi, ad esempio quelli meccanici, dà indicazione di un ordine delle cose affatto eterogeneo, che sta alla base di quello fisico; esso è appunto ciò che Kant chiama l'ordine delle cose in sé e che costituisce l'obiettivo della metafisica. Secondariamente, poi, l'insufficienza del puro naturalismo risulta evidente da quella fondamentale verità filosofica, che abbiamo considerata per esteso nella prima metà di questo libro e che è appunto anche il tema della *Critica della ragione pura*: che cioè ogni *oggetto*, tanto per la sua esistenza oggettiva in genere quanto per la maniera e guisa (la parte formale) di quest'esistenza, è generalmente condizionato dal *soggetto* conoscente e quindi è mera apparenza, non cosa in sé. Ciò è stato discusso nel § 7 del primo volume, ove si è anche provato che niente può essere più goffo del prendere senza riflettere, alla maniera di tutti i materialisti, l'oggettivo come semplicemente dato, per dedurne tutto, senza tenere alcun conto del soggettivo, mediante il quale, anzi nel quale soltanto quello consiste. Saggi di codesto procedimento fornisce innanzi tutto il nostro materialismo oggi di moda, che appunto perciò è diventato una vera filosofia da garzoni di barbiere e apprendisti di farmacia. Per esso, nella sua innocenza, la materia, presa senza riflettere come assolutamente reale, è la cosa in sé, e la forza propulsiva è l'unica proprietà di una cosa in sé, tutte le altre qualità potendo essere solo manifestazioni di quella.

Con il naturalismo, ovvero il modo di considerare puramente fisico, non si perverrà dunque mai allo scopo; esso è come un problema di calcolo che non ammette soluzione. Serie causali senza né principio né fine, forze fondamentali imperscrutabili, spazio infinito, tempo senza principio, divisibilità senza fine della materia, e tutto questo ancora condizionato da un cervello conoscente, in cui soltanto sussiste, né più né meno del sogno, e senza di cui svanisce – costituiscono il labirinto, in cui quello ci fa girare incessantemente. L'altezza a cui son salite nei nostri tempi le scienze naturali mette in ombra profonda, sotto questo aspetto, tutti i secoli precedenti, ed è una vetta che l'umanità ha raggiunta per la prima volta. Ma, per grandi progressi che la *fisica* (intesa nell'ampio senso degli antichi) possa mai fare, con ciò non si sarà fatto ancora il minimo passo verso la *metafisica*; così come una superficie, a forza di estendersi, non potrà mai acquistare dimensione cubica. Tali progressi perfezioneranno infatti sempre e soltanto la conoscenza del *fenomeno*, mentre la *metafisica* aspira a cogliere, al di là del fenomeno stesso, ciò che in esso si manifesta. E se anche si acquistasse l'esperienza assolutamente completa, niente sarebbe con ciò migliorato nell'essenziale. Anzi, anche se uno percorresse tutti i pianeti di tutte quante le stelle fisse, non avrebbe ancor fatto con ciò alcun passo nella *metafisica*. Al contrario, i più grandi progressi della *fisica* faranno solo sentire sempre più il bisogno di una metafisica, perché appunto la migliorata, ampliata e approfondita conoscenza della natura da una parte minerà sempre più e alla fine rovescerà i postulati metafisici fino allora validi, e dall'altra invece porrà sempre più chiaramente, correttamente e compiutamente il problema stesso della metafisica, isolandolo più nettamente da tutto ciò che è puramente fisico; e appunto anche l'essenza delle cose particolari, più completamente ed esattamente conosciuta, ri-

chiederà più urgentemente che si spieghi il tutto e l'universale, che, quanto più giustamente, profondamente e completamente è conosciuto in via empirica, tanto più ci appare enigmatico. Di tutto questo certo il singolo, semplice scienziato specializzato in un ramo della fisica, non si avvedrà subito chiaramente; piuttosto egli dormirà beatamente accanto alla schiava da lui scelta nella casa di Ulisse, sbarazzandosi di tutti i pensieri per Penelope (vedi cap. 12 alla fine). Perciò vediamo oggigiorno che si indaga con la massima esattezza la *buccia della natura*, che si conoscano per filo e per segno gli intestini dei vermi intestinali e i parassiti dei parassiti; ma se viene uno, ad esempio come me, e parla del *nocciolo della natura*, non stanno ad ascoltarlo, pensano appunto che questo non riguardi la cosa e continuano a spilluzzicare sulle loro bucce. Questi scienziati oltremodo microscopici e micrologici, si è tentati di chiamarli i ficcanasi della natura. Ma le persone che credono che crogiuoli e storte siano la vera ed unica fonte di ogni sapienza, sono a loro modo nel falso non meno di come lo erano una volta i loro antipodi, gli scolastici. Come cioè questi, irretiti in tutto e per tutto nei loro concetti astratti, si dibattevano fra questi, niente al di fuori di essi conoscendo o indagando; così quelli sono completamente irretiti nella loro empiria, non riconoscono nulla che non vedano i loro occhi e credono con ciò di giungere a toccare l'ultimo fondo delle cose, senza avere nessun sentore del fatto che, tra il fenomeno e ciò che in esso si manifesta, la cosa in sé, c'è un profondo abisso, una differenza radicale, che viene illuminata solo dalla conoscenza ed esatta delimitazione dell'elemento soggettivo del fenomeno, e dall'intendere che gli ultimi e più importanti lumi sull'essenza delle cose si possono attingere solo dall'autocoscienza – senza le quali cose tutte non si può fare un solo passo oltre ciò che è dato immediatamente ai sensi, cioè non si arriva se

non fino al problema. Si osservi tuttavia, d'altra parte, che la conoscenza più completa possibile della natura è l'emendata *presentazione del problema* della metafisica; perciò nessuno può arrischiarsi in questa senza aver prima acquisito una conoscenza, anche se solo generica, ad ogni modo profonda, chiara e organica, di tutti i rami delle scienze naturali. Giacché il problema deve precedere la soluzione. Poi però lo sguardo dello studioso deve volgersi all'interno, perché i fenomeni intellettuali ed etici sono più importanti di quelli fisici, nella stessa misura in cui, per esempio, il magnetismo animale è una manifestazione incomparabilmente più importante di quello minerale. Gli ultimi e più profondi segreti l'uomo li porta nel suo intimo, e questo gli è accessibile nel modo più immediato; quindi solo qui egli può sperare di trovare la chiave dell'enigma del mondo e di acciuffare il filo dell'essenza di tutte le cose. Il campo più particolare della *metafisica* si trova dunque certamente in ciò che si è chiamato filosofia dello spirito.

Davanti a me le schiere dei viventi
Guidi ed i miei fratelli mi fai noti
Nella silente macchia e in aria e in acqua.

A fida grotta mi conduci e mostri
Me a me stesso, e del mio proprio petto
S'apron le meraviglie e i fondi arcani.[1]

[1] *Du führst die Reihen der Lebendigen*
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen:

Dann führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.»
Goethe, Faust, I, vv. 3225-27 e 3232-34. [*N.d.C.*]

Per quel che riguarda infine *la fonte o il fondamento* della conoscenza metafisica, mi son già sopra dichiarato contro la presupposizione, ripetuta anche da Kant, che essi debbano risiedere nei *soli concetti*. In nessuna conoscenza i concetti possono essere la prima cosa, essendo sempre ricavati da una qualche intuizione. Ma ciò che ha indotto a quella supposizione, è stato probabilmente l'esempio della matematica. Questa può, abbandonando del tutto l'intuizione, come avviene specialmente nell'algebra, nella trigonometria e nell'analisi, operare con meri concetti astratti, anzi rappresentati solo da segni invece che da parole, e pervenire lo stesso a un risultato pienamente sicuro e situato insieme così lontano che, permanendo sul terreno fermo dell'intuizione, non si sarebbe potuto raggiungerlo. Ma la possibilità di ciò si fonda, come Kant ha mostrato a sufficienza, sul fatto che i concetti della matematica sono tratti dalle intuizioni più sicure e determinate, cioè dai rapporti di grandezza conosciuti *a priori* e tuttavia intuitivamente, e possono quindi essere sempre di nuovo con essi verificati e controllati, o aritmeticamente, compiendo i calcoli meramente accennati da quei segni, o geometricamente, mediante quella che Kant chiama la costruzione dei concetti. Di questo pregio vanno invece privi i concetti in base ai quali si era presunto di poter edificare la metafisica, come per esempio essenza, essere, sostanza, perfezione, necessità, realtà, finito, infinito, assoluto, causa ecc. Giacché originari, come caduti dal cielo, o anche innati, concetti del genere non sono affatto; anch'essi sono, come tutti i concetti, ricavati da intuizioni, e, contenendo essi non, come quelli matematici, la parte meramente formale dell'intuizione, ma ben più, alla loro base stanno intuizioni empiriche; quindi non se ne può attingere nulla che non contenga già anche l'intuizione empirica, cioè che non sia cosa di esperienza e che, es-

sendo quei concetti amplissime astrazioni, non si riceva da questa molto più sicuramente e di prima mano. Dai concetti, infatti, non si può attingere mai più di quel che contengono le intuizioni da cui essi sono tratti. Se si vogliono concetti *puri*, cioè concetti che non hanno origine empirica, non si possono indicare che quelli che concernono spazio e tempo, ossia la parte meramente formale dell'intuizione, e per conseguenza solo quelli matematici, e al più ancora il concetto di causalità, che invero non è scaturito dall'esperienza, ma entra nella coscienza solo per mezzo di essa (innanzi tutto nell'intuizione sensibile); perciò è vero che l'esperienza è possibile solo grazie ad esso, ma anch'esso è valido solo nel campo di quella, per cui appunto Kant ha mostrato che esso serve solamente a dare coesione all'esperienza, non a trascenderla, cioè che consente solo applicazione fisica, non applicazione metafisica. A una conoscenza può dare invero certezza apodittica solo la sua origine *a priori*, ma proprio questa la limita alla parte meramente *formale* dell'esperienza in genere, mostrando che essa è condizionata dalla conformazione soggettiva dell'intelletto. Una conoscenza del genere dunque, lungi dal portarci oltre l'esperienza, fornisce solo una *parte* di questa stessa, ossia quella *formale*, che ad essa appartiene sempre e quindi è universale, pertanto è semplice forma senza contenuto. Ma siccome in nessun modo la metafisica può limitarsi a ciò, anch'essa deve avere fonti *empiriche* di conoscenza, e dunque quell'idea preconcetta di una metafisica da trovarsi puramente *a priori* è necessariamente vana. È veramente una *petitio principii* di Kant, che egli esprime con la massima chiarezza nel § 1 dei *Prolegomeni*, quella che fa quando dice che la metafisica non deve attingere e suoi concetti e princìpi fondamentali dall'esperienza. Qui viene cioè presupposto che solo ciò che sappiamo *prima* di ogni esperienza pos-

sa giungere più lontano dell'esperienza possibile. Appoggiandosi a ciò, Kant viene poi a dimostrare che ogni conoscenza simile altro non è che la forma dell'intelletto ai fini dell'esperienza, e quindi non può portare oltre di questa; donde poi giustamente deduce l'impossibilità di ogni metafisica. Ma non appare invece addirittura assurdo che, per decifrare l'esperienza, vale a dire il solo mondo che abbiamo davanti, si debba prescindere affatto da essa, ignorarne il contenuto e prendere e adoperare come propria materia solo le vuote forme a noi note *a priori*? Non è piuttosto appropriato alla cosa che la *scienza dell'esperienza in genere* e in quanto tale attinga appunto anche dall'esperienza? Il suo stesso problema le è dato infatti empiricamente; perché non dovrebbe anche la soluzione prendere in aiuto l'esperienza? Non è un controsenso che chi parla della natura delle cose non debba guardare alle cose stesse, e si debba invece attenere solo a certi concetti astratti? Il compito della metafisica non è invero di osservare esperienze particolari, bensì di spiegare esattamente l'esperienza nel suo complesso. Il suo fondamento dev'essere dunque certamente di natura empirica. Anzi perfino l'*apriorità* di una parte della conoscenza umana viene da essa assunta come un *fatto* dato, dal quale essa conclude all'origine soggettiva di detta parte. Appunto solo in quanto la coscienza della sua apriorità l'accompagni, essa è detta, in Kant, *trascendentale* a differenza di *trascendente*, che significa «sorpassante ogni possibilità di esperienza», e ha il suo contrario in *immanente*, vale a dire rimanente nei limiti di quella possibilità. Richiamo volentieri l'originario significato di questi termini introdotti da Kant, con cui, come appunto anche con quello di *categoria* ecc., si trastullano oggigiorno le scimmie della filosofia. Inoltre però la fonte di conoscenza della metafisica non è l'esperienza *esterna* soltanto, ma altrettanto quella *interna*;

anzi, quel che di essa è più caratteristico, e per cui le diviene possibile compiere il passo decisivo che soltanto può risolvere il grande problema, consiste, come ho provato estesamente e a fondo nella *Volontà nella natura*, sotto la rubrica «Astronomia fisica», nel porre in collegamento, al punto giusto, l'esperienza esterna con quella interna, facendo di questa la chiave di quella.

La qui discussa origine della metafisica da fonti di conoscenza empiriche, che non si può onestamente negare, le toglie invero quella specie di certezza apodittica che è possibile solo con la conoscenza *a priori*: questa rimane patrimonio della logica e della matematica, scienze che però insegnano in realtà anche solo ciò che ognuno sa già da sé, soltanto non chiaramente; al massimo si possono dedurre ancora, dalla conoscenza *a priori*, solo i primi elementi della dottrina della natura. Ammettendo ciò, la metafisica rinuncia soltanto a una vecchia pretesa che, in base a quanto si è sopra detto, era fondata su un equivoco, e contro cui ha testimoniato in ogni tempo la grande diversità e mutevolezza dei sistemi metafisici, come pure lo scetticismo che li ha sempre accompagnati. Tuttavia questa mutevolezza non può essere fatta valere contro la sua possibilità in genere, colpendo essa altrettanto tutti i rami delle scienze naturali, chimica, fisica, geologia, zoologia ecc., senza che neanche la storia ne sia risparmiata. Ma quando un giorno sarà trovato, in quanto i limiti dell'intelletto umano lo consentano, un sistema di metafisica giusto, ad esso spetterà l'immutabilità di una scienza conosciuta *a priori*, perché il suo fondamento può essere solo l'*esperienza in genere*, non già le esperienze singole e particolari, dalle quali vengono invece sempre modificate le scienze naturali e la storia riceve sempre nuova materia. Giacché l'esperienza nel suo complesso non cambierà mai il suo carattere con uno nuovo.

La domanda che qui viene subito in mente è: come può una scienza attinta dall'esperienza trascendere questa stessa e meritare così il nome di *metafisica*? Essa non può essere trovata come per esempio si trova, in base a tre numeri di una proporzione, il quarto, o come, in base a due lati e l'angolo, il triangolo. Era questa la via seguita dalla dogmatica prekantiana, che appunto, secondo certe leggi a noi note *a priori*, voleva concludere dal dato al non dato, dalla conseguenza alla sua premessa, quindi dall'esperienza a ciò che non può ragionevolmente darsi in alcuna esperienza. Kant provò l'impossibilità di edificare una metafisica per questa via, mostrando che quelle leggi, anche se non attinte dall'esperienza, hanno validità solo per essa. A ragione quindi egli insegna che noi in tal modo non possiamo andare oltre la possibilità di ogni esperienza. Ma per la metafisica ci sono ancora altre vie. La totalità dell'esperienza è come uno scritto occulto e la filosofia ne è come la decifrazione, la cui esattezza è comprovata dalla coerenza che si riscontra in ogni punto. Purché questo tutto venga afferrato abbastanza in profondità e all'esperienza esterna si riallacci quella interna, esso deve potersi *interpretare*, *spiegare* da se stesso. Dopo che Kant ci ha mostrato inconfutabilmente che l'esperienza in genere concresce da due elementi, cioè dalle forme della conoscenza e dall'essenza in sé delle cose, e che entrambi si possono anzi delimitare in essa reciprocamente, ossia come ciò che ci è noto *a priori* e ciò che è aggiunto *a posteriori*, si può almeno in generale indicare che cosa, nell'esperienza data, che è prima di tutto mero *fenomeno*, appartenga alla *forma* di questo fenomeno condizionata dall'intelletto, e che cosa, dopo averne detratto ciò, resti alla *cosa in sé*. E sebbene nessuno possa, attraversando l'involucro delle forme dell'intuizione, conoscere la cosa in sé, d'altra parte, nondimeno, ognuno la porta, que-

st'ultima, in sé, anzi ognuno è essa stessa; perciò essa dev'essergli in qualche modo accessibile nell'autocoscienza, anche se solo condizionatamente. Il ponte dunque, col quale la metafisica valica l'esperienza, non è altro che appunto quella scomposizione dell'esperienza in fenomeno e cosa in sé, in cui io ho riposto il più grande merito di Kant. Giacché contiene l'indicazione di un nucleo di essa diverso dal fenomeno. Questo nucleo in verità non può mai essere staccato del tutto dal fenomeno ed essere considerato per sé come un *ens extramundanum*, ma viene conosciuto sempre e solo nelle sue relazioni e rapporti col fenomeno stesso. Ma l'interpretazione e spiegazione di quest'ultimo, in riferimento a quel suo nucleo interno, ci può fornire su di esso lumi di cui altrimenti non abbiamo coscienza. In questo senso dunque la metafisica va oltre il fenomeno, cioè la natura, spingendosi fino a ciò che si cela in essi o dietro di essi (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν), e però considerandolo sempre e solo come ciò che in essi appare, non già indipendentemente da ogni fenomeno; rimane quindi immanente e non diventa trascendente. Giacché non si stacca mai del tutto dall'esperienza, ma rimane, di essa, una semplice interpretazione e spiegazione, dato che non parla mai della cosa in sé altrimenti che nel suo rapporto col fenomeno. Almeno questo è il senso in cui io, tenendo costantemente presenti i limiti della conoscenza umana dimostrati da Kant, ho tentato di risolvere il problema della metafisica: ritengo quindi i suoi *Prolegomeni a ogni metafisica* validi e attuali anche per la mia. Questa pertanto non va in realtà mai oltre l'esperienza, ma dischiude la vera comprensione del mondo in essa presente. Essa non è, secondo la definizione della metafisica ripetuta anche da Kant, né una scienza fatta di meri concetti, né un sistema di argomentazioni da princìpi *a priori*, di cui Kant ha provato l'inutilità ai fini metafisi-

ci. Bensì è un sapere, attinto dall'intuizione del mondo reale, esterno e dalle rivelazioni che su di esso fornisce il più intimo fatto dell'autocoscienza, deposto in chiari concetti. È quindi scienza dell'esperienza; suo oggetto e sua fonte sono però non le esperienze particolari, ma la totalità e universalità dell'esperienza. Ritengo in tutto e per tutto valida la teoria kantiana, secondo cui il mondo dell'esperienza è mero fenomeno e le conoscenze *a priori* valgono solo in riferimento ad esso; ma aggiungo che esso, proprio in quanto fenomeno, è la manifestazione di quello che appare, e lo chiamo con lui la cosa in sé. Questa deve quindi esprimere la sua essenza e il suo carattere nel mondo dell'esperienza, e conseguentemente quest'ultimo dev'essere interpretabile in base a quelli, e in base alla materia, non alla mera forma dell'esperienza. Perciò la filosofia non è altro che la giusta, universale comprensione dell'esperienza stessa, l'interpretazione vera del suo senso e contenuto. Questi ultimi sono l'elemento metafisico, cioè quello che è soltanto rivestito dal fenomeno e avvolto nelle sue forme, e ciò che sta ad esso come il pensiero alle parole.

Una tale decifrazione del mondo in rapporto a ciò che in esso si manifesta, deve ricevere conferma da se stessa, dalla concordanza in cui pone tra loro i così eterogenei fenomeni del mondo, e che senza di essa non si percepisce. Quando si trova uno scritto di cui non si conosce l'alfabeto, se ne tenta l'interpretazione finché non si arriva a ipotizzare un significato delle lettere per il quale esse formino parole intelligibili e periodi coerenti. Allora però non rimane alcun dubbio circa l'esattezza della decifrazione, perché non è possibile che la concordanza e la connessione, in cui questa interpretazione mette tutti i segni di quello scritto, siano meramente fortuite, e che, dando un tutt'altro valore alle lettere, si possano riconoscere del pari parole e periodi in questa loro

disposizione. In modo simile, la decifrazione del mondo deve dimostrarsi vera da se stessa. Deve diffondere una luce uguale su tutti i fenomeni del mondo, facendo concordare fra loro anche quelli più eterogenei, sicché anche tra i più contrastanti si sciolga la contraddizione. Questa prova in base a se stessa è il contrassegno della sua autenticità. Giacché ogni decifrazione erronea, anche se si adatta ad alcuni fenomeni, tanto più stridentemente contrasterà con gli altri. Così per esempio l'ottimismo leibniziano contraddice l'evidente miseria dell'esistenza; la teoria di Spinoza, secondo cui il mondo è la sola sostanza possibile e assolutamente necessaria, è incompatibile con la nostra meraviglia per il suo essere e la sua essenza; la teoria di Wolff, secondo cui l'uomo ha la sua *existentia* ed *essentia* da una volontà a lui estranea, contrasta con la nostra responsabilità morale per le azioni che, in conflitto coi motivi, risultano da quelle in modo rigorosamente necessario; alla teoria spesso ripetuta di uno sviluppo progressivo dell'umanità verso una perfezione sempre maggiore, o in genere di un qualsiasi divenire mediante il processo storico, si contrappone la conoscenza *a priori* che, fino a ogni dato periodo, è già trascorso un tempo infinito, e quindi tutto ciò che doveva venire col tempo dovrebbe già esserci; e così si potrebbe compilare uno sterminato elenco delle contraddizioni delle ipotesi dogmatiche con la realtà data delle cose. Devo invece contestare che in esso si potrebbe onestamente includere una qualunque teoria della mia filosofia, appunto perché ciascuna di esse è stata meditata al cospetto della realtà intuita e nessuna ha radice solo in concetti astratti. Poiché ad ogni modo si trova in esse un pensiero base, che viene applicato, come loro chiave, a tutti i fenomeni del mondo, il medesimo si dimostra il giusto alfabeto, applicando il quale tutte le parole e i periodi acquistano senso e significato. La parola

risolutrice di un enigma trovata si dimostra quella giusta per ciò, che tutti i detti di quello le si adattano. Così la mia dottrina fa scorgere accordo e connessione nel garbuglio contrastante dei fenomeni di questo mondo e scioglie le innumerevoli contraddizioni che esso, guardato da ogni altro punto di vista, presenta; in tanto quindi è come un problema di calcolo che si risolve, sebbene nient'affatto nel senso che non lasci altro problema da risolvere e nessuna possibile domanda senza risposta. Affermare una cosa del genere sarebbe un voler presuntuosamente negare i limiti della conoscenza umana in genere. Qualunque sia la fiaccola che noi accendiamo, e qualunque lo spazio che essa illumina, sempre il nostro orizzonte sarà delimitato da notte profonda. Perché la soluzione ultima dell'enigma del mondo dovrebbe parlare necessariamente solo delle cose in sé, non più dei fenomeni. Ma proprio per questi soltanto sono fatte tutte le nostre forme di conoscenza, per cui ci dobbiamo rendere comprensibile tutto attraverso una compresenza, una successione e dei rapporti di causalità. Ma queste forme hanno senso e significato solo in relazione al fenomeno; le cose in se stesse e i loro rapporti possibili non si possono afferrare con dette forme. Perciò l'effettiva, positiva soluzione dell'enigma del mondo dev'essere qualcosa che l'intelletto umano è completamente incapace di afferrare e di pensare, sicché se venisse un essere di natura superiore e si desse ogni pena per farcelo entrare in mente, noi non potremmo comprendere assolutamente niente delle sue rivelazioni. Quindi coloro che danno a intendere di conoscere le ragioni ultime, ossia prime, delle cose, cioè un essere originario, un assoluto o come altro lo si voglia chiamare, oltre al processo, alle ragioni, ai motivi e che altro mai, come conseguenza delle quali cose tutte il mondo origina o sgorga o cade o è prodotto, viene posto in esistenza, «licenziato» e mes-

so alla porta con tanti complimenti – recitano farse, sono dei millantatori, se non addirittura dei ciarlatani.

Ritengo un grande pregio della mia filosofia che tutte le sue verità siano state trovate l'una indipendentemente dall'altra, mediante l'osservazione del mondo reale, mentre l'unità e la coerenza di esse, di cui non m'ero preoccupato, si sono sempre ritrovate da sé successivamente. Perciò anche essa è ricca e ha larghe radici nel terreno della realtà intuitiva, dal quale sgorga ogni nutrimento delle verità astratte; e perciò ancora non è noiosa: una proprietà questa, che altrimenti, a giudicare dagli scritti filosofici degli ultimi cinquanta anni, si potrebbe ritenere essenziale alla filosofia. Quando invece tutte le teorie di una filosofia sono soltanto dedotte l'una dall'altra e infine magari addirittura da un principio primo, essa non può che risultare povera e magra, e quindi anche noiosa, dato che da nessuna proposizione può seguire più di quel che propriamente già essa stessa dice; inoltre tutto dipende poi dall'esattezza di *una sola* proposizione, e la verità dell'insieme sarebbe messa in pericolo da un unico errore di deduzione. Ancor meno garanzia danno i sistemi che muovono da un'intuizione intellettuale, vale a dire da una specie di estasi o chiaroveggenza: ogni conoscenza così acquisita va rifiutata come soggettiva, individuale e quindi problematica. E se anche esistesse per davvero, non sarebbe comunicabile, perché solo la normale conoscenza cerebrale è comunicabile: se è astratta, con concetti e parole; se solo intuitiva, con opere d'arte.

Se, come tanto spesso accade, si rimprovera alla metafisica di aver fatto così scarsi progressi nel corso di tanti secoli, si dovrebbe tener conto anche del fatto che nessun'altra scienza è cresciuta, come essa, sotto una continua oppressione, che nessuna è stata tanto ostacolata e impedita da fuori, come in ogni tempo lo è stata essa dalla

religione di ogni paese, la quale, possedendo dappertutto il monopolio delle conoscenze metafisiche, la vede accanto a sé come un'erba selvatica, come un lavoratore non autorizzato, come un'orda di zingari, tollerandola di regola solo a condizione che essa si acconci a servirla e a seguirla. Dove c'è stata mai vera libertà di pensiero? Se n'è menato gran vanto, ma appena essa voleva andare più in là del discostarsi per esempio dalla religione del paese in dogmi secondari, gli annunciatori della tolleranza erano presi da sacro orrore per la temerarietà, e si proclamava: non un passo di più! Quali progressi della metafisica erano possibili sotto una tale oppressione? Anzi, non solo all'*espressione* delle idee, ma allo stesso *pensare* si estende la costrizione che la metafisica privilegiata esplica, venendo i suoi dogmi inculcati, con aria studiata, grave e solenne, nella tenera, plasmabile, fiduciosa e ignara fanciullezza, e in modo tanto saldo da crescere da allora in poi insieme al cervello e da assumere quasi la natura di idee innate, come anche parecchi filosofi li hanno ritenuti, e molti di più però fanno finta di ritenerli. Niente può ad ogni modo opporsi tanto fermamente alla comprensione anche solo del *problema* della metafisica, quanto una soluzione del medesimo precedente ad esso, forzata e inoculata precocemente nella mente, giacché il punto di partenza necessario per ogni schietto filosofare è il profondo sentimento del socratico: «Solo questo so, che non so niente». Anche da questo lato gli antichi erano in vantaggio rispetto a noi, perché le religioni dei loro paesi limitavano sì alquanto l'espressione del pensiero, ma non pregiudicavano la libertà del pensiero stesso, dato che non venivano inculcate ai bambini in modo formale e solenne, come anche in genere non venivano prese tanto sul serio. Perciò gli antichi sono ancora i nostri maestri nella metafisica.

Quanto al suddetto rimprovero degli scarsi progressi della metafisica e del suo fine non ancora raggiunto no-

nostante sforzi tanto persistenti, bisogna inoltre considerare che essa ha frattanto reso sempre l'inestimabile servigio di porre limiti alle infinite pretese della metafisica privilegiata e a contrapporsi tuttavia in pari tempo al vero naturalismo e materialismo, provocato proprio da quelle come reazione inevitabile. Si rifletta a che punto si arriverebbe con le pretese del clero di ogni religione, se la fede nelle loro dottrine fosse tanto ferma e cieca come esso se l'augura. Si guardi indietro a tutte le guerre, i disordini, le ribellioni e rivoluzioni fatte in Europa dall'ottavo fino al diciottesimo secolo: quanto poche se ne troveranno, che non abbiano avuto per seme o per pretesto una qualche contesa religiosa, cioè problemi metafisici che divennero l'occasione per aizzare i popoli l'uno contro l'altro. Tutto questo millennio non è che un continuo assassinare, ora sul campo di battaglia, ora sul patibolo e ora per le strade – per cose metafisiche! Vorrei avere un elenco autentico di tutti i delitti che il cristianesimo ha realmente impediti e di tutte le buone azioni che ha realmente prodotte, per poterlo mettere sull'altro piatto della bilancia.

Per ciò che infine concerne gli *obblighi* della metafisica, essa ne ha uno solo, perché è obbligo che non ne tollera altri accanto a sé: l'obbligo di essere *vera*. Se ad essa se ne volessero imporre altri accanto a questo, come ad esempio quello di essere spiritualistica, ottimistica, monoteistica, o anche solo quello di essere morale, non si potrebbe sapere in anticipo se questi non si contrappongano all'adempimento di quel primo, senza di cui tutti gli altri suoi effetti positivi sarebbero manifestamente privi di valore. Una data filosofia non ha quindi nessun altro criterio di misura, per la sua valutazione, se non quello della verità. Del resto la filosofia è essenzialmente *sapienza mondana*: il suo problema è il mondo: con questo soltanto essa ha a che fare e lascia gli dèi in pace, ma si aspetta in compenso di essere a sua volta lasciata in pace da loro.

Supplementi al Secondo Libro

Ihr folget falscher Spur,
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern
der Natur Menschen im Herzen?[1]

Goethe

[1] Voi seguite falsa traccia,
Non pensate che scherziamo!
Della natura il nocciolo
Non è nel cuor dell'uomo?

Capitolo 18*

DELLA CONOSCIBILITÀ DELLA COSA IN SÉ

Il supplemento più essenziale di questo libro, che contiene il passo più caratteristico e più importante della mia filosofia, cioè il passaggio, da Kant dichiarato impossibile, dal fenomeno alla cosa in sé, io l'ho già pubblicato nel 1836 con il titolo: *Sulla volontà nella natura* (seconda edizione, 1854). Si errerebbe molto se si volessero ritenere i detti altrui, a cui ho ivi collegato le mie argomentazioni, la vera materia e il vero oggetto di quest'opera piccola di volume ma importante per il contenuto: essi sono invece solo l'occasione, muovendo dalla quale io ho trattato in essa, facendola discendere fino alla conoscenza empirica della natura, quella verità fondamentale della mia dottrina con tanta chiarezza, come poi in nessun altro scritto. E ciò è stato fatto nel modo più esauriente e stringente sotto la rubrica: «Astronomia fisica», sicché non posso sperare di trovare mai un'espressione di quel nocciolo della mia dottrina più giusta ed esatta di quella colà data. Chi vuole conoscere in modo approfondito ed esaminare seriamente la mia filosofia, deve quindi tenere conto innanzi tutto della suddetta rubrica. In genere dunque tutto quel che è detto in quel piccolo scritto formerebbe il contenuto principale dei presenti supplementi se, in quanto ad essi pre-

* Questo capitolo sta in rapporto con il § 18 del primo volume.

cedente, non dovesse rimanere escluso; in cambio però lo presuppongo ora qui come noto, perché altrimenti mancherebbe proprio il meglio.

Anzitutto voglio adesso premettere, da un punto di vista più generale, alcune considerazioni circa il senso in cui si può parlare della conoscenza della cosa in sé e circa la necessaria limitazione di esso.

Che cos'è la *conoscenza*? Essa è innanzi tutto ed essenzialmente *rappresentazione*. Che cos'è la *rappresentazione*? Un complicatissimo processo *fisiologico* nel cervello di un animale, il cui risultato è la coscienza di un'*immagine* nel cervello stesso. È evidente che il rapporto di una tale immagine con qualcosa di completamente diverso dall'animale, nel cui cervello essa sussiste, può essere solo un rapporto molto mediato. È questo forse il modo più semplice e comprensibile di svelare il *profondo abisso che separa il mondo ideale da quello reale*. Questo abisso cioè è una delle cose di cui, come del movimento della terra, non ci si accorge immediatamente; perciò gli antichi non lo avevano notato, come appunto neanche quest'ultimo. Per contro, una volta dimostrato, da Cartesio per primo, da allora esso non ha più dato pace ai filosofi. Ma dopo che Kant ebbe infine dimostrato nel modo più esauriente la completa diversità dell'ideale dal reale, fu un tentativo altrettanto impudente che assurdo, benché esattissimamente calcolato sul giudizio del pubblico filosofico in Germania e quindi coronato da brillante successo, quello di voler sostenere, con sentenze d'autorità che si richiamano a una pretesa intuizione intellettuale, l'*assoluta identità* delle due cose. In verità invece a noi sono date immediatamente un'esistenza soggettiva e una oggettiva, un essere per sé e un essere per gli altri, una coscienza di noi stessi e una coscienza delle altre cose, ed entrambe sono date in maniera così radicalmente diversa, che nessun'al-

tra diversità è pari a questa. Di *sé* ognuno sa immediatamente, di ogni altra cosa solo mediatissimamente. Questo è il fatto e questo il problema.

Invece se, per ulteriori processi che si svolgono all'interno di un cervello, dalle rappresentazioni o immagini intuitive sortevi vengono astratti concetti generali (*universalia*), ai fini di ulteriori combinazioni, per cui il conoscere si fa *razionale* e si chiama poi *pensiero* – ciò non è più qui l'essenziale, ma ha solo un significato subordinato. Giacché tutti questi *concetti* prendono a prestito il loro contenuto solo dalla rappresentazione intuitiva, che è quindi *conoscenza aurorale* e dunque la sola che, nell'indagine del rapporto tra l'ideale e il reale, venga in considerazione. Perciò è cosa che attesta una totale ignoranza del problema, o è per lo meno molto maldestro, il voler designare detto rapporto come quello che passa tra l'*essere* e il *pensare*. Il *pensare* ha immediatamente un rapporto solo con l'*intuire*, mentre l'*intuire* ne ha uno con l'*essere in sé* della cosa intuita, e quest'ultima è il grande problema che qui ci occupa. Invece l'essere empirico, quale è presente alla nostra mente, non è altro, appunto, che l'esser dato nell'intuizione; ma per questa il suo rapporto col *pensare* non è un enigma, poiché i concetti, ossia la materia immediata del pensare, sono evidentemente *astratti* dall'intuizione, cosa di cui nessuna persona ragionevole può dubitare. Detto di passata, si può vedere quanto sia importante in filosofia la scelta dei termini dal fatto che la maldestra espressione sopra ripresa e l'equivoco sortone sono divenuti la base di tutta la pseudofilosofia hegeliana, che ha tenuto occupato il pubblico tedesco per venticinque anni.

Se ora però si volesse dire: «L'intuizione è già la conoscenza della cosa in sé, giacché è l'effetto di ciò che esiste al di fuori di noi, e come questo *agisce* così anche *è*, il suo agire è appunto il suo essere»; a ciò si opporreb-

be: 1) che la legge di causalità, come è stato a sufficienza dimostrato, è di origine soggettiva, né più né meno della sensazione da cui muove l'intuizione; 2) che tempo e spazio, in cui l'oggetto si presenta, sono anch'essi di origine soggettiva; 3) che se l'essere dell'oggetto consiste appunto nel suo agire, ciò vuol dire che esso consiste solo nelle modificazioni che produce negli altri e quindi in sé e per sé non è nulla. Solo della *materia* è vero, come ho detto nel testo e specificato nel trattato sul principio di ragione, alla fine del § 21, che il suo essere consiste nel suo agire, che essa è in tutto e per tutto solo causalità, ossia è la causalità stessa intuita oggettivamente; perciò poi anche appunto in sé non è niente (ἡ ὕλη τὸ ἀληθινὸν ψεῦδος, *materia mendacium verax*), essendo, come ingrediente dell'oggetto intuìto, un mero *abstractum*, che di per sé solo non può darsi in nessuna esperienza. In seguito essa verrà considerata esaurientemente in un capitolo a parte. Ma l'oggetto intuìto dev'essere qualcosa *in se stesso* e non soltanto *qualcosa per gli altri*, giacché altrimenti sarebbe assolutamente solo rappresentazione, e noi avremmo un idealismo assoluto, che diverrebbe alla fine egoismo teoretico, in cui ogni realtà verrebbe meno e il mondo diventerebbe un mero fantasma soggettivo. Se noi intanto, senza interrogare oltre, ci fermiamo in tutto e per tutto al *mondo come rappresentazione*, allora fa certo tutt'uno che io ritenga gli oggetti rappresentazioni della mia mente oppure fenomeni che si presentano nel tempo e nello spazio, perché appunto tempo e spazio stessi sono soltanto nella mia mente. In questo senso poi si potrebbe sempre sostenere un'identità dell'ideale e del reale; solo che con ciò, da quando c'è stato Kant, non sarebbe detto nulla di nuovo. Inoltre, però, non per questo l'essenza delle cose e del mondo fenomenico sarebbe evidentemente esaurita: con ciò si starebbe ancora solo dalla parte *ideale*. La parte *reale*

dev'essere qualcosa *toto genere* diverso dal *mondo come rappresentazione*, cioè quello che le cose sono *in se stesse*; ed è questa totale diversità dell'ideale e del reale, che Kant ha dimostrato nel modo più esauriente.

Locke, infatti, aveva negato ai sensi la conoscenza delle cose quali sono in sé; ma Kant la negò anche all'*intelletto* intuitivo, sotto il quale nome io comprendo qui ciò che egli chiama la sensibilità *pura* e la legge di causalità, mediatrice dell'intuizione empirica, in quanto è data *a priori*. Non solo hanno ragione tutti e due, ma si può anche vedere con tutta immediatezza che c'è una contraddizione nell'affermare che una cosa viene conosciuta secondo ciò che essa è in sé e per sé, vale a dire fuori della conoscenza. Giacché ogni conoscere è essenzialmente, come si è detto, un rappresentare alla mente; ma le mie rappresentazioni, proprio perché sono le mie, non possono mai essere identiche all'essenza in sé della cosa fuori di me. L'essere in sé e per sé di ogni cosa dev'essere necessariamente qualcosa di *soggettivo*: nella rappresentazione di un altro invece, esso sta altrettanto necessariamente come qualcosa di *oggettivo*: una differenza, questa, che non potrà essere mai appianata del tutto. Perché da essa viene mutata radicalmente tutta la natura della sua esistenza; in quanto oggettivo, esso presuppone un soggetto estraneo, come rappresentazione del quale esiste, ed è inoltre, come Kant ha dimostrato, entrato in forme che sono estranee alla sua propria essenza, appartenendo appunto a quel soggetto estraneo il cui conoscere diviene solo per esse possibile. Se io, immerso in questa considerazione, contemplo per esempio corpi inanimati di grandezza agevolmente calcolabile e di forma regolare, comprensibile, e cerco poi di cogliere questa esistenza spaziale, nelle sue tre dimensioni, come l'essere in sé, dunque come l'esistenza delle cose, rispetto ad esse, soggettiva: l'impossibilità della cosa mi divie-

ne addirittura sensibile, non potendo io mai pensare quelle forme oggettive come l'essere, rispetto alle cose, soggettivo; divengo anzi immediatamente consapevole che ciò che io allora mi rappresento è un'immagine formatasi nel mio cervello ed esistente solo per me in quanto soggetto conoscente, immagine la quale non può costituire l'essere ultimo, quindi l'essere soggettivo in sé e per sé neanche solo di questi corpi inanimati. Ma d'altra parte non posso ammettere che anche solo questi corpi inanimati esistano esclusivamente nella mia rappresentazione, e devo invece riconoscere loro, avendo essi proprietà insondabili e, grazie a queste, virtù attiva, un *essere in sé* di una qualunque specie. Ma proprio questa insondabilità delle proprietà, come da una parte fa invero pensare a qualcosa che esiste indipendentemente dal nostro conoscere, dall'altra fornisce la conferma empirica del fatto che il nostro conoscere, consistendo solo in un *rappresentare* alla mente per mezzo di forme soggettive, fornisce sempre meri *fenomeni*, non l'essenza in sé delle cose. Con questo cioè è da spiegare che, in tutto ciò che conosciamo, un certo che ci rimanga del tutto imperscrutabile, celato, e dobbiamo ammettere che non possiamo conoscere a fondo neanche i fenomeni più comuni e più semplici. Infatti, non soltanto ci rimangono impenetrabili, per dire, le più alte creazioni della natura, gli esseri viventi, o i *complicati* fenomeni del mondo inorganico; ma anche già ogni cristallo di rocca, ogni pirite, per le loro qualità cristallografiche, ottiche, chimiche, elettriche, costituiscono per l'approfondita meditazione e indagine un abisso di incomprensibilità e di mistero. Così non potrebbe essere se noi conoscessimo le cose quali sono in se stesse, giacché allora almeno i fenomeni più semplici, alle cui qualità un'ignoranza non ci sbarrasse la via, dovrebbero essere per noi interamente comprensibili, e tutto il loro essere e la loro

essenza dovrebbero poter passare nella conoscenza. Non si tratta dunque di un difetto della nostra conoscenza delle cose, bensì dell'essenza del conoscere stesso. Infatti, se già la nostra intuizione, e quindi tutta l'apprensione empirica delle cose che ci si presentano, è essenzialmente e principalmente determinata dalla nostra facoltà conoscitiva ed è condizionata dalle sue forme e funzioni, il risultato non può essere se non che le cose si presentino in una maniera affatto diversa dalla loro essenza più propria, apparendo quindi come sotto una maschera che fa sempre e solo presupporre, ma mai conoscere, quel che vi è celato sotto, per cui questo traluce allora come mistero impenetrabile, e la natura di una qualsiasi cosa non può mai passare interamente e senza residui nella conoscenza, e ancor meno infine una qualunque cosa reale si può costruire *a priori*, come qualcosa di matematico. Dunque l'inesplorabilità empirica di tutti gli esseri naturali è una prova *a posteriori* dell'idealità e mera realtà fenomenica della loro esistenza empirica.

In base a tutto ciò, per la via della *conoscenza oggettiva*, e quindi muovendo dalla *rappresentazione*, non si andrà mai oltre la rappresentazione, cioè il fenomeno, ci si fermerà dunque al lato esterno delle cose, senza mai poterne penetrare e indagare l'interno, quello che esse sono in se stesse, cioè per se stesse. Fin qui sono d'accordo con Kant. Ora però, come contrappeso a questa verità, io ho messo in rilievo l'altra: che noi non siamo soltanto il *soggetto conoscente*, ma d'altro lato facciamo parte anche *noi stessi* degli esseri da conoscere, *siamo noi stessi la cosa in sé*; che quindi per giungere a quella propria e intima essenza delle cose, nella quale non possiamo penetrare *da fuori*, ci sta aperta una via *da dentro*, quasi un passaggio sotterraneo, un cunicolo segreto, che ci immette d'un tratto, come a tradimento, nella fortez-

za che era impossibile prendere d'assalto da fuori. La *cosa in sé* può, appunto in quanto tale, entrare nella coscienza solo in modo assolutamente diretto, cioè solo divenendo essa *stessa cosciente di sé*; volerla conoscere oggettivamente significa pretendere qualcosa di contraddittorio. Tutto ciò che è oggettivo è rappresentazione, quindi apparenza, anzi mero fenomeno cerebrale.

Il principale risultato di Kant si può nell'essenziale riassumere così: «Tutti i concetti, alla cui base non stia un'intuizione nello spazio e nel tempo (intuizione sensibile), vale a dire che non siano dunque stati attinti da una tale intuizione, sono assolutamente vuoti, ossia non danno alcuna conoscenza. Siccome però l'intuizione può fornire solo *fenomeni*, non cose in sé, allora noi, anche delle cose in sé, non abbiamo alcuna conoscenza». Io concedo ciò per tutto, ma non per la conoscenza che ognuno ha del suo proprio *volere*: questa non è né un'intuizione (ogni intuizione essendo spaziale) né è vuota; al contrario, è più reale di ogni altra. Essa anche non è *a priori*, come quella puramente formale, ma in tutto e per tutto *a posteriori*; appunto perciò anche non possiamo, nel caso singolo, anticiparla, bensì siamo qui spesso convinti d'errore su noi stessi. In realtà il nostro *volere* è l'unica occasione che abbiamo di capire, un qualche fatto che si presenta esternamente, nello stesso tempo anche dall'interno, quindi è l'unica cosa che a noi è nota *immediatamente* e non che ci è data, come tutto il resto, soltanto nella rappresentazione. Qui dunque sta il dato, che soltanto è atto a divenire la chiave di ogni altra cosa o, come ho detto, l'unica, stretta porta per giungere alla verità. Conseguentemente dobbiamo imparare a capire la natura da noi stessi e non, viceversa, noi stessi dalla natura. Ciò che ci è noto immediatamente deve fornirci la spiegazione di ciò che ci è noto solo mediatamente, non viceversa. Si capisce forse il rotolare di una palla

per un urto ricevuto più a fondo del proprio movimento per un motivo percepito? Più d'uno lo può credere, ma io dico: è l'inverso. Vedremo comunque in seguito che nei due fatti or ora menzionati l'essenziale è identico, anche se è identico così come la nota di armonia più bassa che si possa sentire è uguale a quella omonima che si trova dieci ottave più in alto.

Va intanto ben notato, e io l'ho sempre sostenuto, che anche la percezione interna che abbiamo della nostra stessa volontà non fornisce ancora in alcun modo una conoscenza della cosa in sé esauriente e adeguata. Ciò avverrebbe se essa fosse del tutto immediata; ma dato che è invece mediata da ciò, che la volontà, con e mediante il suo incarnarsi nel corpo, si crea anche un intelletto (ad uso dei suoi rapporti col mondo esterno) e con esso conosce poi se stessa nell'autocoscienza (necessario riscontro del mondo esterno) come volontà, questa conoscenza della cosa in sé non è perfettamente adeguata. Innanzi tutto essa è legata alla forma della rappresentazione, è percezione e si scompone, come tale, in soggetto e oggetto. Giacché anche nell'autocoscienza l'Io non è assolutamente semplice, ma consiste in un conoscente, l'intelletto, e in un conosciuto, la volontà: quello non viene conosciuto, e questa non è conoscente, sebbene tutti e due confluiscano nella coscienza di un Io. Ma appunto perciò questo Io non è in tutto e per tutto *intimo* a se stesso, per così dire trasparente, ma è opaco e rimane quindi un enigma per se stesso. Dunque anche nella conoscenza interna ha luogo ancora una differenza tra l'essere in sé del suo oggetto e la percezione di esso nel soggetto conoscente. Tuttavia la conoscenza interna è libera da due forme che ineriscono a quella esterna, ossia da quella dello *spazio* e dalla forma della *causalità*, che media ogni intuizione sensibile. Rimane ancora invece la forma del *tempo*, come anche quella dell'esser conosciuto e del conoscere in genere. Pertanto

in questa conoscenza interna la cosa in sé ha sì in gran parte gettato i suoi veli, ma non appare ancora del tutto nuda. In conseguenza della forma del tempo che ancora inerisce ad essa, ognuno conosce la propria volontà solo nei suoi singoli *atti* successivi, e non invece nel suo complesso, in sé e per sé; perciò appunto nessuno conosce *a priori* il proprio carattere, ma viene a conoscerlo solo facendone esperienza e sempre imperfettamente. Ad ogni modo però la percezione, in cui noi conosciamo i moti e atti della nostra volontà, è di gran lunga più immediata di ogni altra: essa è il punto in cui la cosa in sé entra nel fenomeno con la massima immediatezza e viene illuminata più da vicino dal soggetto conoscente; per questo appunto il fatto così intimamente conosciuto è l'unico e solo idoneo a divenire l'interprete di ogni altro.

Infatti, ogni volta che un atto di volontà emerge dall'oscura profondità del nostro intimo nella coscienza conoscente, si ha un passaggio immediato della cosa in sé, che è fuori del tempo, nel fenomeno. Per conseguenza l'atto di volontà è bensì solo la *manifestazione* più chiara e immediata della cosa in sé, però da ciò segue che, se tutti gli altri fenomeni potessero venire da noi conosciuti in modo altrettanto immediato e intimo, noi dovremmo appunto ritenerli ciò che in noi è la volontà. In questo senso quindi io insegno che l'essenza di ogni cosa è *volontà*, e chiamo la volontà la cosa in sé. Con ciò la teoria di Kant dell'inconoscibilità della cosa in sé viene modificata nel senso che quest'ultima semplicemente non può essere conosciuta senz'altro e a fondo, ma è rappresentata per noi da quello che è di gran lunga il più immediato dei suoi fenomeni, e che per questa sua immediatezza si differenzia *toto genere* da tutti gli altri, sicché noi dobbiamo riportare tutto il mondo dei fenomeni a quello in cui la cosa in sé si presenta nel rivestimento più tenue e rimane ancora fenomeno solo in quanto il mio intelletto, che soltanto è capace di

conoscere, rimane ancor sempre distinto da me in quanto essere dotato di volontà e inoltre non depone la forma conoscitiva del *tempo*, neanche nella percezione *interna*.

Conseguentemente, anche dopo quest'ultimo ed estremo passo, si può ancora sollevare la questione del che cosa mai sia infine semplicemente in se stessa questa volontà che si presenta nel mondo e come il mondo, cioè che cosa essa sia, se si prescinde dal fatto che si presenta come *volontà* o in genere *appare*, vale a dire *viene* in genere *conosciuta*. A questa domanda non si potrà *mai* rispondere; perché, come si è detto, l'essere conosciuto stesso contraddice già l'essere in sé e ogni cosa conosciuta è già in quanto tale solo fenomeno. Ma la possibilità di questa questione mostra che la cosa in sé, che noi conosciamo nel modo più immediato nella volontà, può avere, assolutamente fuori da ogni possibile fenomeno, determinazioni, proprietà, forme di esistenza, che sono per noi semplicemente inconoscibili e incomprensibili, e che rimangono appunto allora come l'essenza della cosa in sé quando questa si è, come abbiamo esposto nel quarto libro, liberamente soppressa come *volontà*, e quindi è uscita del tutto dal fenomeno, trapassando, per la nostra conoscenza, cioè per ciò che riguarda il mondo dei fenomeni, nel vuoto nulla. Se la volontà fosse la cosa in sé senz'altro e assolutamente, anche questo nulla sarebbe un *assoluto*, mentre proprio lì esso ci risulta espressamente solo come qualcosa di *relativo*.

Accingendomi ora a completare ancora con alcune opportune osservazioni la giustificazione, data tanto nel secondo libro quanto nello scritto *Sulla volontà nella natura*, della teoria secondo la quale in tutti quanti i fenomeni di questo mondo si manifesta, in gradi diversi, appunto ciò che nella conoscenza più immediata si palesa come volontà, comincerò con l'esporre una serie di fatti psicologici, che provano che innanzi tutto nella nostra co-

scienza la *volontà* si presenta sempre come primaria e fondamentale e mantiene sempre la precedenza sull'intelletto, il quale si dimostra invece generalmente secondario, subordinato e condizionato. Questa dimostrazione è tanto più necessaria in quanto tutti i filosofi che mi hanno preceduto, dal primo fino all'ultimo, ripongono la vera e propria essenza o nocciolo dell'uomo nella coscienza *conoscente*, e hanno quindi concepito ed esposto l'Io, o quella che è in molti la sua ipostasi trascendente, detta anima, come in primo luogo ed essenzialmente *conoscente*, anzi *pensante*, e solo in conseguenza di ciò, in modo secondario e derivato, come *volente*. Bisogna, sopra ogni altra cosa, eliminare questo errore di fondo antichissimo e universale, questo enorme πρῶτον ψεῦδος e fondamentale ὕστερον πρότερον, portando invece a coscienza pienamente chiara la conformazione naturale della cosa. Ma poiché ciò viene fatto qui per la prima volta dopo millenni di filosofia, sarà al suo posto, al riguardo, un discorso abbastanza dettagliato. Il fenomeno sorprendente che in questo punto essenzialissimo tutti i filosofi abbiano errato, anzi capovolto la verità, potrebbe essere da spiegare, specialmente per quelli dei secoli cristiani, in parte col fatto che essi avevano tutti quanti l'intenzione di presentare l'uomo come il più possibile diverso dall'animale, e intanto però sentivano oscuramente che la loro diversità stava nell'intelletto, non nella volontà, dal che scaturiva in loro inconsciamente la tendenza a fare dell'intelletto l'essenziale e la cosa principale, anzi a presentare il volere come una mera funzione dell'intelletto. Perciò anche non solo il concetto di *anima* è inammissibile, in quanto ipostasi trascendente, come è assodato nella *Critica della ragione pura*; ma esso inoltre diviene fonte di errori insanabili, in quanto prestabilisce nella sua «sostanza semplice» una unità inscindibile di conoscenza e di volontà, mentre proprio la loro separazione è la via che conduce

alla verità. Questo concetto non deve quindi comparire più nella filosofia, ma è da lasciare ai medici e fisiologi tedeschi, che, dopo aver messo da parte scalpello e spatola, imprendono a filosofare coi concetti ricevuti alla cresima. Tentino magari con essi la fortuna in Inghilterra. I fisiologi e zootomi francesi si sono (fino a poco tempo fa) tenuti del tutto liberi da un tale rimprovero.

La conseguenza più diretta, scomodissima per tutti i suddetti filosofi, del loro comune errore di base è questa: poiché è evidente che nella morte la coscienza conoscente perisce, essi devono o riconoscere che la morte è l'annientamento dell'uomo, contro il che il nostro intimo si ribella, o devono appigliarsi al postulato di una sopravvivenza della coscienza conoscente, per la qual cosa ci vuole una fede forte, giacché a ognuno la propria esperienza dimostra a sazietà la dipendenza costante e assoluta della coscienza conoscente dal cervello, e non si può credere a una digestione senza stomaco più facilmente che a una coscienza conoscente senza cervello. Fuori da questo dilemma porta solo la mia filosofia, che è la prima a porre la vera essenza dell'uomo non nella coscienza ma nella volontà, la quale non è essenzialmente legata alla coscienza, ma sta alla coscienza, ossia alla conoscenza, come la sostanza all'accidente, come la cosa illuminata alla luce, come la corda alla cassa di risonanza, e che cade nella coscienza dal di dentro, come il mondo fisico dal di fuori. Possiamo ormai comprendere l'indistruttibilità di questo nostro effettivo nocciolo e vera essenza, nonostante il manifesto perire della coscienza nella morte e il corrispondente non esistere di essa prima della nascita. Giacché l'intelletto è altrettanto caduco del cervello, di cui è il prodotto o piuttosto l'attività. Ma il cervello è a sua volta, come l'intero organismo, prodotto o fenomeno, insomma ciò che è secondario, della volontà, la quale è essa sola imperitura.

Capitolo 19*

DEL PRIMATO DELLA VOLONTÀ NELL'AUTOCOSCIENZA

La volontà, come cosa in sé, costituisce l'essenza intima, vera e indistruttibile dell'uomo; in se stessa però essa è priva di coscienza. Giacché la coscienza è condizionata dall'intelletto, e questo è un mero accidente della nostra essenza; è infatti una funzione del cervello il quale, insieme con i nervi ad esso afferenti e al midollo spinale, è un mero frutto, un prodotto, anzi in tanto anche un parassita del restante organismo, in quanto non interviene direttamente nei suoi meccanismi interni, ma serve lo scopo dell'autoconservazione solo regolandone i rapporti col mondo esterno. L'organismo stesso è invece la manifestazione visibile, l'oggettità della volontà individuale, l'immagine di essa quale si presenta in quel cervello appunto (che abbiamo conosciuto, nel primo libro, come la condizione del mondo oggettivo in genere), quindi anche mediata appunto dalle forme della sua conoscenza, spazio, tempo e causalità, e si configura pertanto come qualcosa di esteso e conseguentemente di attivo e materiale, vale a dire di operante. Soltanto nel cervello le membra vengono tanto sentite direttamente quanto intuite mediante i sensi. In base a ciò si può dire: l'intelletto è il fenomeno secondario, l'organismo quello primario, ossia la manifestazione immediata della vo-

* Questo capitolo sta in relazione con il § 19 del primo volume.

lontà; – la volontà è metafisica, l'intelletto è fisico; – l'intelletto è, come i suoi oggetti, mero fenomeno; cosa in sé è soltanto la volontà; – poi in un senso sempre più *figurato*, e quindi metaforicamente: la volontà è la sostanza dell'uomo, l'intelletto l'accidente; – la volontà è la materia, l'intelletto la forma; – la volontà è il calore, l'intelletto la luce.

Questa tesi noi vogliamo ora innanzi tutto documentare, e insieme illustrare, coi seguenti fatti, pertinenti alla vita interiore dell'uomo; e in questa occasione si ricaverà forse più, per la conoscenza dell'uomo interiore, che non si possa trovare in molte psicologie sistematiche.

1) Non soltanto la coscienza delle altre cose, cioè la percezione del mondo esterno, ma anche l'*autocoscienza* contiene, come già sopra ricordato, un conoscente e un conosciuto: altrimenti non sarebbe una *coscienza*. Giacché la coscienza consiste nel conoscere, ma per ciò occorre un conoscente e un conosciuto; quindi anche l'autocoscienza non potrebbe aver luogo se in essa, di fronte al conoscente, non ci fosse altresì un conosciuto diverso da esso. Come cioè nessun oggetto può essere senza soggetto, così anche nessun soggetto può essere senza oggetto, cioè nessun conoscente senza una cosa diversa da esso che venga conosciuta. Perciò una coscienza che sia in tutto e per tutto pura intelligenza è impossibile. L'intelligenza è come il sole, che non illumina lo spazio se non c'è un oggetto da cui i suoi raggi siano riflessi. Il conoscente stesso non può, appunto in quanto tale, essere conosciuto: altrimenti sarebbe il *conosciuto* di un altro conoscente. Ora però, come il *conosciuto* nell'autocoscienza, noi troviamo esclusivamente la *volontà*. Giacché non solo il volere e il decidere, nel senso più stretto, ma anche ogni aspirare, desiderare, rifuggire, sperare, temere, amare, odiare, insomma tutto

ciò che costituisce immediatamente il nostro bene e male, piacere e dolore, è chiaramente solo affezione della volontà, è moto, è modificazione del volere e del non volere, è appunto ciò che, quando opera verso l'esterno, si presenta come vero e proprio atto di volontà.* Ora però in ogni conoscenza la cosa prima ed essenziale è il conosciuto, non il conoscente; intanto anche quello è il πρωτότυπος, questo l'ἔκτυπος. Perciò anche nell'autocoscienza il conosciuto, quindi la volontà, dev'essere la cosa prima ed originaria; il conoscente invece solo la cosa secondaria, aggiunta, lo specchio. Essi stanno fra loro all'incirca come il corpo che brilla di luce propria sta a quello che brilla di luce riflessa, o anche come la corda che vibra alla cassa di risonanza, dove poi il suono che così nasce sarebbe la coscienza. Come un tale simbolo della coscienza possiamo considerare anche la pianta. Questa ha, come si sa, due poli, radice e corona: quella tendente al buio, all'umido, al freddo, questa alla luce, all'asciutto, al caldo; poi, come punto di indifferenza dei due poli, là dov'essi si disgiungono, raso terra, il rizoma (*rhizoma, le collet*). La radice è la cosa essenziale, originaria, perenne, il cui estinguersi si trae dietro quello della corona, è dunque la parte primaria; la corona invece è la parte ostensibile, ma germogliata e, senza che la radice muoia, peritura, dunque la parte secondaria. La radice rappresenta la volontà, la corona l'intelletto, e il punto di indifferenza di entrambi, il rizoma, sarebbe *l'Io* che, come terminale comune, appartiene a entrambi.

* È degno di nota che già Agostino abbia visto ciò. Ossia nel quattordicesimo libro *De civ. Dei*, c. 6, egli parla delle *affectiones animi*, che nel libro precedente ha distinto in quattro categorie, *cupiditas, timor, laetitia, tristitia*, e dice: *voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus? cet.*

Questo Io è il soggetto, *pro tempore* identico, del conoscere e del volere, la cui identità io ho già chiamata, nel mio primo lavoro (*Sul principio di ragione*) e nella mia prima meraviglia filosofica, il miracolo κατ' ἐξοχήν. Esso è il punto d'inizio e di collegamento nel tempo di tutto quanto il mondo fenomenico, cioè dell'oggettivazione della volontà: condiziona sì il fenomeno, ma ne è anche condizionato. La similitudine qui istituita si può anzi estendere fino alla costituzione individuale degli uomini. Come cioè una grande corona suole germogliare solo su una grande radice, così le più grandi capacità intellettuali si trovano solo insieme a una volontà impetuosa, passionale. Un genio di carattere flemmatico e di passioni deboli sarebbe come le piante grasse che, con una corona imponente, consistente in foglie spesse, hanno radici piccolissime; ma non lo si troverà. Che l'impetuosità della volontà e la passionalità del carattere costituiscano una condizione dell'intelligenza superiore, è rappresentato fisiologicamente dal fatto che l'attività del cervello è condizionata dal movimento che le grandi arterie, che corrono verso la *basis cerebri*, gli imprimono con ogni pulsazione; quindi un'energica pulsazione, anzi addirittura, secondo Bichat, un collo corto, è un requisito per una grande attività cerebrale. Ma ben si trova il contrario di quanto sopra: brame impetuose, carattere passionale, irruente, con un intelletto debole, cioè con un cervello piccolo e mal conformato, in un cranio spesso: un fenomeno altrettanto frequente che repellente; lo si potrebbe caso mai paragonare alle barbabietole.

2) Ma per non descrivere la coscienza soltanto figuratamente, e per conoscerla invece a fondo, dobbiamo innanzi tutto ricercare ciò che si trova allo stesso modo in ogni coscienza e quindi, come ciò che è comune e costante, sarà anche l'elemento essenziale. Poi considere-

remo ciò che distingue *una* coscienza dall'altra, e questo sarà perciò l'elemento aggiunto e secondario.

La coscienza ci è nota assolutamente solo come proprietà degli esseri animali; per conseguenza non dobbiamo, anzi non possiamo pensarla altrimenti che come *coscienza animale*, sicché questa espressione è già tautologica. Ciò che poi si trova sempre in *ogni* coscienza animale, anche nella più imperfetta e debole, e anzi è alla sua base, è la percezione immediata di un *desiderio* e dell'alternarsi del soddisfacimento e non soddisfacimento di esso, in gradi diversi. Ciò noi sappiamo in certo senso *a priori*. Giacché per quanto mirabilmente diverse siano le innumerevoli specie di animali, per quanto estranea una forma nuova e non ancora vista di essi ci possa apparire, noi presumiamo sempre con sicurezza, come ben nota, anzi come a noi perfettamente familiare, la parte più intima della loro essenza. Noi cioè sappiamo che l'animale *vuole*, anzi anche *che cosa* vuole, vale a dire esistere, star bene, vivere e riprodursi; e poiché presupponiamo in ciò con piena sicurezza la sua identità con noi, non ci facciamo scrupolo di attribuire anche ad esso, immutate, tutte le affezioni della volontà che conosciamo in noi stessi, e parliamo senza esitare della sua brama, avversione, paura, collera, odio, amore, gioia, afflizione, struggimento ecc. Non appena invece si viene a parlare di fenomeni di mera conoscenza, cadiamo nell'incertezza. Che l'animale comprenda, pensi, giudichi, sappia, non osiamo dire: gli attribuiamo con sicurezza soltanto rappresentazioni in genere, perché senza di esse la sua *volontà* non potrebbe riuscire ai suddetti moti. Ma riguardo al determinato modo di conoscere degli animali e agli esatti limiti di esso in una data specie, abbiamo solo concetti indeterminati e facciamo congetture; perciò anche ci è a volte difficile intenderci con essi e ci riusciamo solo artificialmente, in seguito all'e-

sperienza e all'esercizio. Qui ci sono dunque differenze di coscienza. Invece un desiderare, bramare, volere, o un aborrire, rifuggire, non volere, sono proprie di ogni coscienza: l'uomo li ha in comune col polpo. Ciò è dunque l'essenziale e la base di ogni coscienza. La diversità delle manifestazioni di essa, nelle diverse stirpi degli esseri animali, si fonda sulla diversa estensione delle loro sfere di conoscenza in cui si trovano i motivi di dette manifestazioni. Tutti gli atti e i gesti degli animali che esprimono moti della volontà, noi li capiamo immediatamente dalla nostra stessa essenza; perciò, fin qui, simpatizziamo con essi in vari modi. L'abisso tra noi e loro si apre invece unicamente e solo per la diversità dell'intelletto. Una diversità forse non molto minore di quella che c'è tra un animale intelligentissimo e un uomo limitatissimo, c'è fra uno stupido e un genio; perciò anche qui la somiglianza, che d'altra parte scaturisce dall'uguaglianza delle inclinazioni e degli affetti e che di nuovo li assimila entrambi, si manifesta a volte in modo sorprendente e suscita stupore. Questa considerazione fa chiaro che la *volontà* è in tutti gli esseri animali la parte primaria e sostanziale, mentre l'*intelletto* è qualcosa di secondario, di aggiunto, anzi un mero strumento al servizio della prima, il quale, a seconda delle esigenze di questo servizio, è più o meno perfetto e complicato. Come, in conformità degli scopi della volontà di una specie animale, quest'ultima appare fornita di zoccoli, artigli, zampe, ali, corna o dentatura, così anche essa è fornita di un cervello più o meno sviluppato, la cui funzione è l'intelligenza richiesta per la sua conservazione. Quanto più cioè, nella scala ascendente degli animali, l'organizzazione si fa complicata, tanto più si moltiplicano anche i loro bisogni, e tanto più vari e specificamente determinati si fanno gli oggetti che servono a soddisfarli, tanto più contorte e remote quindi le vie per giungere ad essi, che de-

vono essere ora tutti conosciuti e trovati; nella stessa misura pertanto anche le rappresentazioni dell'animale dovranno farsi più varie, più esatte, più determinate e coerenti, come anche la sua attenzione dovrà divenire più tesa, persistente ed eccitabile, e dunque il suo intelletto essere più sviluppato e perfetto. Conformemente vediamo l'organo dell'intelligenza, ossia il sistema cerebrale, insieme con gli strumenti di senso, andar di pari passo con l'aumento dei bisogni e il complicarsi dell'organismo, e la crescita della parte della coscienza che presiede al *rappresentare* (in opposizione al *volere*) manifestarsi fisicamente nel rapporto sempre crescente del cervello in genere col resto del sistema nervoso, e poi del cervello col cervelletto; perché (secondo Flourens) il primo è il laboratorio delle rappresentazioni, il secondo la guida e l'ordinatore dei movimenti. Ma l'ultimo passo che la natura ha fatto a questo riguardo è poi sproporzionatamente grande. Giacché nell'uomo non solo la rappresentazione *intuitiva*, che soltanto esisteva prima di lui, raggiunge il più alto grado di perfezione, ma ad essa si aggiunge la rappresentazione *astratta*, il pensiero, cioè la *ragione*, e con essa la riflessione. Per questo importante potenziamento dell'intelletto, dunque della parte secondaria della coscienza, questa poi prende il sopravvento su quella primaria, nel senso che diviene d'ora in poi la parte prevalentemente attiva. Mentre cioè per l'animale la percezione immediata della sua brama soddisfatta o insoddisfatta costituisce di gran lunga la cosa più importante della sua coscienza, e tanto più quanto più l'animale sta in basso, sicché gli animali infimi si distinguono dalle piante solo perché hanno in più un'opaca rappresentazione; per l'uomo avviene il contrario. Per quanto violenti, anche più violenti di quelli di qualunque animale, siano i suoi desideri, che crescono fino a diventare passioni, la sua coscienza

rimane nondimeno continuamente e prevalentemente occupata e riempita da rappresentazioni e pensieri. Senza dubbio principalmente ciò ha dato occasione al suddetto errore base di tutti i filosofi, per cui essi pongono il pensiero come la cosa essenziale e primaria della cosiddetta anima, ossia della vita interiore o intellettuale dell'uomo, facendolo sempre venire prima, mentre aggiungono solo in linea secondaria e fanno seguire ad esso il volere, come un mero prodotto di quello. Ma se il volere scaturisse solo dal conoscere, come potrebbero allora gli animali, finanche quelli inferiori, con una conoscenza tanto scarsa, mostrare una volontà spesso tanto forte e indomabile? Poiché dunque questo errore fondamentale dei filosofi fa per così dire dell'accidente la sostanza, esso fa sì che essi si perdano in giri tortuosi, da cui poi non si possono più trarre fuori. Questo relativo preponderare dunque della coscienza *conoscente* su quella *appetente* che si produce nell'uomo, ossia della parte secondaria sulla primaria, può in singoli individui anormalmente favoriti giungere a un punto tale che, nei momenti di massimo potenziamento, la parte secondaria o conoscente della coscienza si stacchi del tutto da quella volente e riesca di per sé a un'attività libera, cioè non mossa dalla volontà, quindi non più ad essa prona, divenendo per tal modo puramente oggettiva e un chiaro specchio del mondo, dal che promanano poi le concezioni del *genio*, che formeranno oggetto del terzo libro.

3) Se percorriamo in giù la scala degli animali, vediamo l'intelletto farsi sempre più debole e imperfetto; ma non notiamo affatto un corrispondente digradare della volontà. Al contrario, questa conserva dappertutto la sua identica essenza e si manifesta come grande attaccamento alla vita, preoccupazione per l'individuo e la specie, egoismo e mancanza di riguardi per tutti gli altri, oltre agli affetti che ne risultano. Anche nell'inset-

to più piccolo la volontà è presente perfetta e intera: esso vuole quel che vuole, tanto decisamente e compiutamente quanto l'uomo. La differenza sta solo in *quello* che vuole, cioè nei motivi, i quali sono però cosa dell'intelletto. Questo certo, come cosa secondaria e legata a organi corporei, ha innumerevoli gradi di perfezione ed è in genere essenzialmente limitato e imperfetto. Invece la *volontà*, come ciò che è originario e cosa in sé, non può mai essere imperfetta: ogni atto di volontà è interamente ciò che può essere. In virtù della semplicità che spetta alla volontà come cosa in sé, come elemento metafisico del fenomeno, la sua *essenza* non ammette gradi, ma è sempre per intero se stessa; solo la sua *eccitazione* ha gradi, dall'inclinazione più debole fino alla passione, e appunto anche la sua eccitabilità, ossia la sua veemenza, dal temperamento flemmatico fino a quello collerico. Invece l'*intelletto* non ha solo gradi di *eccitazione*, dal torpore fino al brio e all'entusiasmo, ma anche gradi della sua stessa *essenza*, della perfezione di questa, che quindi sale gradualmente, dall'animale più basso, che percepisce solo opacamente, fino all'uomo, e qui ancora dallo stupido fino al genio. Solo la *volontà* è dappertutto interamente se stessa. Giacché la sua funzione è della massima semplicità: essa consiste nel volere e nel non volere, il che avviene con la massima facilità, senza sforzo, e non ha bisogno di esercizio; mentre il conoscere ha molteplici funzioni e non si svolge mai del tutto senza sforzo, del quale ha bisogno per fissare l'attenzione e far chiaro l'oggetto, e procedendo in su ancora per pensare e riflettere; perciò è anche capace di grande perfezionamento tramite l'esercizio e l'educazione. Quando l'intelletto mostra alla volontà qualcosa di intuitivo e di semplice, quella esprime subito su di esso il suo gradimento o non-gradimento; e del pari, quando l'intelletto ha faticosamente rimuginato e pon-

derato per ricavare infine, da numerosi dati e mediante difficili combinazioni, il risultato che sembra il più conforme all'interesse della volontà; allora questa ha intanto riposato in ozio ed entra, a risultato raggiunto, come il sultano nel divano, per esprimere ancora solo il suo monotono gradimento o sgradimento, che può riuscire bensì diverso per il grado, ma rimane, quanto all'essenza, sempre lo stesso.

Questa natura radicalmente diversa della volontà e dell'intelletto, la semplicità e originarietà essenziali a quella, in opposizione alla conformazione complicata e secondaria di questo, ci divengono ancora più chiare quando ne osserviamo il singolare alternarsi dentro di noi e vediamo poi in particolare come le immagini e i pensieri che sorgono nell'intelletto mettano in moto la volontà, e come i ruoli delle due cose siano del tutto separati e distinti. Ciò poi, noi possiamo invero già constatarlo in fatti reali che eccitano vivamente la volontà, mentre immediatamente e in se stessi sono soltanto oggetti dell'intelletto. Ma da un lato qui non è tanto evidente che anche questa realtà esiste come tale immediatamente solo nell'intelletto; dall'altro il mutamento per lo più non si svolge allora con la rapidità che è necessaria se la cosa deve potersi facilmente osservare e divenire perciò veramente comprensibile. Le due cose avvengono invece quando si tratta di meri pensieri e fantasie che noi lasciamo agire sulla volontà. Se noi per esempio, soli con noi stessi, riflettiamo sui nostri casi personali e ci rappresentiamo magari vivamente la minaccia di un pericolo realmente esistente e la possibilità di un esito infelice, ecco che subito l'angoscia ci serra il cuore e il sangue ci si ferma nelle vene. Ma se poi l'intelletto passa alla possibilità dell'esito opposto e lascia che la fantasia dipinga la felicità a lungo sperata e in tal modo raggiunta, subito tutte le pulsazioni acquistano un ritmo gioioso

e il cuore si sente leggero come una piuma, finché l'intelletto non si sveglia dal suo sogno. Ma se poi per caso qualche occasione suscita il ricordo di un'offesa o danno sofferti molto tempo prima, subito collera e rancore squassano il petto poco prima così tranquillo. Se poi però affiora, casualmente eccitata, l'immagine di una donna amata da lungo tempo perduta, a cui si riannodi tutto il romanzo, con le sue scene incantate, ecco che subito questa collera farà posto a una profonda nostalgia e malinconia. Se infine ci viene ancora in mente qualche caso vergognoso del passato, ci facciamo piccoli piccoli, vorremmo sprofondare, arrossiamo dalla vergogna e cerchiamo spesso di scaricarcene e distrarcene violentemente dicendo qualcosa ad alta voce, come per scacciare i cattivi spiriti. Si vede che l'intelletto fa la musica e la volontà deve ballarci sopra; anzi, quello le fa fare la parte di un bimbo che, con ciance e racconti di cose ora liete, ora tristi, viene messo a piacimento dalla sua governante negli stati d'animo più diversi. Ciò dipende dal fatto che la volontà è in sé priva di conoscenza, mentre l'intelletto ad essa associato è invece privo di volontà. Quindi quella si comporta come un corpo che viene mosso, questo come le cause che lo mettono in movimento, perché è l'intermediario dei motivi. Ma nonostante tutto ciò, il primato della volontà diviene di nuovo chiaro allorché questa, all'intelletto di cui, come si è mostrato, diviene il trastullo non appena lo lasci dominare, fa sentire una buona volta in ultima istanza la sua superiorità, proibendogli certe rappresentazioni e non facendo affatto affiorare certe serie di pensieri, perché sa, cioè viene a sapere dallo stesso intelletto, che provocherebbero in essa qualcuno dei moti suddetti: frena allora l'intelletto e lo costringe a volgersi ad altre cose. Per quanto sia spesso difficile, ciò non può non riuscire, non appena la volontà faccia sul serio, perché allora la

resistenza non proviene dall'intelletto, che rimane sempre indifferente, bensì dalla volontà stessa, che, per una rappresentazione che da un lato aborre, ha da un altro lato un'inclinazione. Quella cioè è in sé interessante per la volontà, appunto perché la muove; ma nello stesso tempo la conoscenza astratta dice alla volontà che quella la metterà senza scopo in agitazione tormentosa o indegna; in conformità di quest'ultima conoscenza, la volontà allora si decide, costringendo l'intelletto all'obbedienza. Questo si chiama «essere padrone di sé»: evidentemente qui il padrone è la volontà, il servitore l'intelletto, dato che quella in ultima istanza conserva sempre il comando, costituendo quindi il vero e proprio nocciolo, l'essenza in sé dell'uomo. Sotto questo aspetto il titolo Ἡγεμονικόν spetterebbe alla *volontà*, però esso sembra d'altro canto appartenere all'*intelletto*, essendo questo a guidare e a condurre, come il servitore di piazza, che cammina davanti al forestiero. Ma in verità il paragone più calzante per il rapporto tra le due cose è quello di un cieco forte, che porti sulle spalle un paralitico vedente.

La relazione qui esposta della volontà con l'intelletto si può inoltre riconoscere in ciò, che l'intelletto è in origine affatto estraneo alle risoluzioni della volontà. Esso le fornisce i motivi, ma come essi abbiano operato, lo viene a sapere solo dopo, completamente *a posteriori*, come chi fa un esperimento chimico, che mette a contatto i reagenti e poi aspetta l'esito. Anzi, l'intelletto rimane tanto escluso dalle decisioni vere e proprie e dalle segrete risoluzioni della propria volontà, che talvolta può apprenderle soltanto, come quelle di una volontà estranea, origliando e sorprendendo, e deve coglierla sul fatto delle sue manifestazioni per scorgere i suoi veri fini. Per esempio io ho progettato un piano, al quale però si contrappone ancora in me stesso uno scrupolo e la cui

attuazione d'altra parte è, quanto alla sua possibilità, completamente incerta, dipendendo da circostanze esteriori non ancora decise; per cui per ora non sarebbe comunque necessario prendere al riguardo una decisione; perciò per adesso soprassiedo alla cosa. Ora, spesso, non so quanto saldamente io sia già in segreto affratellato a quel disegno e quanto ne desideri l'attuazione, malgrado lo scrupolo: cioè il mio intelletto non lo sa. Ma giunga poi solo una notizia favorevole all'attuabilità, e subito nel mio intimo sorge una letizia giubilante e incontenibile, che si spande in tutto il mio essere e lo prende in durevole possesso, con mio stesso stupore. Giacché solo adesso il mio intelletto viene a sapere quanto fermamente la mia volontà avesse già abbracciato quel piano e come esso le fosse del tutto congeniale, mentre l'intelletto l'aveva ritenuto ancora affatto problematico e difficilmente capace di superare quello scrupolo. O, in un altro caso, io ho contratto con grande zelo una mutua obbligazione, che ritenevo molto conforme ai miei desideri. Come poi, nel procedere della cosa, se ne fanno sentire gli svantaggi e i fastidi, faccio ricadere su me stesso il sospetto di pentirmi addirittura di ciò che con tanto fervore ho promosso; ma me ne purifico dandomi l'assicurazione che, anche se non vi fossi obbligato, continuerei per la stessa via. Ora però l'impegno si risolve inaspettatamente dall'altra parte, e con stupore constato che ciò accade con mia grande gioia e sollievo. Spesso non sappiamo quello che desideriamo o quello che temiamo. Possiamo nutrire per anni e anni un desiderio senza confessarcelo o anche solo lasciarlo venire a chiara coscienza, perché l'intelletto non ne deve saper nulla, dato che la buona opinione che abbiamo di noi stessi avrebbe a soffrirne; ma se viene esaudito, apprendiamo dalla nostra gioia, non senza vergogna, che avevamo desiderato ciò: per esempio la morte di un parente prossi-

mo da cui ereditiamo. E quello che davvero temiamo, talora non lo sappiamo, perché ci manca il coraggio di portarcelo a chiara coscienza. Spesso siamo perfino completamente in errore circa il vero motivo per cui facciamo o tralasciamo qualcosa – finché magari un caso ci svela il segreto e noi vediamo che ciò in cui ne avevamo visto il motivo non lo era, e che il motivo era invece un altro, che non avevamo voluto confessarci, perché non corrispondeva affatto alla buona opinione che nutrivamo di noi stessi. Per esempio omettiamo di fare qualcosa, per ragioni puramente morali, come crediamo; ma successivamente veniamo a sapere che solo la paura ci tratteneva, perché lo facciamo non appena ogni pericolo è rimosso. In certi casi la cosa va tant'oltre, che un uomo neanche immagina il vero motivo della sua azione, anzi non si ritiene capace di essere mosso da un tale motivo, e tuttavia esso è il vero motivo della sua azione. Detto incidentalmente, noi abbiamo in tutto questo una conferma e un'esemplificazione della regola di La Rochefoucauld: *l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde*; anzi addirittura un commento al delfico γνῶθι σεαυτόν e alla difficoltà di esso. Ora se invece, come tutti i filosofi hanno creduto, l'intelletto costituisse il nostro vero essere e le risoluzioni della volontà fossero un mero portato della conoscenza, per il nostro valore morale dovrebbe essere decisivo appunto solo *il* motivo per il quale *crediamo* di agire; in maniera analoga a come in ciò è decisiva l'intenzione, non il risultato. In realtà però la distinzione fra motivo creduto e motivo vero sarebbe allora impossibile. Tutti i casi qui esposti dunque – e ogni persona attenta ne può osservare in se stessa di analoghi – ci fanno vedere come l'intelletto sia tanto estraneo alla volontà da venirne a volte addirittura mistificato; giacché esso le fornisce sì i motivi, ma non penetra nel laboratorio segreto delle

sue risoluzioni. È bensì un confidente della volontà, ma un confidente che non viene a sapere tutto. Una conferma di ciò fornisce ancora il fatto che quasi tutti hanno occasione di osservare qualche volta in sé, che talvolta l'intelletto non ha veramente fiducia nella volontà. Ossia quando abbiamo preso qualche decisione grande e ardita – che come tale è comunque propriamente solo una promessa fatta dalla volontà all'intelletto – nel nostro intimo rimane spesso un dubbio sommesso, inconfessato, se con essa si faccia anche proprio sul serio, se noi anche nel porla in atto non vacilleremo o arretreremo, ma avremo abbastanza fermezza e perseveranza per adempierla. C'è bisogno quindi dell'azione per convincere noi stessi della sincerità della decisione.

Tutti questi fatti attestano l'assoluta diversità della volontà dall'intelletto, il primato di quella e la posizione subordinata di questo.

4) L'*intelletto* si stanca, la *volontà* è instancabile. Dopo un lavoro mentale prolungato si sente la stanchezza del cervello, come quella del braccio dopo un lavoro fisico prolungato. Ogni *conoscere* è collegato con lo sforzo; il *volere* invece è il nostro essere più proprio, le cui manifestazioni si svolgono senza alcuna fatica e affatto da sé. Quindi, quando la nostra *volontà* è fortemente eccitata, come in tutte le passioni, cioè nella collera, nella paura, nella brama, nell'afflizione ecc., e ci si invita poi a *conoscere*, per esempio nell'intento di correggere i motivi di quegli affetti, la violenza che a tal fine dobbiamo farci testimonia il passaggio dall'attività originaria, naturale e spontanea, a quella derivata, mediata e forzata. Perché solo la volontà è αὐτόματος e quindi ἀκάματος καὶ ἀγήρατος ἥματα πάντα (*lassitudinis et senii expers in sempiternum*). Essa sola è attiva senza provocazione, quindi spesso troppo e troppo presto, e non conosce stanchezza. Poppanti che mostrano appena la prima de-

bole traccia di intelligenza, sono già pieni di capricci: con urla e strepiti indomabili e senza scopo mostrano la veemenza della volontà di cui rigurgitano, mentre il loro volere non ha ancora nessun oggetto, cioè vogliono senza sapere quello che vogliono. A ciò si riferisce anche quel che osserva Cabanis: *Toutes ces passions, qui se succèdent d'une manière si rapide, et se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfans. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvements indécis, les muscles de la face expriment déja par des mouvements distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur* (*Rapports du physique et moral*, vol. I, p. 123). L'intelletto invece si sviluppa lentamente, seguendo il perfezionarsi del cervello e la maturità dell'intero organismo, che ne sono le condizioni, appunto perché è solo una funzione somatica. Poiché il cervello ha già raggiunto nel settimo anno di età le sue dimensioni definitive, i fanciulli diventano, da allora in poi, così sorprendentemente intelligenti, avidi di sapere e ragionevoli. Poi però viene la pubertà: essa dà al cervello in certo senso un appoggio o una cassa di risonanza, e solleva di colpo l'intelletto di un ampio grado, per così dire di un'ottava, in corrispondenza di un abbassamento della voce di un'ottava. Ma in pari tempo gli appetiti e le passioni animali sopravvenienti si oppongono ora alla ragionevolezza, che prima dominava, e ciò aumenta sempre più. L'instancabilità della volontà è attestata inoltre dal difetto che, più o meno per natura, è proprio di tutti gli uomini e viene frenato solo dall'educazione: l'*avventatezza*. Essa consiste nel fatto che la volontà parte prima del tempo per sbrigare la sua faccenda. Questa è cioè la funzione puramente attiva ed esecuti-

va, che deve subentrare solo dopo che quella esplorativa e deliberativa, ossia conoscitiva, ha sbrigato e concluso la faccenda sua. Ma raramente si aspetta davvero questo momento. Afferrati che siano appena superficialmente e raccozzati fuggevolmente dalla conoscenza alcuni pochi dati sulle circostanze presenti o sul fatto avvenuto o sull'opinione altrui ascoltata, ecco che già la volontà sempre pronta e mai stanca viene fuori dal profondo dell'animo senza essere chiamata e si manifesta come spavento, paura, speranza, gioia, desiderio, invidia, afflizione, fervore, collera, furore, e spinge a parole o ad azioni precipitose, a cui segue per lo più pentimento, dopo che il tempo abbia insegnato che l'egemone, l'intelletto, non ha potuto svolgere neanche per metà la sua funzione di interpretare le circostanze, riflettere sulla loro connessione e decidere il consigliabile, perché la volontà non ha aspettato che ciò si compisse, ma è scattata molto prima del tempo con un «Ora tocca a me!» ed è entrata subito in attività, senza che l'intelletto le opponesse resistenza. L'intelletto, infatti, è un semplice schiavo e servo della volontà, ma non è, come essa, αὐτόματος, né attivo per forza propria e impulso proprio, per cui è facilmente spinto da parte dalla volontà e messo a tacere da un suo cenno, mentre dal canto suo quasi non può, nemmeno con il massimo sforzo, indurre la volontà a fare anche solo una breve pausa, per poter interloquire. Per questa ragione sono così rare le persone – e si trovano quasi solo tra gli Spagnoli, i Turchi e tutt'al più gli Inglesi – che, anche nelle circostanze più provocanti, *tengono la testa a posto*, continuano imperturbati a considerare e a studiare la situazione e, dove altri sarebbero già fuori di sé, fanno, *con mucho sosiego*, un'ulteriore domanda; il che è qualcosa di affatto diverso dalla calma di molti Tedeschi e Olandesi, che dipende da flemma e ottusità. Un'insuperabile illustrazione del-

la lodata qualità curò di dare Iffland, come etmano dei Cosacchi, nel *Benjowski*, quando i congiurati lo avevano attirato nella loro tenda e gli tenevano uno schioppo spianato in faccia, minacciando di premere il grilletto non appena avesse dato un grido: Iffland soffiò nella canna dello schioppo, per provare se esso era davvero carico. Di dieci cose che ci fanno arrabbiare, nove non lo potrebbero se le capissimo veramente a fondo, in base alle loro cause, e ne riconoscessimo quindi la necessità e la vera natura; e ciò faremmo poi molto più spesso, se ne facessimo oggetto di riflessione, prima che di accaloramento e di dispetto. Giacché quello che per un destriero sfrenato sono le redini e il morso, ciò è per la volontà nell'uomo l'intelletto: con queste redini dev'essere guidata, con l'insegnamento, l'ammonizione, l'educazione ecc., essendo in se stessa un impulso altrettanto selvaggio e impetuoso della forza che si manifesta nella cascata che precipita – anzi, come sappiamo, è in fondo in fondo identica a questa. Nell'estrema collera, nell'ebbrezza, nella disperazione, essa ha preso il morso tra i denti, ha preso la mano e segue la sua natura elementare. Nella *mania sine delirio* essa ha perduto del tutto briglia e morso, e mostra dunque nel modo più chiaro la sua natura originaria, e che l'intelletto è da essa tanto diverso quanto la briglia dal cavallo; la si può anche paragonare, in codesto stato, alla sveglia che, a togliere una certa vite, si scarica con un gran fracasso.

Dunque anche questa considerazione ci fa vedere la volontà come ciò che è originario e quindi metafisico, e l'intelletto invece come qualcosa di secondario e di fisico. Giacché in quanto tale esso, come tutto ciò che è fisico, è soggetto alla *vis inertiae*, cioè è attivo solo quando viene spinto da un'altra cosa, dalla volontà, che lo domina, lo guida, lo incoraggia a sforzarsi, insomma gli conferisce l'attività che esso originariamente non possiede.

Quindi riposa volentieri, non appena gli viene permesso, e si mostra spesso *pigro* e maldisposto all'attività; per lo sforzo prolungato si stanca fino alla completa ottusità, si esaurisce, come la pila di Volta per le scariche ripetute. Perciò ogni lavoro intellettuale prolungato richiede soste e riposo: altrimenti ne consegue ottusità e incapacità; certo dapprima solo temporaneamente. Ma se questo riposo viene persistentemente rifiutato all'intelletto, se la sua tensione si fa eccessiva e continua, la conseguenza è un ottundimento perpetuo, che nella vecchiaia può trapassare in completa incapacità, in rimbambimento, stupidità e follia. Il fatto che questi mali si riscontrino negli ultimi anni della vita, è da attribuire non alla vecchiaia in sé e per sé, bensì agli strapazzi cui l'intelletto o cervello sia stato, in modo tirannico e prolungato, sottoposto. È da spiegare con ciò che Swift sia diventato pazzo, Kant rimbambito, Walter Scott e anche Wordsworth, Southey e molti *minorum gentium*, ottusi e inetti. Goethe è rimasto sino alla fine lucido, spiritualmente forte e attivo; perché egli, che è stato sempre anche uomo di mondo e uomo di corte, non ha esercitato mai le sue occupazioni intellettuali con autocostrizione. Lo stesso vale di Wieland e del novantunenne Knebel, come anche di Voltaire. Tutto ciò poi dimostra come l'intelletto sia secondarissimo, fisico e un mero strumento. Appunto perciò anche esso abbisogna, per quasi un terzo della sua vita, di una sospensione totale della sua attività, nel sonno, vale a dire di riposo per il cervello, di cui è la mera funzione, e che quindi è ad esso precedente allo stesso modo che lo stomaco alla digestione o i corpi al loro urto, e con cui esso, nella vecchiaia, avvizzisce e si esaurisce. La *volontà* invece, come cosa in sé, non è mai pigra, è assolutamente instancabile, la sua attività è la sua essenza, non cessa mai di volere, e quando, durante il sonno profondo, è abbandonata dall'intelletto e

quindi non può, seguendo motivi, agire all'esterno, è attiva come forza vitale, provvede tanto più indisturbatamente all'economia interna dell'organismo, rimettendo a posto anche, come *vis naturae medicatrix*, le irregolarità insortevi. Giacché essa non è, come l'intelletto, una funzione del corpo, bensì *il corpo è una sua funzione*; quindi è, rispetto ad esso, precedente *ordine rerum*, come suo substrato metafisico, come l'«in sé» del suo manifestarsi. Essa comunica la sua instancabilità, per tutta la durata della vita, al *cuore*, questo *primum mobile* dell'organismo, che ne è perciò divenuto il simbolo e sinonimo. Essa anche non svanisce in vecchiaia, ma continua a volere quello che ha sempre voluto, diviene anzi più ferma e inflessibile che non sia stata nella gioventù, più implacabile, ostinata, incoercibile, perché l'intelletto si è fatto più insensibile; per cui allora se ne può venire a capo semmai solo sfruttando la debolezza di questo.

Anche la generale *debolezza e imperfezione* dell'intelletto, quale è evidente nella mancanza di giudizio, nella limitatezza, assurdità e stoltezza della stragrande maggioranza degli uomini, non sarebbe affatto spiegabile se l'intelletto non fosse qualcosa di secondario, di aggiunto, di semplicemente strumentale, bensì l'essenza immediata e originaria della cosiddetta anima, o in genere dell'uomo interiore, come tutti i filosofi hanno finora postulato. Giacché, come potrebbe l'essenza originale, nella sua funzione immediata e caratteristica, errare e mancare tanto spesso? Ciò che nella coscienza dell'uomo è *veramente* originario, il *volere*, funziona appunto anche sempre perfettamente: ogni essere vuole incessantemente, fortemente e decisamente. Ritenere ciò che nella volontà è immorale una sua imperfezione, sarebbe adottare un punto di vista fondamentalmente falso; piuttosto la moralità ha una fonte, che propriamente si trova già oltre la natura e sta quindi in contraddizione con i dettami

di essa. Perciò appunto si oppone addirittura alla volontà naturale, che è in sé assolutamente egoistica, anzi se si continua per la sua strada, si arriva a sopprimerla. Rimando per questo punto al quarto libro e alla mia memoria premiata *Sul fondamento della morale.*

5) Che la *volontà* sia, nell'uomo, quel che è reale ed essenziale, e l'*intelletto* invece solo qualcosa di secondario, condizionato, prodotto, diviene evidente anche da ciò, che questo può compiere la sua funzione in modo del tutto puro e giusto solo finché la volontà tace e riposa, mentre ogni eccitazione sensibile di essa disturba la funzione dell'intelletto e il suo immischiarsi ne falsa il risultato. Viceversa, l'intelletto non impedisce a sua volta la volontà in maniera simile. Così la luna non può risplendere quando in cielo splende il sole; invece quella non è d'impedimento a questo.

Un grande *spavento* ci toglie spesso l'uso della ragione, lasciandoci impietriti, o invece spingendoci a fare le cose più insensate, per esempio, quando sia divampato un incendio, a precipitarci proprio tra le fiamme. La *collera* non ci fa più capire quello che facciamo, e ancor meno quello che diciamo. L'*infervoramento*, chiamato perciò cieco, ci rende incapaci di ponderare gli argomenti altrui o anche solo di ritrovare ed esporre ordinatamente i nostri. La *gioia* rende irriflessivi, incuranti e temerari; quasi lo stesso effetto fa la *brama*. La *paura* di impedisce di vedere e di dar di piglio ai mezzi di salvezza che ancora ci sono e che si trovano spesso a portata di mano. Perciò, per far fronte a pericoli improvvisi, come anche per lottare con avversari e nemici, il *sangue freddo* e la *presenza di spirito* sono le capacità più essenziali. Quello consiste nel tacere della volontà affinché l'intelletto possa agire; questa nell'attività indisturbata dell'intelletto, sotto la pressione dei fatti che agiscono sulla volontà; perciò appunto la prima cosa è condizione della secon-

da, ed entrambe sono strettamente apparentate, sono rare e sussistono sempre e solo relativamente. Sono però di inestimabile vantaggio, perché consentono l'uso dell'intelletto proprio nei momenti in cui se ne ha più bisogno, conferendo in tal modo una decisa superiorità. Chi non ne dispone, vede quel che si sarebbe dovuto fare o dire solo dopo che l'occasione è svanita. Molto appropriatamente si dice di chi è in preda alla passione, cioè di colui la cui volontà è così potentemente eccitata da togliere purezza alla funzione dell'intelletto, che egli è *disarmato*;[1] giacché l'esatta conoscenza della situazione e delle circostanze è la nostra difesa e la nostra arma nella lotta con le cose e con gli uomini. In questo senso dice Balthazar Gracián: *es la passion enemiga declarada de la cordura* (la passione è nemica dichiarata della prudenza). Se ora l'intelletto non fosse qualcosa di completamente diverso dalla volontà e se, come finora si è ritenuto, il conoscere e il volere fossero invece alla radice una cosa sola e funzioni ugualmente originarie di un essere assolutamente semplice, con l'eccitarsi e l'intensificarsi della volontà, nel che consiste la passione, dovrebbe intensificarsi insieme l'intelletto; ma questo ne viene al contrario, come abbiamo visto, ostacolato e depresso, ragion per cui gli antichi chiamarono l'affetto *animi perturbatio*. In realtà l'intelletto è come la superficie specchiante dell'acqua, e questa stessa è come la volontà, il cui agitarsi quindi fa venir subito meno la purezza di quello specchio e la nitidezza delle sue immagini. L'*organismo* è la volontà stessa, è *volontà* incarnata in un corpo, cioè intuita oggettivamente nel cervello; perciò dagli affetti lieti e in genere vigorosi, molte delle sue funzioni, come la respirazione, la circolazione del sangue, la secrezione della bile, la forza muscolare, vengono intensifica-

[1] *Entrüstet*, che significa anche sdegnato. [*N.d.C.*]

te e accelerate. L'*intelletto* è invece la semplice funzione del *cervello*, che viene alimentato e portato dall'organismo solo parassitariamente, per cui ogni perturbazione della *volontà*, e con essa dell'*organismo*, è destinata a disturbare o a paralizzare la funzione del cervello, la quale sussiste per sé e non conosce altri bisogni che quelli del riposo e della nutrizione.

Questo influsso perturbatore dell'attività della volontà sull'intelletto, lo si può poi ritrovare non solo nelle perturbazioni prodotte dagli affetti, ma anche in molte altre alterazioni del pensiero ad opera delle nostre inclinazioni, più graduali ma anche più persistenti. La *speranza* ci fa vedere quello che desideriamo, e la *paura* quello che ci preoccupa, come probabile e vicino, e ambedue ingrandiscono il loro oggetto. Platone (secondo Eliano, *V. H.*, 13, 28) ha in modo molto bello chiamato la *speranza* il sogno del desto. La sua essenza sta in ciò, che la volontà costringe il suo servo, l'*intelletto*, quando esso non è in grado di procurare quel che si desidera, a dipingerglielo almeno davanti agli occhi, ad assumersi in genere la parte del consolatore, ad acquietare il suo padrone con delle favole, come la balia il bambino, e ad aggiustare queste ultime in modo che acquistino verosimiglianza; per questo poi l'intelletto deve far violenza alla propria natura, che è rivolta alla verità, costringendosi a ritenere vere, contro le proprie leggi, cose che non sono né vere né probabili, e spesso sono appena possibili, solo per calmare, acquietare e far addormentare per qualche tempo la *volontà* inquieta e indomabile. Qui si vede chiaramente chi sia il padrone e chi il servo. Molte persone avranno certo osservato che, se una faccenda per loro importante consente vari sviluppi, ed essi hanno poi portato tutti questi sviluppi in un giudizio disgiuntivo secondo la loro opinione completo, l'esito riesce tuttavia affatto diverso e del tutto inaspettato; ma

forse essi non avranno fatto caso a questo, che l'esito è poi quasi sempre quello più sfavorevole a loro. Ciò è da spiegare col fatto che, mentre il loro *intelletto* credeva di esaurire tutte le possibilità, la peggiore di tutte gli rimaneva invisibile, perché la *volontà* la teneva per così dire nascosta con la mano, vale a dire signoreggiava l'intelletto a tal segno, che esso non era affatto capace di contemplare il caso peggiore di tutti, sebbene questo, essendo poi divenuto reale, fosse allora anche certamente il più probabile. Tuttavia negli animi decisamente malinconici, oppure ammaestrati da questa stessa esperienza, il procedimento anche s'inverte, in quanto la preoccupazione fa qui la parte che lì faceva la speranza. Il primo accenno di pericolo li piomba in un'angoscia senza fondo. Quando l'intelletto comincia ad analizzare le cose, viene respinto come incompetente, anzi come sofista ingannatore, perché si deve credere al cuore, il cui sgomento viene ora appunto fatto valere addirittura come argomento a sostegno della realtà e grandezza del pericolo. Così poi all'intelletto non è dato affatto di cercare i contromotivi a favore che, lasciato a se stesso, troverebbe subito; viene invece costretto a presentare loro subito l'esito più infelice, anche se esso stesso quasi non può pensarlo come possibile:

Such as we know is false, yet dread in sooth,
*Because the worst is ever nearest truth.**
(Byron, *Lara,* C. 1)

Amore e *odio* falsano interamente il nostro giudizio; nei nostri nemici non vediamo che difetti, nei nostri cari solo pregi, e finanche i loro difetti ci sembrano ama-

* Tal cosa, che noi sappiamo essere falsa, ma realmente temiamo,
Perché il peggio è sempre il più vicino alla verità.

bili. Una potenza simile esercita segretamente il nostro *vantaggio*, di qualunque specie sia, sul nostro giudizio: ciò che ad esso è conforme ci appare tosto equo, giusto, ragionevole; ciò che va contro di esso ci si presenta, con tutta serietà, come ingiusto e orribile o come inopportuno e assurdo. Da qui tanti pregiudizi di classe, di mestiere, di nazione, di setta, di religione. Una volta concepita, un'ipotesi ci dà occhi di lince per tutto ciò che la conferma e ci rende ciechi per tutto ciò che la contraddice. Ciò che contrasta col nostro partito, col nostro piano, col nostro desiderio, con la nostra speranza, spesso non lo sappiamo affatto concepire e comprendere, mentre è chiaro agli occhi di tutti gli altri; ciò che invece è a quelli favorevole, ci salta agli occhi da lontano. Quel che ripugna al cuore, la mente non lo fa entrare. Ci teniamo più di un errore per tutta la vita, guardandoci dall'esaminarne mai il fondamento, semplicemente per una paura, a noi stessi ignota, di poter fare la scoperta che abbiamo così a lungo e così spesso creduto e sostenuto il falso. In tal modo dunque quotidianamente il nostro intelletto viene raggirato e corrotto dai giochi di prestigio dell'inclinazione. Bacone da Verulamio ha espresso ciò in maniera molto bella con le parole: *Intellectus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus, intellectum imbuit et inficit* (*Org. nov.*, I, 14). Evidentemente è anche questo che si oppone a tutte le nuove concezioni di fondo nelle scienze e a tutte le confutazioni di errori sanciti dalla tradizione, giacché non è facile che uno veda la correttezza di ciò che lo accusa di un'incredibile mancanza di scrupolo. Solo con ciò si può spiegare che le verità così chiare e semplici della teoria dei colori di Goethe vengano an-

cora negate dai fisici, per cui poi Goethe stesso ha dovuto sperimentare che ci si viene a trovare in una posizione tanto più difficile quando agli uomini si promette insegnamento, che non quando si promette loro divertimento; quindi è molto meglio esser nato poeta che non esser nato filosofo. D'altronde però, quanto più ostinatamente un errore viene conservato, tanto più umiliante ne diviene poi la correzione. Con un sistema abbattuto, come con un esercito vinto, il più intelligente è chi se ne allontana prima.

Di quel segreto e immediato potere che la volontà esercita sull'intelletto, un esempio banale e ridicolo, ma clamoroso, è questo, che noi, nel calcolare, sbagliamo molto più spesso a nostro vantaggio che a nostro danno, e ciò senza la minima intenzione disonesta, ma solo per l'inconscia tendenza a rimpicciolire il nostro debito e a ingrandire il nostro credito.

Rientra infine in ciò anche il fatto che, quando si tratta di dare un consiglio, anche la più piccola intenzione di chi consiglia prevale per lo più sulla sua intelligenza, per quanto grande; non dobbiamo quindi supporre che egli parli in base a questa, là dove presumiamo quella. Quanto poco sia da aspettarsi una perfetta sincerità, anche da persone altrimenti oneste, non appena in qualche modo sia in gioco il loro interesse, lo possiamo misurare appunto dal fatto che tanto spesso mentiamo a noi stessi, ove ci punga la speranza o ci svii la paura o ci crucci il sospetto o ci lusinghi la vanità o ci abbagli un'ipotesi o un piccolo scopo vicino rechi pregiudizio a uno più grande ma più lontano: perché in ciò vediamo il nocivo influsso immediato e inconscio della volontà sulla conoscenza. Perciò non deve meravigliarci che, quando si chiede consiglio, la volontà dell'interrogato detti immediatamente la risposta, prima che la domanda possa giungere anche solo fino al tribunale del suo giudizio.

Solo con *una* parola accennerò qui a quanto verrà discusso per esteso nel libro seguente, che cioè la conoscenza più perfetta, dunque quella puramente oggettiva, vale a dire l'apprensione geniale del mondo, è condizionata da un silenzio della volontà così profondo che, finché quella dura, l'individualità stessa svanisce dalla coscienza e l'uomo rimane come *soggetto puro del conoscere*, che è il correlato dell'idea.

L'influsso perturbatore della volontà sull'intelletto, comprovato da tutti questi fenomeni, e per contro la delicatezza e debolezza di codesto, per cui esso diviene incapace di operare rettamente non appena la volontà si metta in movimento in qualche modo, ci forniscono dunque una nuova prova del fatto che la volontà è la radice della nostra essenza e agisce con forza originaria, mentre l'intelletto, come qualcosa di aggiunto e molteplicemente condizionato, può agire solo in maniera secondaria e condizionata.

Una perturbazione immediata della volontà ad opera della conoscenza, corrispondente al descritto turbamento e intorbidamento della conoscenza ad opera della volontà, non si dà, anzi di una tale cosa non possiamo neanche farci un'idea. Nessuno vorrà interpretare in questo senso il fatto che motivi mal compresi sviino la volontà, perché questo è uno sbaglio dell'intelletto nella funzione sua propria, che viene commesso puramente nel suo campo, e l'influsso di esso sulla volontà è del tutto mediato. Più vicino al vero sarebbe il riferirvi l'*indecisione*, per la quale, a causa del conflitto dei motivi che l'intelletto presenta alla volontà, quest'ultima subisce un arresto, e dunque è impedita. Ma a una più attenta considerazione si fa ben chiaro che la causa di questo impedimento non sta tanto nell'attività *dell'intelletto* come tale, quanto ed esclusivamente negli *oggetti esterni* da essa mediati, che stanno

questa volta con la volontà qui implicata esattamente nel rapporto di trarla in varie direzioni quasi con la stessa forza: questa, che è la causa vera e propria, agisce solo *attraverso* l'intelletto, in quanto medium dei motivi, sebbene certo solo presupponendo che esso sia abbastanza acuto da cogliere con esattezza gli oggetti e le loro molteplici relazioni. L'irresolutezza, come tratto di carattere, è condizionata da qualità sia della volontà che dell'intelletto. Non è invero propria delle menti estremamente limitate, perché la loro debole intelligenza da un lato non fa loro scoprire nelle cose qualità e relazioni tanto molteplici, e dall'altro è così poco capace anche dello sforzo di riflettere e di rimuginare su quelle, e quindi sulle presumibili conseguenze di ogni passo, che esse preferiscono decidersi subito in base alla prima impressione, o in base a qualche semplice regola di condotta. Il contrario di ciò ha luogo nelle persone di notevole intelligenza: non appena dunque in codeste insorge una delicata sollecitudine per il proprio bene, cioè un sensibilissimo egoismo, che non vuole mai rimetterci e vuole sempre rimanere nascosto, ciò produce una certa ansietà a ogni passo, e con essa l'irresolutezza. Questa proprietà quindi non indica affatto mancanza di intelligenza, sì invece di coraggio. Le menti molto eminenti però colgono le situazioni e i loro probabili sviluppi con tale rapidità e sicurezza, da conseguire in tal modo, purché sorretti da un po' di coraggio, quella celere risolutezza e fermezza che li mette in grado di sostenere una parte importante nelle vicende del mondo, se soltanto tempo e circostanze ne offrano l'occasione.

L'unico impedimento e disturbo deciso e immediato che la volontà può subire ad opera dell'intelletto in quanto tale, potrebbe ben essere quello, del tutto eccezionale, che è conseguenza di uno sviluppo anormal-

mente preponderante dell'intelletto, ossia di quell'alto dono di natura che si designa come genio. Un tale dono è cioè decisamente di impedimento all'energia del carattere e conseguentemente all'azione. Perciò appunto non è tra gli spiriti veramente grandi che si trovano i personaggi storici, in quanto questi, capaci di guidare e dominare le masse umane, decidono con la loro forza le vicende del mondo: a ciò si attagliano persone con capacità intellettuali molto minori, ma dotate di grande fermezza, risolutezza e costanza di volontà, che non possono affatto coesistere con un'intelligenza molto alta; con questa dunque veramente si dà il caso che l'intelletto sia direttamente di impedimento alla volontà.

6) In contrasto con gli esposti ostacoli e impedimenti che l'intelletto subisce ad opera della volontà, mostrerò ora con alcuni esempi come anche viceversa le funzioni dell'intelletto vengano a volte favorite e intensificate dalla spinta e dallo sprone della volontà, affinché anche da ciò si riconosca la natura primaria dell'una e quella secondaria dell'altro, e affinché divenga chiaro che l'intelletto sta con la volontà in un rapporto strumentale.

Un motivo che operi con forza, come un desiderio nostalgico, una necessità pressante, potenzia talvolta l'intelletto fino a un grado di cui prima non lo avevamo mai ritenuto capace. Circostanze difficili, che ci impongono la necessità di fare certe cose, sviluppano in noi talenti del tutto nuovi, i cui germi ci erano rimasti celati e per cui credevamo di non avere nessuna attitudine. L'intelligenza dell'uomo più ottuso si fa acuta, quando si tratti di oggetti molto importanti del suo volere: egli nota, osserva e distingue ora con grande finezza anche le minime circostanze che hanno relazione con i suoi desideri e i suoi timori. Ciò contribuisce molto a far la furberia degli sciocchi, notata spesso con sorpresa. Appunto perciò, a ragione dice Isaia: *vexatio*

dat intellectum, il che viene poi usato anche proverbialmente; affine a ciò è il proverbio tedesco: «la necessità è la madre delle arti» – dove però sono da eccettuare le arti belle, perché il nocciolo di ciascuna delle loro opere, cioè la concezione, deve promanare da un'intuizione assolutamente scevra di volontà e solo in virtù di ciò puramente oggettiva, se esse devono essere genuine. Perfino l'intelligenza degli animali viene notevolmente accresciuta dalla necessità, sicché essi fanno in casi difficili cose che ci fanno stupire: per esempio quasi tutti calcolano che sia più sicuro non fuggire, quando credono di non essere visti; quindi la lepre si appiatta in silenzio nel solco del campo e lascia che il cacciatore le passi proprio accanto; gli insetti, quando non hanno vie di scampo, si fingono morti ecc. Quest'influsso si può conoscere più esattamente attraverso la storia specifica dell'educazione che il lupo si dà spontaneamente sotto lo sprone della grande difficoltà della sua situazione nell'Europa civilizzata; la si trova nella seconda lettera dell'eccellente libro di Leroy: *Lettres sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux*. Subito dopo segue, nella terza lettera, l'alta scuola della volpe che, in una situazione ugualmente difficile, ha forze fisiche molto inferiori, le quali sono in essa compensate da una maggiore intelligenza; però solo per la lotta costante con la necessità da una parte e il pericolo dall'altra, dunque soltanto sotto lo sprone della volontà, essa ha raggiunto l'alto grado di furberia che la distingue, specie nella vecchiaia. In tutti questi potenziamenti dell'intelletto, la volpe fa la parte del cavaliere che, a forza di spronarlo, spinge il cavallo oltre la misura naturale delle sue forze.

Allo stesso modo anche la *memoria* viene potenziata dall'impeto della volontà. Perfino quando è altrimenti debole, essa ritiene perfettamente quanto ha valore per

la passione dominante. L'innamorato non dimentica nessuna occasione a lui favorevole, l'ambizioso nessuna circostanza che si adatti ai suoi piani, l'avaro mai la perdita sofferta, il superbo mai l'onta subita, il vanesio ritiene ogni parola di lode e anche la più piccola distinzione a cui è fatto segno. Anche ciò si estende agli animali: il cavallo si ferma davanti alla locanda in cui, molto tempo fa, ricevette una volta il foraggio; i cani hanno un'eccellente memoria di tutte le occasioni, i tempi e i luoghi che fruttarono buoni bocconi, e le volpi dei diversi nascondigli in cui deposero una preda.

A più sottili notazioni dà occasione, a questo riguardo, l'osservazione di sé. A volte, per essere stato disturbato, mi è completamente passato di mente su che cosa stessi meditando, o perfino quale notizia fosse quella che mi era appena giunta alle orecchie. Ora, se la cosa aveva in qualche modo un interesse personale, per quanto remoto, allora, dell'influenza che essa in tal modo aveva sulla volontà, è rimasta l'eco; io cioè so ancora perfettamente fino a che punto essa mi recava piacere o dispiacere, e anche in che maniera speciale ciò accadeva, cioè se essa, sia pure in debole grado, mi offendeva o impauriva o amareggiava o rattristava, o se invece provocava le affezioni a queste contrarie. Dunque solo il riferimento della cosa alla mia volontà si è, dopo che essa stessa mi è svanita di mente, conservata nella memoria, e spesso poi esso diviene ancora il filo conduttore per risalire alla cosa stessa. In modo analogo agisce a volte su di noi la vista di una persona, in quanto noi ricordiamo in generale solo di aver avuto a che fare con essa, senza però sapere dove, quando e come sia stato, né chi essa sia; invece la sua vista richiama ancora piuttosto esattamente il sentimento che una volta la sua faccenda suscitò in noi, cioè se essa era piacevole o spiacevole, e anche in che grado e in che modo lo era; dunque la memo-

ria ha serbato solo la risonanza della *volontà* e non invece ciò che la provocò. Si potrebbe chiamare ciò che sta a fondamento di questo processo la memoria del cuore: essa è molto più intima di quella della testa. In fondo però il legame tra le due è tale che, a riflettere a fondo sulla cosa, si giunge al risultato che la memoria ha bisogno in genere come base di una volontà come punto di collegamento, o piuttosto come filo lungo il quale ordinare i ricordi e col quale tenerli saldamente uniti; o che la memoria è per così dire il fondo a cui aderiscono i singoli ricordi e senza il quale essi non potrebbero fissarsi; e che quindi non si può già pensare una memoria in una intelligenza pura, cioè in un essere soltanto conoscente e affatto privo di volontà. Pertanto il suddetto rafforzamento della memoria sotto le sprone della passione dominante è solo il grado superiore di ciò che ha luogo in ogni ritenere e ricordare, base e condizione essendone sempre la volontà. Dunque anche da tutto ciò si può vedere quanto la volontà ci sia più intima dell'intelletto. A confermare ciò possono servire anche i fatti seguenti.

L'intelletto obbedisce spesso alla volontà: per esempio quando vogliamo ricordarci di qualcosa e con un po' di sforzo ci riusciamo; così anche quando, a un certo momento, vogliamo riflettere su qualcosa con esattezza e attenzione e così via. Talvolta invece l'intelletto rifiuta obbedienza alla volontà; per esempio quando ci sforziamo invano di fissare l'attenzione su qualcosa o quando invano richiediamo alla memoria qualcosa che le è stato affidato; la collera della volontà contro l'intelletto, in tali occasioni, rende facilmente riconoscibile il suo rapporto con questo e la diversità delle due cose. Talora addirittura l'intelletto, tormentato da questa collera, fornisce servizievolmente quel che gli è chiesto, del tutto inaspettatamente e non a tempo debito, dopo ore, o anche il mattino seguente. Invece propriamente la volontà non

obbedisce mai all'intelletto: questo è solo il consiglio dei ministri di quella sovrana: le reca innanzi ogni sorta di cose, da cui essa trasceglie quelle che sono conformi al suo essere, determinandosi tuttavia al riguardo con necessità, perché questo essere sta fermo e immutabile e i motivi gli stanno ora davanti. Perciò appunto non è possibile un'etica che modelli o corregga la volontà. Ogni teoria opera infatti solo *sulla conoscenza*, e questa a sua volta non determina mai la volontà stessa, *ossia il carattere fondamentale* del volere, ma solo la sua applicazione alle circostanze presenti. Una conoscenza rettificata può modificare l'agire solo in quanto mostri alla volontà con più esattezza e le faccia giudicare più giustamente gli oggetti della sua scelta, ad essa accessibili; per cui essa poi misura più rettamente il suo rapporto con le cose, vede più chiaramente quello che vuole e conseguentemente è meno soggetta all'errore nella sua scelta. Ma sul volere stesso, sulla direzione principale o sulla massima fondamentale di esso, l'intelletto non ha potere. Credere che la conoscenza determini realmente e radicalmente la *volontà*, è come credere che la lanterna che uno porta di notte sia il *primum mobile* dei suoi passi. Chi, ammaestrato dall'esperienza o dall'altrui ammonizione, riconosce e deplora un difetto fondamentale del suo carattere, concepisce bene il fermo e onesto proposito di correggersi e smettere il difetto; ma ciononostante, alla prima occasione, il difetto trova campo libero. Nuovo pentimento, nuovo proponimento, nuovo fallimento. Quando ciò è avvenuto varie volte, egli si rende conto che non può correggersi, che il difetto è nella sua natura e personalità, anzi che fa tutt'uno con essa. Allora disapproverà e condannerà la propria natura e personalità, ne avrà un sentimento doloroso, che può giungere fino a un tormento di coscienza; ma cambiare quelle non potrà. Qui vediamo scindersi chiaramente ciò che

condanna e ciò che è condannato; vediamo quello, come una facoltà puramente teoretica, tracciare ed enunciare la condotta di vita lodevole e quindi desiderabile; e l'altro invece, come una cosa reale che esiste in modo immutabile, tenere un tutt'altro cammino, a dispetto di quello; e poi ancora il primo non tenere il passo, con vane lamentele sulla natura dell'altro, con cui però appunto in virtù di questa afflizione si identifica di nuovo. Volontà e intelletto si scindono qui chiaramente. In ciò la volontà si mostra come quella che è più forte, incoercibile, immutabile, primitiva e nello stesso tempo anche la cosa essenziale, da cui dipende tutto; mentre l'intelletto ne deplora i difetti e non trova consolazione nella giustezza della *conoscenza*, come sua propria funzione. L'intelletto appare quindi del tutto secondario, cioè da un lato come spettatore di atti altrui, che esso accompagna con lode e biasimo impotenti, e dall'altro come determinabile dall'esterno, in quanto, edotto dall'esperienza, formula e cambia le sue prescrizioni. Delucidazioni specifiche su quest'argomento si trovano nei *Parerga*, vol. 2, § 118 (seconda ediz. § 119). Conformemente anche, nel paragonare il nostro modo di pensare in età diverse, ci si presenta uno strano miscuglio di perseveranza e di mutevolezza. Da una parte la tendenza morale dell'uomo e del vecchio è ancora quella che era del fanciullo; dall'altra molte cose gli sono divenute tanto estranee che egli non si riconosce più e si meraviglia di come una volta abbia potuto dire o fare questo o quello. Nella prima metà della vita per lo più l'oggi ride dell'ieri, anzi lo guarda addirittura sprezzante dall'alto in basso; invece nella seconda vi ritorna sempre più con invidia. Ma a un esame più attento si troverà che la cosa mutevole era l'*intelletto*, con le sue funzioni di intelligenza e di conoscenza, le quali, appropriandosi ogni giorno nuova materia dall'esterno, presentano un sistema di

pensieri sempre mutato, mentre inoltre esso stesso si alza e si abbassa con il fiorire e il deperire dell'organismo. Come ciò che nella coscienza non muta si dimostra invece proprio la sua base, la volontà, e quindi le inclinazioni, le passioni, gli affetti, il carattere; dove però bisogna mettere in conto le modificazioni che dipendono dalle capacità fisiche di godimento e pertanto dall'età. Così ad esempio la brama di godimenti sensuali si presenterà nella fanciullezza come golosità, nella giovinezza e nell'età virile come tendenza alla voluttà, e nella senilità di nuovo come golosità.

7) Se, in conformità di quanto generalmente si crede, la volontà scaturisse dalla conoscenza, come suo risultato o prodotto, allora, dove c'è molta volontà, dovrebbe esserci anche molta conoscenza, giudizio, intelligenza. Ma così non è affatto: troviamo anzi, in molte persone, una volontà forte, vale a dire decisa, risoluta, perseverante, inflessibile, ostinata e veemente, congiunta a un'intelligenza debolissima e inetta; per cui appunto, chi ha a che fare con loro, viene ridotto alla disperazione, rimanendo la loro volontà inaccessibile a ogni ragionamento e argomentazione, né potendo venir convinta; sicché è come se fosse chiusa in un sacco, dal fondo del quale vuole ciecamente. Gli animali, pur possedendo una volontà spesso violenta, spesso testarda, hanno ancor meno intelligenza; le piante infine hanno solo volontà senza alcuna conoscenza.

Se il volere scaturisse solo dalla conoscenza, la nostra *ira* dovrebbe ogni volta essere esattamente commisurata alla sua occasione, o almeno al nostro modo di intenderla, in quanto anch'essa non sarebbe altro che il risultato della conoscenza del momento. Ma così avviene solo rarissimamente; al contrario l'ira va per lo più molto al di là dell'occasione. Il nostro infuriare e tempestare, il *furor brevis*, occasionato spesso da piccolezze e

senza fraintendimenti a loro riguardo, somiglia all'infuriare di un demone cattivo il quale, imprigionato, aspettava solo l'occasione per potersi scatenare, e ora esulta per averla trovata. Così non potrebbe essere se il fondamento del nostro essere fosse un *quid conoscente* e se il volere fosse un mero risultato *della conoscenza*; giacché, come potrebbe essere nel risultato quel che non c'era negli elementi di esso? La conclusione non può infatti contenere più delle premesse. La volontà appare dunque anche qui un'essenza completamente diversa dalla conoscenza, la quale si serve di questa solo per comunicare col mondo esterno, ma poi segue le leggi della propria natura, senza più prendere da quella se non l'occasione.

L'intelletto, come semplice strumento della volontà, è da questa così diverso come il martello dal fabbro. Finché, in una conversazione, è attivo solo l'intelletto, la conversazione rimane *fredda*. È quasi come se l'uomo stesso non fosse presente. Allora, anche, egli in realtà non può compromettersi, ma tutt'al più far brutta figura. Solo quando entra in gioco la volontà l'uomo è realmente presente: ora egli si *riscalda*, anzi spesso si *surriscalda*. È sempre la *volontà* quella a cui si ascrive il calore vitale; invece si dice il *freddo* intelletto, oppure esaminare *freddamente* una cosa, ossia pensare senza l'influsso della volontà. Se si cerca di invertire il rapporto e di considerare la volontà come strumento dell'intelletto, è come se si facesse del fabbro lo strumento del martello.

Niente è più fastidioso di quando, nel discutere con qualcuno con ragionamenti e argomentazioni, ci si dà ogni pena per convincerlo, ritenendo di aver a che fare solo col suo *intelletto* – e poi alla fine si scopre che egli non *vuole* capire, che si aveva quindi a che fare con la sua *volontà*, la quale si chiude alla verità e mette animo-

samente in campo equivoci, cavilli e sofismi, trincerandosi dietro il suo intelletto e il suo preteso non vedere. Allora certo non vi è modo di fargliela entrare, *perché ragionamenti e dimostrazioni, applicati contro la volontà*, sono come i colpi di un fantasma uscito da uno specchio cavo contro un corpo solido. Di qui anche il detto tante volte ripetuto: *Stat pro ratione voluntas*. La vita comune fornisce a sufficienza prove di questo che si è detto. Ma purtroppo esse possono trovarsi anche sulla via delle scienze. Il riconoscimento delle verità più importanti, delle conquiste più rare, si attenderà invano da coloro che hanno un interesse a non farle valere, il quale poi promana o dal fatto che le medesime contraddicono quanto essi stessi insegnano ogni giorno, o dal fatto che non hanno facoltà di utilizzarle e ripeterle, o, quand'anche non per tutto ciò, già solo perché la parola d'ordine dei mediocri sarà ognora: *Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs*, come dice Helvétius là dove nel modo più grazioso rende l'oracolo di Efeso, riportato nel quinto libro delle *Tusculane* di Cicerone (c. 36), o come dice un motto dell'Abissino Fit Arari: «Il diamante è proscritto fra i quarzi». Chi dunque attende una giusta valutazione delle proprie opere da questa sempre numerosa schiera, si ritroverà delusissimo e forse per qualche tempo non riuscirà a capire la loro condotta, finché non giungerà a scoprire anch'egli che, mentre si rivolgeva alla *conoscenza*, aveva a che fare con la *volontà*, e quindi si trova del tutto nel caso sopra descritto, anzi rassomiglia in realtà a colui che porta la sua causa innanzi a un tribunale i cui componenti siano tutti subornati. In alcuni casi però egli avrà anzi la prova più piena che era la loro volontà e non il loro giudizio ad opporglisi, quando cioè l'uno o l'altro di essi si decida al plagio. Allora vedrà con stupore come siano fini conoscitori, quale giusto tatto abbiano per i meriti al-

trui e in che modo appropriato sappiano trarre fuori il meglio, simili in ciò ai passeri, che non sbagliano mai le ciliegie più mature.

Il contrario dell'opposizione vittoriosa qui descritta della volontà alla conoscenza si ha quando, nell'esporre le proprie ragioni e prove, si ha per sé la volontà degli interlocutori: allora tutti sono subito persuasi, allora tutti gli argomenti sono convincenti e la cosa è immediatamente chiara come il giorno. Questo sanno gli oratori popolari. Nell'uno come nell'altro caso la volontà si dimostra la forza originaria, contro la quale nulla può l'intelletto.

8) Adesso però prenderemo in considerazione le qualità individuali, ossia i pregi e i difetti, da un lato della volontà e del carattere e dall'altro dell'intelletto, per poter chiarire, anche nel rapporto fra loro e nel loro valore relativo, la totale diversità delle due facoltà fondamentali. Storia ed esperienza insegnano che esse si presentano del tutto indipendenti l'una dall'altra. Che la massima eccellenza della mente non si trovi facilmente congiunta con una pari eccellenza del carattere, si spiega a sufficienza con la rarità indicibilmente grande di entrambe, mentre i loro contrari sono generalmente all'ordine del giorno; perciò anche si trovano questi quotidianamente congiunti. Pertanto, da una mente eccellente non si può concludere a una volontà buona, né da questa a quella; né dal contrario al contrario. Ogni persona spregiudicata le considera qualità del tutto separate, la cui esistenza, ciascuna per sé, dev'essere stabilita con l'esperienza. Una grande limitatezza di mente può coesistere con una grande bontà di cuore, e io non credo che Balthazar Gracián (*Discreto*, p. 406) abbia ragione quando dice: *No ay simple, que no sea malicioso* (Non v'è sciocco che non sia malizioso), sebbene egli abbia per sé il proverbio spagnolo: *Nunca la necedad anduvo sin malicia* (Mai la stupidità andò scom-

pagnata dalla malizia). Ma può darsi che molti sciocchi divengano cattivi per la stessa ragione per cui lo divengono molti gobbi, ossia per l'amarezza dell'ingiustizia patita dalla natura, e per il fatto che a volte si mettono in testa di supplire a quel che loro manca d'intelligenza con perfidie, in cui cercano un breve trionfo. Detto di passata, in base a ciò diviene anche comprensibile perché, di fronte a una mente di gran lunga superiore, quasi tutti diventino facilmente cattivi. D'altra parte gli stupidi godono molto spesso fama di particolare bontà di cuore, fama che però si conferma tanto raramente che io mi sono dovuto meravigliare di come vi siano pervenuti, finché non mi sono potuto lusingare di averne trovato la chiave in ciò che segue. Ognuno, mosso da un segreto istinto, sceglie di preferenza, per i suoi rapporti giornalieri, qualcuno a cui egli sia un poco superiore d'intelligenza, perché solo con costui si trova bene, dato che, secondo Hobbes, *omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso* (*De Cive*, I, 5). Per la stessa ragione ognuno fugge colui che è superiore *a lui*; per cui molto giustamente osserva Lichtenberg: «Per certe persone un uomo di mente è un essere più fatale di un furfante matricolato»; corrispondentemente dice Helvétius: *Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit*; e il Dottor Johnson ci assicura che *there is nothing by which a man exasperates most people more than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts*[1] (*Boswell, eat. anno*

[1] Non c'è niente con cui un uomo esasperi più la maggior parte delle persone che col mostrare una superiore capacità di riuscire brillante nella conversazione. Per il momento sembra che gli altri se ne compiacciano, ma la loro invidia glielo fa maledire dal profondo del cuore.

74). Per mettere in luce ancor più spietatamente questa verità così generalmente e accuratamente nascosta, aggiungo le parole con cui la esprime Merck, il famoso amico di gioventù di Goethe, nel suo racconto *Lindor*: «Egli possedeva talenti, che la natura gli aveva dati e che egli si era guadagnati con gli studi, ed essi facevano sì che egli, quando si trovava in compagnia, si lasciasse per lo più di gran lunga dietro gli onorevoli presenti. Anche se il pubblico, nel momento dell'entusiasmo per un uomo straordinario, manda giù questi pregi, senza interpretarli proprio subito male, pure, di questo fatto singolare, rimane nell'animo una certa impressione la quale, se ripetuta spesso, può avere in futuro, per colui che ne ha colpa e in occasioni serie, spiacevoli conseguenze. Senza che ognuno si confessi apertamente di essere stato questa volta offeso, quando si tratta di far avanzare quest'uomo, non malvolentieri ci si pone tacitamente sulla sua via». Per questa ragione dunque la grande superiorità spirituale isola più di ogni altra cosa e rende, almeno in segreto, odiosi. Il contrario è poi quello che rende gli stupidi tanto generalmente beneaccetti, specialmente dato che più d'uno può trovare solo in loro ciò che, in base alla summenzionata legge della sua natura, deve cercare. Questo, che è il vero motivo di una tale propensione, nessuno però lo confesserà a se stesso, e tanto meno agli altri, e quindi attribuirà al suo eletto, come pretesto plausibile della medesima, una speciale bontà di cuore, che, come si è detto, con estrema rarità e solo per caso si trova realmente accanto alla limitatezza di spirito. La mancanza di intelligenza dunque non è affatto favorevole o affine alla bontà di carattere. Ma d'altra parte non si può affermare che lo sia la grande intelligenza: al contrario, non c'è stato ancora nessun grande scellerato senza una grande intelligenza. Anzi, anche la massima superiorità intellettuale può coesistere con la peggiore abiezione morale. Un esempio

di ciò fornì Bacone da Verulamio: ingrato, dispotico, malvagio e abietto, giunse infine al punto di farsi spesso corrompere, come Lord Gran Cancelliere e giudice supremo del regno, nei processi civili; accusato davanti ai suoi Pari, si riconobbe colpevole, venne da essi espulso dalla Camera dei Lord e condannato a una pena di quarantamila sterline oltre che all'imprigionamento nella Tower (vedi la recensione della nuova edizione delle opere di Bacone nella *Edinburgh Review*, agosto 1837). Perciò anche Pope lo chiama «the wisest, brightest, meanest of mankind».* *Essay on man*, IV, 282. Un esempio simile fornisce lo storico Guicciardini, di cui Rosini, nelle *Notizie storiche* aggiunte al suo romanzo storico *Luisa Strozzi* e attinte da buone fonti contemporanee, dice: «Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato come fra i più grandi del suo secolo; ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potrà esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare etc».[1]

Se ora di un uomo si dice: «ha buon cuore, anche se ha una mente cattiva», e di un altro invece: «ha una mente ottima, però è d'animo cattivo», tutti avvertono che nel primo caso la lode supera di gran lunga il biasimo, e nell'altro viceversa. Corrispondentemente, quando qualcuno ha commesso una cattiva azione, vediamo che i suoi amici e lui stesso si affannano a ribaltare la colpa dalla *volontà* all'*intelletto* e a spacciare i difetti del cuore per difetti della mente; chiameranno i brutti tiri *aberrazioni*, diranno che si è trattato di mera sconsideratezza, avventatezza, leggerezza, stoltezza; anzi, in

* «Il più saggio, il più intelligente, il più abietto degli uomini.»

[1] In italiano nel testo. L'A. dà in calce la traduzione tedesca del passo. [*N.d.C.*]

caso di necessità, addurranno a pretesto il parossismo, una momentanea alienazione mentale e, quando si tratti di un delitto grave, addirittura la follia, pur di liberare da colpa la *volontà*. E così anche noi stessi, quando abbiamo causato un incidente o danno, accuseremo molto volentieri, davanti agli altri e a noi stessi, la nostra *stultitia*, pur di sfuggire al rimprovero di *malitia*. È in corrispondenza di ciò che, per una sentenza comunque ingiusta del giudice, la differenza tra l'aver questi errato e l'essere stato subornato è tanto abissale. Tutto questo testimonia a sufficienza che solo la *volontà* è il reale e l'essenziale, il nocciolo dell'uomo, mentre l'intelletto ne è meramente lo strumento, che può sempre essere difettoso, senza che quella vi sia implicata. L'accusa di mancanza di giudizio non è, davanti al tribunale morale, in alcun modo un'accusa; anzi essa conferisce qui addirittura dei privilegi. E così anche, di fronte alle corti secolari, è ovunque bastevole, per liberare un delinquente da ogni pena, che si ribalti la colpa dalla sua volontà sul suo *intelletto*, adducendo o errore inevitabile o alienazione mentale, perché allora non si è più colpevoli che se mano o piede fossero scivolati contro volontà. Ho discusso ciò per esteso nell'appendice «Sulla libertà intellettuale», aggiunta al mio trattato premiato sulla libertà della volontà, a cui qui, per non ripetermi, rimando.

Coloro che pongono in essere qualcosa d'importante si appellano sempre, nel caso che la loro opera riesca insoddisfacente, alla loro buona volontà, che non è mancata. Con ciò credono di mettere al sicuro l'essenziale, ciò di cui sono propriamente responsabili e il loro proprio Io, mentre considerano l'insufficienza delle capacità come la mancanza di un utile strumento.

Se uno è *stupido*, lo si scusa in quanto egli non può farci nulla; ma se si volesse allo stesso modo scusare co-

lui che è *cattivo*, si verrebbe derisi. E tuttavia l'una cosa, come l'altra, è connaturata. Ciò dimostra che la volontà è l'uomo vero e proprio e l'intelletto solo il suo strumento.

Dunque è sempre e solo il nostro *volere* che viene ritenuto dipendente da noi, ossia estrinsecazione del nostro vero essere, e di cui ci si rende quindi responsabili. Perciò appunto è assurdo e ingiusto voler chiederci conto delle nostre credenze, cioè della nostra conoscenza, essendo noi costretti a ritenere questa, per quanto domini in noi, qualcosa che non è in nostro potere più che non lo siano gli avvenimenti del mondo esterno. Anche da ciò si fa dunque chiaro che solo la *volontà* è l'intimo e proprio dell'uomo, mentre l'*intelletto*, con le sue operazioni svolgentisi in modo necessario come il mondo esterno, sta ad essa come qualcosa di esterno, come un mero strumento.

Le alte doti spirituali sono state sempre ritenute *largizioni* della natura o degli dèi; appunto perciò le si è chiamate *doni*, doti, *ingenii dotes*, *gifts* (*a man highly gifted*), considerandole come qualcosa di diverso dall'uomo stesso, toccatogli in sorte per un favore speciale. Mai invece si è pensato in questo modo dei pregi morali, benché anch'essi siano innati; al contrario, essi sono stati sempre considerati come qualcosa che promana dall'uomo stesso, che gli appartiene essenzialmente, anzi che costituisce il suo proprio essere. Di qui segue poi nuovamente che la volontà è la vera essenza dell'uomo e l'intelletto invece una cosa secondaria, uno strumento, un corredo.

In corrispondenza di ciò, tutte le religioni promettono per i pregi della *volontà*, ovvero del cuore, un compenso al di là della vita, nell'eternità, e nessuno invece per i pregi della mente, dell'intelletto. La virtù si aspetta il suo compenso in quel mondo, l'accortezza lo spera in

questo, il genio né in questo né in quello: esso è premio a se stesso. Pertanto la volontà è la parte eterna, l'intelletto quella temporale.

L'associazione, la comunanza, il commercio fra gli uomini si fondano, di regola, su relazioni che concernono la *volontà*; raramente su relazioni che concernono l'*intelletto*; la prima specie di comunanza la si può chiamare *materiale*, l'altra *formale*. Di quella specie sono i vincoli di famiglia e di affinità, e inoltre tutte le associazioni basate su qualche fine o interesse comune, come quello del mestiere, della classe, della corporazione, del partito, della fazione ecc. In queste cioè ciò che conta è solo l'animo, l'intenzione, con cui può sussistere la più grande diversità delle capacità intellettuali e della loro educazione. Quindi ognuno può non solo vivere in pace e d'accordo con ognuno, ma anche operare insieme all'altro per il bene comune di entrambi ed essergli alleato. Anche il matrimonio è un legame dei cuori, non delle teste. Diversamente stanno invece le cose con la comunanza meramente *formale*, la quale si ripropone soltanto uno scambio di idee: essa richiede una certa uguaglianza di capacità intellettuali e di cultura. Grandi differenze in ciò scavano tra uomo e uomo un abisso incolmabile; un tale abisso c'è per esempio fra un grande spirito e uno stupido, fra un dotto e un contadino, fra un uomo di corte e un marinaio. Simili esseri eterogenei fanno quindi fatica a intendersi, sempreché si tratti di comunicare pensieri, idee e opinioni. Nondimeno può aver luogo fra loro una stretta amicizia *materiale*, ed essi possono essere fedeli alleati, congiurati e obbligati. Giacché in tutto quello che tocca solo la *volontà*, di cui fanno parte amicizia, inimicizia, onestà, fedeltà, falsità e tradimento, essi sono appieno omogenei, modellati con la stessa pasta, e né spirito né cultura fanno in ciò una differenza; anzi, spesso il rozzo fa vergognare qui il dot-

to, il marinaio l'uomo di corte. Nonostante i più diversi gradi di cultura, le virtù e i vizi, gli affetti e le passioni rimangono gli stessi, e, anche se alquanto modificati nelle loro manifestazioni, si riconoscono ben presto a vicenda, anche negli individui più eterogenei, per cui poi quelli che la pensano allo stesso modo si congiungono e quelli che la pensano in modo opposto si avversano.

Brillanti qualità di spirito si guadagnano ammirazione, ma non affetto: quest'ultimo rimane riservato a quelle morali, alle qualità del carattere. Ognuno preferirà certo scegliere per amico chi è onesto, di animo buono, anzi addirittura compiacente, arrendevole e conciliante, piuttosto che chi è soltanto intelligente. A codesto anzi più d'uno passerà davanti, in grazia di qualità insignificanti, accidentali, esterne, che però corrispondono perfettamente alle inclinazioni di un altro. Solo chi ha egli medesimo molto spirito, desidererà la compagnia di persone di spirito; la sua amicizia però si regolerà sulle qualità morali, giacché è su di esse che si basa la sua vera stima di un uomo, nella quale un unico buon tratto di carattere copre e cancella grandi manchevolezze dell'intelletto. La riconosciuta bontà di un carattere ci rende pazienti e indulgenti verso le debolezze dell'intelletto, come verso l'ottusità e il rimbambimento della vecchiaia. Un carattere decisamente nobile sussiste, anche in totale assenza di pregi intellettuali e di cultura, come un carattere a cui non manca nulla; invece anche lo spirito più grande, se affetto da forti deficienze morali, apparirà pur sempre biasimevole. Giacché come le fiaccole e i fuochi d'artificio impallidiscono e svaniscono innanzi al sole, così lo spirito, anzi il genio, e del pari la bellezza, vengono eclissati e oscurati dalla bontà di cuore. Dove questa si manifesta in grado elevato, può supplire al difetto di quelle qualità al punto da farci vergognare di averne sentito la mancanza. Anche l'intelletto più limi-

tato, come pure la bruttezza grottesca, non appena la straordinaria bontà di cuore si sia rivelata in loro compagnia, vengono come trasfigurati, irradiati da una bellezza di natura superiore, in quanto in loro parla ora una sapienza, di fronte alla quale ogni altra deve ammutolire. Giacché la bontà di cuore è una qualità trascendente, appartiene a un ordine delle cose che va oltre questa vita e non è commensurabile con nessun'altra perfezione. Ove esiste in grado elevato, essa fa il cuore tanto grande da fargli abbracciare il mondo, sicché poi tutto è in esso e niente più fuori di esso, in quanto essa identifica col proprio essere tutti gli altri. Poi conferisce anche agli altri quella sconfinata indulgenza che di solito ognuno riserva solo a se stesso. Una tale persona non è capace di adirarsi: perfino quando forse i suoi stessi difetti intellettuali o fisici hanno provocato il maligno scherno e dileggio degli altri, essa, nel proprio cuore, rimprovera solo se stessa per aver dato motivo a tali manifestazioni, e continua quindi, senza doversi costringere, a trattare quelli nel modo più amorevole, sperando fiduciosamente che si ravvedano del loro errore riguardo ad essa e anche riconoscano in lei se stessi. Che cosa sono al confronto spirito e genio? Che cos'è Bacone da Verulamio?

Allo stesso risultato a cui siamo qui pervenuti dalla considerazione della nostra valutazione degli altri, conduce anche quella della valutazione di noi stessi. Com'è radicalmente diversa la contentezza di sé che si produce sul piano morale da quella che si produce sul piano intellettuale! La prima sorge in quanto noi, volgendoci a guardare la nostra condotta, vediamo che con gravi sacrifici ci siamo comportati con fedeltà e onestà, che abbiamo aiutato più d'uno, a più d'uno abbiamo perdonato, siamo stati verso gli altri migliori che non siano stati essi verso di noi, sicché possiamo dire con re Lear: «Io sono un uomo contro il quale si è peccato più che non

abbia peccato egli stesso; e ciò specialmente se forse addirittura qualche nobile azione brilla nel nostro ricordo! Una profonda serietà accompagnerà la gioia silenziosa che una tale rassegna ci darà; e se allora vedremo altri rimanere indietro rispetto a noi, ciò non ci farà affatto esultare, ma piuttosto rammaricare della cosa e sinceramente desiderare che essi siano tutti come noi. Che effetto del tutto diverso ci fa invece l'avvederci della nostra superiorità intellettuale! Il suo basso di fondo è esattamente la già citata sentenza di Hobbes: *Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso*. Vanità tracotante, trionfante, superbo, schernevole sprezzo degli altri, delizioso solletico della coscienza di una decisa e importante superiorità, affine alla superbia per i pregi fisici – ecco il risultato. Questo contrasto fra le due specie di contentezze di sé indica che l'una concerne la nostra essenza vera, interiore ed eterna, l'altra un pregio piuttosto esteriore, solo temporale, anzi quasi solo fisico. E in effetti l'*intelletto* è la mera funzione del cervello, la *volontà* invece ciò, di cui l'uomo intero, nel suo essere e nella sua essenza, è funzione.

Se, guardando verso l'esterno, riflettiamo che ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά (*vita brevis, ars longa*), e consideriamo come gli spiriti più grandi e più belli vengano rapiti dalla morte, spesso dopo aver appena raggiunto il vertice della loro creatività, e come lo siano del pari i grandi scienziati, dopo esser appena giunti a penetrare a fondo la loro scienza; anche ciò ci conferma che il senso e il fine della vita non sono intellettuali, bensì morali.

La radicale differenza fra le qualità mentali e quelle morali si può infine riconoscere anche dal fatto che l'intelletto subisce nel tempo trasformazioni di grande importanza, mentre la volontà e il carattere rimangono intatti. Il neonato non ha ancora nessun uso del suo intel-

letto, però lo consegue, entro i primi due mesi di vita, fino a intuire e ad apprendere le cose del mondo esterno, fatto che io ho esposto più particolareggiatamente nel trattato *Sulla vista e i colori*, p. 10 della seconda edizione. A questo primo e importantissimo passo segue molto più lentamente, ossia per lo più solo nel terzo anno, la formazione della ragione, fino al linguaggio e per esso al pensiero. Tuttavia la prima infanzia rimane irrevocabilmente in balìa della sciocchezza e della stupidaggine: innanzi tutto perché al cervello manca ancora il completamento fisico, che esso raggiunge, tanto per la sua grandezza quanto per la sua struttura, solo nel settimo anno. Poi però per una sua energica attività si richiede ancora l'antagonismo dell'apparato genitale; perciò essa comincia solo con la pubertà. Ma con essa l'intelletto ha allora raggiunto solo la semplice *capacità* della sua formazione psichica: questa stessa può essere acquistata solamente con l'esercizio, l'esperienza e l'istruzione. Non appena quindi si è strappata alla sciocchezza puerile, lo spirito cade nei lacci di innumerevoli errori, pregiudizi, chimere, talvolta della specie più crassa e assurda, a cui rimane ostinatamente abbarbicato, finché l'esperienza non glieli strappa via a poco a poco e molti anche cadono da sé inavvertitamente. Tutto questo accade solo nel corso di molti anni, sicché lo si dichiara sì maggiorenne subito dopo il ventesimo anno, ma si è posta la compiuta maturità solo nel quarantesimo anno, l'età del giudizio. Ma mentre questa formazione *psichica* dipendente dall'aiuto esterno è ancora in sviluppo, l'energia *fisica* interna del cervello comincia già a calare di nuovo. Questa cioè, per la sua dipendenza dalla pressione del sangue e dall'influenza della pulsazione sul cervello, e pertanto ancora dal prevalere del sistema arterioso sul venoso, come pure dalla fresca delicatezza delle fibre cerebrali, e inoltre per l'energia dell'apparato genitale, ha il suo ve-

ro e proprio culmine intorno al trentesimo anno; già dopo il trentacinquesimo anno diviene avvertibile una leggera diminuzione di essa, la quale, per il sopravvento che a poco a poco il sistema venoso viene a prendere su quello arterioso, come anche per la consistenza sempre più rigida e ruvida delle fibre cerebrali, si produce sempre più e si potrebbe notare molto di più, se d'altro lato non le si contrapponesse il perfezionamento *psichico*, grazie all'esercizio, all'esperienza, all'aumento delle cognizioni e alla raggiunta perizia nell'usarne: un antagonismo che per fortuna si protrae fin nella tarda vecchiaia, potendosi il cervello sempre più paragonare a uno strumento consumato a forza di suonarlo. Tuttavia la diminuzione dell'energia originaria dell'intelletto, che dipende completamente da condizioni organiche, procede bensì lentamente, ma incessantemente: la facoltà di concezione originale, la fantasia, l'educabilità, la memoria divengono avvertibilmente più deboli, e così si scende, passo dopo passo, giù giù fin nella vecchiaia chiacchierona, smemorata, semiincosciente e infine affatto rimbambita.

La *volontà* invece non viene toccata da tutto questo divenire, mutare e trasformarsi, ma rimane, dal principio alla fine, immutabilmente la stessa. Il volere non ha bisogno, come il conoscere, di essere appreso, ma appena si muove è perfetto. Il neonato si agita con foga, urla e strepita: vuole nel modo più violento, benché non sappia ancora quel che vuole. Giacché il medium dei motivi, l'intelletto, non è ancora per niente sviluppato; la volontà è all'oscuro circa il mondo esterno, dove si trovano i suoi oggetti, e ora infuria come un prigioniero contro i muri e le sbarre del suo carcere. Ma a poco a poco si fa luce: e subito si palesano i tratti fondamentali del volere umano in genere e insieme la modificazione individuale di essi qui data. Il carattere che già si fa avanti

appare invero dapprima con tratti deboli e oscillanti, a causa delle prestazioni manchevoli dell'intelletto che deve porgergli i motivi; ma per l'osservatore attento annuncia presto la sua presenza completa, e in breve essa diventa inconfondibile. Compaiono i tratti di carattere che permarranno per tutta la vita: vi si esprimono le tendenze principali della volontà, gli affetti facilmente eccitabili, la passione predominante. Quindi gli episodi scolastici stanno a quelli della vita futura per lo più come il prologo muto, che precede il dramma da rappresentarsi a corte nell'*Amleto* annunciandone pantomimicamente il contenuto, sta al dramma stesso. Invece non si possono affatto pronosticare allo stesso modo, dalle capacità intellettuali che compaiono nel fanciullo, quelle dell'avvenire; al contrario, gli *ingenia praecocia*, i fanciulli prodigio, divengono di regola dei superficiali, mentre il genio è spesso nell'infanzia duro di comprendonio e afferra con difficoltà, appunto perché afferra in profondità. A ciò corrisponde il fatto che ciascuno di essi racconta ridendo e senza ritegno le scempiaggini e stupidaggini della propria fanciullezza, come ad esempio Goethe racconta di aver gettato dalla finestra tutto il vasellame da cucina (*Poesia e verità*, vol. 1, p. 7): giacché si sa che tutto questo riguarda solo ciò che muta. Invece i tratti cattivi, i tiri maligni e mancini della sua giovinezza, un uomo accorto non li propalerà: giacché sente che essi forniscono testimonianza anche sul suo carattere attuale. Mi è stato raccontato che il frenologo e antropologo Gall, quando doveva entrare in rapporto con un uomo che non conosceva ancora, lo induceva a parlare dei suoi anni d'infanzia e delle sue gherminelle giovanili, per poterne capire, se possibile, i tratti del suo carattere, dato che questo doveva essere ancora lo stesso. Da ciò dipende anche che, mentre ricordiamo con indifferenza, anzi con sorridente compiacimento, le stoltezze e i ca-

pricci dei nostri anni giovanili, i cattivi tratti di carattere di quello stesso tempo, le cattiverie e i misfatti allora commessi ci si ripresentino fin nella tarda vecchiaia come rimproveri incancellabili, angustiando la nostra coscienza. Come dunque il carattere si mette in opera già bello e formato, così anche esso rimane immutato fin nella tarda vecchiaia. L'assalto della vecchiaia, che consuma a poco a poco le forze intellettuali, lascia intatte le qualità morali. La bontà di cuore rende il vegliardo ancora rispettato e amato, quando la sua mente mostra già le debolezze che cominciano a riavvicinarlo alla fanciullezza. Dolcezza, pazienza, onestà, veridicità, disinteresse, filantropia ecc., si conservano per tutta la vita e non si perdono per l'indebolimento dell'età: in ogni momento lucido di un vecchio consunto, esse si ripresentano con forza non scemata, come il sole quando esce dalle nuvole invernali. E d'altra parte anche la malvagità, la malizia, l'avarizia, la durezza di cuore, la falsità, l'egoismo e la cattiveria di ogni genere rimangono intatti fin nella tardissima vecchiaia. Noi non crederemmo, ma rideremmo di chi ci dicesse: «Negli anni giovanili sono stato un furfante matricolato, ma ora sono un uomo nobile e onesto». In modo molto bello perciò Walter Scott ha mostrato, nel vecchio usuraio delle *Nigels fortunes*, che bruciante avarizia, egoismo e disonestà sono ancora in pieno fiore, come le piante velenose in autunno, e si manifestano ancora con violenza, dopo che l'intelletto si è già rimbambito. Gli unici mutamenti che si producono nelle nostre inclinazioni sono quelli che sono conseguenze immediate del diminuire delle nostre forze fisiche e quindi delle capacità di godimento: così la voluttà farà posto alla crapula, l'amore per lo sfarzo all'avarizia e la vanità all'ambizione, appunto come l'uomo, che prima che gli crescesse la barba se ne appiccicava una finta, in seguito si farà tingere di scuro la barba divenuta

grigia. Mentre dunque tutte le forze organiche, la robustezza dei muscoli, i sensi, la memoria, l'arguzia, l'intelligenza, il genio, si logorano e in vecchiaia si ottundono, la volontà soltanto rimane illesa e immutata: la spinta e la direzione del volere rimangono gli stessi. Anzi in molte cose la volontà appare in vecchiaia ancora più decisa: così, nell'attaccamento alla vita, che come si sa aumenta; poi nella rigidezza e perseveranza in ciò che ha una volta adottato, nell'ostinazione; il che è spiegabile col fatto che la ricettività dell'intelletto per le altre impressioni e quindi la mobilità della volontà per i motivi sopravvenienti è diminuita: donde l'implacabilità dell'ira e dell'odio delle persone vecchie:

The young man's wrath is like light straw on fire;
But like red-hot steel is the old man's ire.
(Old Ballad)*

Da tutte queste considerazioni diviene evidente, allo sguardo indagatore, che, mentre l'*intelletto* deve percorrere una lunga serie di sviluppi graduali, e poi però, come ogni cosa fisica, va incontro alla decadenza, la *volontà* non vi prende nessuna parte se non in quanto ha da lottare al principio con l'imperfezione del suo strumento, l'intelletto, e alla fine ancora con il suo logoramento, mentre essa stessa compare come qualcosa di già compiuto e rimane immutata, non soggetta alle leggi del tempo e del nascere e perire in esso. Con ciò dunque essa si fa conoscere come la parte metafisica, non appartenente essa stessa al mondo fenomenico.

9) I termini generalmente adoperati e per lo più di

* La collera del giovane è come un fuoco di paglia;
Ma l'ira del vecchio è come acciaio rovente.
(Antica ballata)

facilissima comprensione di *cuore* e *testa* sono scaturiti da un giusto sentimento della fondamentale differenza che è qui in questione; perciò anche sono calzanti e caratteristici e si ritrovano in tutte le lingue. *Nec cor nec caput habet*, dice Seneca dell'imperatore Claudio (*Ludus de morte Claudii Caesaris*, c. 8). Con pieno diritto il *cuore*, questo *primum mobile* della vita animale, è stato scelto a simbolo, anzi a sinonimo della *volontà* in quanto nucleo originario del nostro fenomeno, e designa questa in contrapposizione all'*intelletto*, che è addirittura identico alla *testa*. Tutto ciò che, nel senso più ampio, è cosa della *volontà*, come desiderio, passione, gioia, dolore, bontà, cattiveria, e così anche ciò che suole intendersi per «animo» e che Omero esprime con φίλον ἦτορ, viene attribuito al *cuore*. Perciò si dice: ha un cuore cattivo; questa cosa gli sta a cuore; gli viene dal cuore; è stato per lui un colpo al cuore; gli si spezza il cuore; gli sanguina il cuore; il cuore balza di gioia; chi può scrutare il cuore dell'uomo?; è cosa che strappa il cuore, che opprime il cuore, che spezza il cuore, che solleva il cuore, che tocca il cuore; è buono dal profondo del cuore, di cuore duro, senza cuore, coraggioso, di cuore vile ecc. Ma in modo tutto speciale i rapporti amorosi si chiamano affari di cuore, *affaires de coeur*, essendo l'impulso sessuale il punto focale della volontà e costituendo la scelta in relazione a esso la cosa più importante del volere naturale dell'uomo, del che assegnerò la ragione in un ampio capitolo supplementare al quarto libro. Nel *Don Juan*, c. 11, v. 34, Byron satireggia sul fatto che per le signore l'amore sia cosa di testa invece che cosa di cuore. Per contro la *testa* indica tutto ciò che è cosa della *conoscenza*. Di qui: un uomo di testa, una testa avveduta, una testa fina, una testa cattiva, perdere la testa, andare a testa alta ecc. Cuore e testa definiscono tutto l'uomo. Ma la testa è sempre la cosa secondaria, deriva-

ta, non essendo il centro, bensì la massima efflorescenza del corpo. Quando muore un eroe, si imbalsama il suo cuore, non il suo cervello; invece si conserva volentieri il cranio dei poeti, degli artisti e dei filosofi. Così nell'Accademia di S. Luca in Roma fu conservato il cranio di Raffaello, ma di recente si è dimostrato che non è quello vero; a Stoccolma venne venduto all'asta nel 1820 il cranio di Cartesio.*

Un certo senso del vero rapporto tra volontà, intelletto e vita è espresso anche nella lingua latina. L'intelletto è la *mens*, il νοῦς; la volontà invece è l'*animus*, che viene da *anima*, e questa da ἄνεμος. *Anima* è la vita stessa, il soffio, ψυχή; ma l'*animus* è il principio vivificante e insieme la volontà, il soggetto delle inclinazioni, delle intenzioni, delle passioni e degli affetti: di qui anche *est mihi animus*, *fert animus*, per «ho voglia», anche *animi causa* ecc., è il greco θυμός, dunque cuore, ma non testa. *Animi perturbatio* è l'affetto, *mentis perturbatio* significherebbe la pazzia. Il predicato *immortalis* viene attribuito all'*animus*, non alla *mens*. Tutto questo è la regola risultante dalla grande maggioranza dei passi, sebbene non possa mancare, per concetti così strettamente apparentati, che le parole vengano a volte scambiate. Sembra che per ψυχή i Greci abbiano dapprima e originariamente inteso la forza vitale, il principio vivificante, per cui subito si ebbe sentore che dovesse trattarsi di una cosa metafisica, che pertanto non fosse colpita dalla morte. Ciò dimostrano, fra l'altro, gli studi conservatici da Stobeo circa il rapporto tra νοῦς e ψυχή· (*Ecl.*, lib. I, c. 51, §§ 7, 8).

10) Su che cosa è basata l'*identità della persona*? Non sulla materia del corpo: dopo pochi anni essa è un'altra. Non sulla forma di esso: essa muta nell'insieme e in tut-

* *Times* del 18 ottobre 1845; citato dall'*Athenaeum*.

te le parti; tranne che per l'espressione degli occhi da cui quindi si riconosce una persona anche dopo molti anni, e ciò dimostra che, nonostante ogni trasformazione che il tempo produce in essa, qualcosa della medesima rimane assolutamente intatto. Ciò è appunto quello da cui noi, anche dopo il più lungo intervallo, la riconosciamo e ritroviamo in essa intatta quella di una volta. Altrettanto avviene con noi stessi, perché, per quanto diventiamo vecchi, internamente ci sentiamo in tutto e per tutto gli stessi che eravamo quando eravamo giovani, anzi quando eravamo ancora bambini. Questa cosa, che rimane sempre immutabilmente affatto la stessa e non invecchia col resto, è appunto il nucleo della nostra essenza, che non sta nel tempo. Si suppone che l'identità della persona si fondi su quella della coscienza. Ma se per questa si intende solo il ricordo coerente del corso vitale, allora essa non è sufficiente. Noi sappiamo magari del nostro corso vitale qualcosa di più che di un romanzo letto una volta; tuttavia sempre pochissimo. Gli avvenimenti principali, le scene interessanti ci sono rimasti impressi; per il resto mille fatti sono dimenticati, contro uno che è stato conservato. Quanto più invecchiamo, tanto più tutto passa senza lasciar traccia. Vecchiezza, malattia, lesioni cerebrali, follia, possono rapire completamente la memoria. Ma con ciò l'identità della persona non è andata perduta. Essa riposa sulla *volontà* identica e sul suo carattere immutabile. È essa appunto che rende immutabile l'espressione degli occhi. L'uomo ha sede nel *cuore*, non nella testa. Noi siamo bensì abituati, in conseguenza della nostra relazione col mondo esterno, a considerare come nostro vero essere il soggetto del conoscere, l'Io conoscente, che la sera si fiacca, svanisce nel sonno, e l'indomani risplende più luminoso con forze rinnovate. Questa è però la mera funzione cerebrale e non il nostro vero essere. Il nostro vero

essere, il nocciolo della nostra essenza, è ciò che si nasconde dietro a quello e propriamente non conosce nient'altro che volere e non volere, essere contento e essere scontento, con tutte le modificazioni della cosa, che si dicono sentimenti, affetti e passioni. Questo è l'Io che produce quell'altro, che non dorme quando quello dorme, e del pari, quando quello perisce nella morte, rimane intatto. Invece tutto ciò che appartiene alla *conoscenza* è esposto all'oblio; anche le azioni moralmente importanti, a volte, dopo anni, non riusciamo a ricordarle perfettamente, né sappiamo più esattamente e nei particolari come abbiamo agito in un caso critico. Ma il *carattere stesso*, di cui gli atti forniscono soltanto testimonianza, non può essere da noi dimenticato: esso è ora ancora affatto il medesimo di allora. La volontà stessa, sola e per sé, persiste, perché essa sola è immutabile, indistruttibile, non soggetta a invecchiare, non fisica ma metafisica, e non appartiene all'apparenza, ma è la cosa stessa che appare. Come su di essa sia fondata anche l'identità della coscienza, fin dove arrivi, l'ho dimostrato innanzi, nel capitolo 15; non occorre quindi che qui mi ci dilunghi oltre.

11) Aristotele dice incidentalmente, nel libro sulla comparazione delle cose desiderabili: «viver bene è meglio che vivere» (βέλτιον τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν, *Top*. III, 2). Donde si potrebbe arguire, mediante doppia contrapposizione, che: non vivere è meglio che viver male. Ciò è anche evidente all'intelletto; tuttavia la stragrande maggioranza degli uomini preferisce vivere malissimo che non vivere affatto. Questo attaccamento alla vita non può avere dunque la sua ragione nel proprio *oggetto*, dato che la vita, come si è mostrato nel quarto libro, è in realtà un continuo soffrire, o almeno, come si dimostra più avanti, al capitolo 28, è un affare che non copre le spese; quindi quell'attaccamento può essere fondato so-

lo sul suo *soggetto*. Ma non è fondato nell'*intelletto*, non è conseguenza di riflessione, e in genere non è cosa di elezione, bensì, questo voler vivere, è qualcosa che s'intende da sé: è un *prius* dell'*intelletto* stesso. Noi stessi siamo la volontà di vivere: quindi dobbiamo vivere, bene o male. Solo col fatto che questo attaccamento a una vita, che ne è tanto poco degna, è del tutto *a priori* e non *a posteriori*, si spiega la sconfinata paura della morte insita in ogni vivente, che Rochefoucauld ha espresso con rara franchezza e ingenuità nelle sue ultime riflessioni, e su cui si fonda anche alla fine l'efficacia di tutte le tragedie e gesta eroiche, la quale verrebbe meno se noi stimassimo la vita solo in base al suo valore oggettivo. Su questo inesprimibile *horror mortis* si fonda anche la frase preferita da tutte le teste ordinarie, che chi si toglie la vita deve essere pazzo, non meno però lo stupore congiunto a una certa ammirazione, che questo gesto suscita ogni volta, anche nelle teste pensanti, perché va tanto contro la natura di ogni vivente che noi siamo in certo senso costretti ad ammirare colui che ha saputo compierlo, anzi troviamo perfino una certa tranquillità nel fatto che, nei casi peggiori, rimanga effettivamente aperta questa via d'uscita, del che potremmo dubitare se l'esperienza non ce lo confermasse. Il suicidio procede, infatti, da una risoluzione dell'intelletto; ma il nostro voler vivere è un *prius* rispetto all'intelletto. Anche questa considerazione dunque, che è trattata per esteso nel capitolo 28, conferma il primato della *volontà* nell'autocoscienza.

12) Niente invece dimostra più chiaramente la natura secondaria, dipendente, condizionata dell'*intelletto* che la sua intermittenza periodica. Nel sonno profondo cessa completamente ogni conoscere e ogni immaginare. Solo il nucleo del nostro essere, la parte metafisica di esso, che le funzioni organiche presuppongono necessa-

riamente come loro *primum mobile*, non può interrompersi mai, se la vita non deve cessare, e neanche ha bisogno, come cosa metafisica, quindi incorporea, di alcun riposo. Perciò i filosofi, che hanno posto come questo nucleo metafisico un'*anima*, vale a dire un essere originariamente ed essenzialmente *conoscente*, si sono visti costretti ad affermare che questa anima è assolutamente instancabile nel suo immaginare e conoscere, e che quindi prosegue la sua attività anche nel sonno più profondo, soltanto che a noi, dopo il risveglio, non ne rimane alcun ricordo. Ma divenne facile scorgere la falsità di questa affermazione non appena, in conseguenza della dottrina di Kant, si fu messa da parte quell'*anima*. Giacché sonno e risveglio mostrano nel modo più chiaro alla mente spregiudicata che il conoscere è una funzione secondaria e condizionata dall'organismo, né più né meno di qualsiasi altra. Instancabile è solo il *cuore*, perché il suo battito e il circolo sanguigno non sono immediatamente condizionati dai nervi, ma sono appunto la manifestazione originaria della volontà. Anche tutte le altre funzioni fisiologiche, governate solo dai nervi gangliari, che hanno col cervello solamente un'associazione mediatissima e remota, vengono proseguite nel sonno, sebbene le secrezioni avvengano più lentamente; anche il battito del cuore, per la sua dipendenza dalla respirazione, che è condizionata dal sistema cerebrale (*medulla oblongata*), si fa con questa un po' più lento. Lo stomaco è forse nel sonno attivo al massimo, il che è da attribuire allo speciale *consensus*, causante reciproci disturbi, che esso ha col cervello ora in libertà. Solo il *cervello*, e con esso il conoscere, si ferma del tutto nel sonno profondo. Giacché esso è solo il ministero degli esteri, come il sistema gangliare è il ministero dell'interno. Il cervello, con la sua funzione conoscitiva, non è nient'altro che una *vedetta* appostata dalla volontà per i

suoi fini esterni, la quale in alto, sull'osservatorio della testa, scruta intorno attraverso le finestre dei sensi, cercando di capire dove minacci pericolo e dove sia da prevedere utilità, e in base ai ragguagli della quale la volontà si decide. Questa *vedetta* è allora, come chiunque si trovi in servizio attivo, in uno stato di tensione e di sforzo, per cui vede volentieri il momento in cui, dopo montata la guardia, vien fatta rientrare, allo stesso modo che ogni sentinella rientra volentieri dal posto di guardia. Questo rientrare è l'addormentarsi, che è perciò tanto dolce e piacevole, e a cui noi siamo tanto propensi; invece l'esser svegliati di soprassalto è sgradito, perché richiama improvvisamente la *vedetta* al suo posto; allora si sente bene il nuovo sopraggiungere, dopo la benefica sistole, della molesta diastole, il nuovo disgiungersi dell'intelletto dalla volontà. Una cosiddetta *anima*, che fosse originariamente e per sua natura un essere *conoscente*, dovrebbe, al contrario, sentirsi nel risvegliarsi come un pesce che ritorni nell'acqua. Nel sonno, quando solo la vita vegetativa viene proseguita, la volontà opera soltanto secondo la sua natura originaria ed essenziale, non disturbata dall'esterno, senza detrazione della sua forza per l'attività del cervello e lo sforzo del conoscere, che è la funzione organica più difficile ma per l'organismo è solo mezzo, non fine; quindi nel sonno tutta la forza della volontà è rivolta a conservare e, ove sia necessario, a migliorare l'organismo, ragion per cui ogni guarigione, tutte le crisi benefiche seguono nel sonno, in quanto la *vis naturae medicatrix* ha libero gioco solo quando è liberata dal fardello della funzione conoscitiva. L'embrione, che deve ancora formare il corpo stesso, dorme perciò continuamente e il neonato dorme per la maggior parte del suo tempo. In questo senso anche Burdach (*Fisiologia*, vol. 3, p. 484) chiama molto giustamente il sonno lo *stato originario*.

Per ciò che riguarda il cervello stesso, io mi spiego più in particolare la necessità del sonno con un'ipotesi, che sembra sia enunciata per la prima volta nel libro di Neumann: *Delle malattie dell'uomo*, 1834, vol. 4, § 216. È questa, che la nutrizione del cervello, ossia il rinnovamento della sua sostanza ad opera del sangue, non può aver luogo durante la veglia, in quanto l'eminentissima funzione organica del conoscere e del pensare verrebbe disturbata o impedita da quella tanto bassa e materiale della nutrizione. Con ciò si spiega che il sonno non sia uno stato puramente negativo, una mera interruzione dell'attività cerebrale, ma riveli insieme un carattere positivo. Questo si palesa già con ciò, che fra sonno e veglia non c'è soltanto una differenza di grado, ma una ferma barriera, che, non appena sopravviene il sonno, si annuncia con le immagini dei sogni, che sono assolutamente eterogenee rispetto ai nostri pensieri immediatamente precedenti. Prova ulteriore ne è che, quando facciamo sogni angosciosi, ci sforziamo invano di gridare o di respingere attacchi o di scuoterci il sonno di dosso; sicché è come se l'anello di congiunzione fra il cervello e i nervi motorî, o fra il cervello e il cervelletto (come regolatore dei movimenti) fosse tolto: perché il cervello rimane nel suo isolamento e il sonno ci attanaglia come con artigli d'acciaio. Infine il carattere positivo del sonno si può vedere da questo, che per dormire è richiesto un certo grado di forza, per cui una stanchezza eccessiva, o anche una naturale debolezza, ci impediscono di prendere sonno, *capere somnum*. Questo è da spiegare col fatto che il *processo nutritivo* ha bisogno di essere avviato, se deve sopravvenire il sonno: il cervello deve per così dire abboccare. Anche il maggiore afflusso del sangue al cervello, durante il sonno, è spiegabile col processo nutritivo, come pure la posizione assunta istintivamente, perché favorisce ciò, delle braccia congiunte so-

pra il capo; così del pari perché i bambini, finché il cervello è ancora in sviluppo, abbisognino di moltissimo sonno, mentre in vecchiaia, subentrando una certa atrofia del cervello, come di tutti gli altri organi, il sonno divenga scarso; e infine anche perché il sonno eccessivo produca una certa ottusità della coscienza, ossia in conseguenza di un'ipertrofia temporanea del cervello, che, con un eccesso abituale di sonno, può divenire permanente e produrre cretinismo: ἀνίη καὶ πολὺς ὕπνος (*noxae est etiam multus somnus*. *Od*. 15, 394). Conformemente, il bisogno di sonno sta in rapporto diretto con l'intensità della vita cerebrale, cioè con la lucidità della coscienza. Quegli animali la cui vita cerebrale è debole e ottusa, dormono poco e hanno il sonno leggero, per esempio i rettili e i pesci, al quale riguardo ricordo che il letargo invernale è un sonno quasi solo di nome, cioè è una inazione non solo del cervello, ma dell'intero organismo, dunque una specie di morte apparente. Gli animali di intelligenza elevata dormono profondamente e a lungo. Anche gli uomini hanno tanto più bisogno di sonno, quanto più il loro cervello è sviluppato, in quantità e qualità, e quanto più esso è attivo. Montaigne racconta di sé di essere sempre stato un dormiglione, di aver passato a dormire una gran parte della sua vita, e di dormire ancora, in tarda età, da otto a nove ore di seguito (*liv*. III, *ch*. 13). Anche di Cartesio ci si narra che dormiva molto (Baillet, *Vie de Descartes*, 1693, p. 288). Kant si era assegnate per il sonno sette ore, ma gli riusciva tanto difficile farsele bastare, che aveva ordinato al suo servitore di costringerlo ad alzarsi al tempo stabilito, senza stare ad ascoltare recriminazioni o scuse (Jachmann, *Immanuel Kant*, p. 162). Giacché quanto più perfettamente uno è desto, ossia quanto più lucida e sveglia è la sua coscienza, tanto maggiore è per lui la necessità del sonno, vale a dire tanto più profondamente e

a lungo egli dorme. Il pensar molto o un lavoro faticoso della mente accrescono quindi il bisogno di sonno. Che anche un prolungato sforzo muscolare faccia venir sonno, è da spiegare con ciò, che in esso il cervello, mediante la *medulla oblongata*, il midollo spinale e i nervi motorî, impartisce continuamente ai muscoli lo stimolo che agisce sulla loro irritabilità; cioè col fatto che il medesimo esaurisce in tal modo la propria forza. La stanchezza, che noi sentiamo nelle braccia e nelle gambe, ha dunque la sua vera sede nel cervello, appunto come il dolore che queste stesse parti avvertono, viene in realtà sentito nel cervello, giacché quest'ultimo ha con i nervi motorî lo stesso rapporto che ha con quelli sensibili. I muscoli che non vengono azionati dal cervello, come ad esempio quelli del cuore, appunto perciò non si stancano. Con la stessa ragione si spiega che, sia durante che dopo un grande sforzo muscolare, non si possa pensare acutamente. Il fatto di avere in estate molto meno energia mentale che d'inverno, è spiegabile in parte con ciò, che d'estate si dorme meno: giacché, quanto più profondamente si è dormito, tanto più perfettamente desti, tanto più «svegli» si è dopo. Ma ciò non deve indurci a prolungare il sonno oltre il debito, perdendo esso allora in intensità, cioè in profondità e consistenza, ciò che guadagna in estensione, per cui si risolve in una mera perdita di tempo. Ciò intende anche Goethe quando (nella seconda parte del *Faust*) dice del sonno mattutino: «Il sonno è un guscio: gettalo via». In genere dunque il fenomeno del sonno conferma molto egregiamente che coscienza, percezione, conoscenza e pensiero non sono in noi niente di originario, ma uno stato condizionato, secondario. Sono un lusso della natura, il suo lusso più grande, che essa quindi, quanto più quello viene spinto in alto, tanto meno è in grado di continuare senza interruzione. Sono il prodotto, l'efflorescenza del siste-

ma nervoso cerebrale, che viene nutrito, come un parassita, dal restante organismo. Ciò si collega anche con quello che si mostrerà nel terzo libro, cioè che il conoscere è tanto più puro e perfetto, quanto più si è svincolato e separato dalla volontà, donde scaturisce la contemplazione puramente oggettiva, la contemplazione estetica, esattamente come un estratto è tanto più puro, quanto più si è distaccato da ciò da cui è ricavato e depurato da ogni sedimento. Il contrario mostra la *volontà*, la cui manifestazione più immediata è l'intera vita organica e in primo luogo il cuore instancabile.

Quest'ultima considerazione è già intrecciata al tema del capitolo seguente, al quale fa quindi da transizione; ma ad essa pertiene ancora la seguente osservazione. Nel sonnambulismo magnetico la coscienza si raddoppia: si hanno due serie conoscitive, ciascuna coerente in se stessa, ma totalmente separata dall'altra; la coscienza desta non sa nulla di quella sonnambolica. Ma la volontà conserva in entrambe lo stesso carattere e rimane assolutamente identica; manifesta in entrambe le stesse inclinazioni e avversioni. Giacché la funzione si può raddoppiare, ma non l'essere in sé.

Capitolo 20*

OGGETTIVAZIONE DELLA VOLONTÀ NELL'ORGANISMO ANIMALE

Intendo per *oggettivazione* il presentarsi nel mondo fisico reale. Intanto quest'ultimo è, come è stato ampiamente provato nel primo libro e nei suoi supplementi, in tutto e per tutto condizionato dal soggetto conoscente, dunque dall'intelletto, e quindi al di fuori della sua conoscenza non è assolutamente pensabile come tale, essendo prima d'ogni altra cosa solo rappresentazione intuitiva e in quanto tale fenomeno cerebrale. Se lo si togliesse, rimarrebbe la cosa in sé. Che questa sia la *volontà*, è il tema del secondo libro, ed ivi esso viene dimostrato anzitutto in relazione all'organismo umano e a quello animale.

La conoscenza del mondo esterno può anche definirsi come la *coscienza delle altre cose*, in contrapposizione alla *coscienza di sé*. Dopo aver dunque trovato in quest'ultima la volontà come il vero oggetto o la materia di essa, prenderemo ora in considerazione, allo stesso fine, la coscienza delle altre cose, quindi la conoscenza oggettiva. Qui poi la mia tesi è questa: *ciò che nella coscienza di sé, dunque soggettivamente, è l'intelletto, si presenta nella coscienza delle altre cose, ossia oggettivamente, come il cervello; e ciò che nella coscienza di sé, dunque soggettivamente, è la volontà, si presenta nella coscienza delle altre cose, ossia oggettivamente, come l'intero organismo.*

* Questo capitolo si riferisce al § 20 del primo volume.

Alle prove fornite per questa tesi tanto nel secondo libro quanto nei primi due capitoli del trattato *Sulla volontà nella natura*, aggiungo le seguenti integrazioni e delucidazioni.

A fondamento della prima parte di questa tesi il più è stato già addotto nel capitolo precedente, dove, in base alla necessità del sonno, ai mutamenti operati dall'età e alle differenze della conformazione anatomica, si è dimostrato che l'intelletto, in quanto di natura secondaria, dipende generalmente da un solo organo, il cervello, di cui è la funzione, come l'afferrare è la funzione della mano; che esso è quindi fisico, come la digestione, non metafisico, come la volontà. Come la buona digestione richiede uno stomaco sano e forte, come la forza atletica richiede braccia muscolose e nerborute, così una intelligenza straordinaria richiede un cervello eccezionalmente sviluppato, ben costruito, contraddistinto da fine tessitura e animato da energica pulsazione. Invece il modo di essere della volontà non dipende da nessun organo e da nessuno si può pronosticare. Il più grande errore nella frenologia di Gall è che egli pone organi del cervello anche per le qualità morali. Le lesioni del capo con perdita di materia cerebrale hanno di regola un effetto assai nocivo sull'intelletto: portano come conseguenza cretinismo totale o parziale o dimenticanza della lingua, per sempre o per un certo tempo, talvolta però di una sola di parecchie lingue conosciute, talvolta ancora dei soli nomi propri, come pure la perdita di altre cognizioni possedute ecc. Invece non leggiamo mai che, dopo un incidente del genere, il *carattere* abbia subìto una trasformazione, che l'uomo sia divenuto forse moralmente peggiore o migliore, o abbia perduto certe inclinazioni o passioni, o anche ne abbia acquistate di nuove; mai. Giacché la volontà non ha sede nel cervello, e inoltre, in quanto cosa metafisica, è il *prius* del cervello, come di

tutto il corpo, e quindi non è soggetta a mutare per le lesioni del cervello. Secondo un esperimento* fatto da Spallanzani e ripetuto da Voltaire, una lumaca cui si sia mozzato il capo rimane in vita, e dopo alcune settimane le spunta un nuovo capo, insieme con le antenne; con esso si ristabilisce coscienza e immaginazione, mentre fino allora l'animale faceva conoscere, con movimenti scomposti, solo cieca volontà. Anche qui dunque troviamo la volontà come la sostanza che persiste, e l'intelletto invece condizionato dal suo organo, come l'accidente mutevole. Esso si può definire il regolatore della volontà.

Forse è stato Tiedemann a paragonare per la prima volta il sistema nervoso cerebrale a un *parassita* (Tiedemann e Treviranus: *Journal für Physiologie*, vol. 1, p. 62). Il paragone calza, perché il cervello, insieme al midollo spinale e ai nervi ad esso collegati, è come innestato nell'organismo e viene da questo nutrito, senza da parte sua contribuire in alcun modo *direttamente* ad alimentarne l'economia; quindi la vita può sussistere anche senza cervello, come negli aborti privi di cervello e anche nelle tartarughe, che vivono ancora tre settimane dopo che è stato loro mozzato il capo; solo dev'essere allora risparmiata la *medulla oblongata*, come organo della respirazione. Anche una gallina a cui Flourens aveva asportato tutto il cervello visse e prosperò per dieci mesi ancora. Perfino nell'uomo la distruzione del cervello produce la morte non direttamente, ma solo per la mediazione dei polmoni e quindi del cuore (Bichat, *Sur la vie et la mort,* part. II, art. 11, §1). In compenso il cervello provvede al governo dei rapporti col mondo

* Spallanzani, *Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri*, in *Memorie di matematica e fisica della Società Italiana*, Tom. I, p. 581. Voltaire, *Les colimaçons du révérend père l'escarbotier.*

esterno: solo questo è il suo ufficio, e con ciò paga il suo debito all'organismo che lo nutre, dato che l'esistenza di quest'ultimo è condizionata dai rapporti esterni. Conformemente esso ha bisogno, solo fra tutti gli organi, di sonno, perché cioè la sua *attività* è del tutto staccata dalla sua *conservazione*: quella consuma soltanto forze e sostanza, a questa si provvede dal restante organismo, come sua nutrice; non contribuendo dunque al proprio mantenimento, la sua attività si esaurisce, e solo quando essa si interrompe nel sonno, la sua nutrizione si svolge senza impedimenti.

La seconda parte della nostra suddetta tesi abbisognerà di una discussione più particolareggiata, anche dopo tutto quanto ho detto sull'argomento già nelle opere citate. Già dianzi, nel capitolo 18, ho dimostrato che la cosa in sé, che deve essere alla base di ogni fenomeno e quindi anche del nostro proprio, si spoglia nell'autocoscienza di *una* delle sue due forme fenomeniche, lo spazio, ritenendo solo l'altra, il tempo; ragion per cui essa si palesa qui più immediatamente che in ogni altro luogo, e noi la chiamiamo, in base a questa sua apertissima manifestazione, volontà. Ora però, nel solo tempo non si può presentare nessuna *sostanza persistente*, qual è la materia, perché una tale sostanza diviene possibile, com'è dimostrato al § 4 del primo volume, solo per l'intima unione dello spazio col tempo. Quindi nell'autocoscienza la volontà non viene percepita come il substrato permanente dei suoi moti, e pertanto non è intuita come sostanza persistente; solo i suoi singoli atti, moti e stati, quali sono le risoluzioni, i desideri e gli affetti, vengono, successivamente e mentre durano, conosciuti immediatamente, e però non intuitivamente. La conoscenza della volontà nell'autocoscienza non è dunque un'*intuizione* di essa, bensì un prendere coscienza in modo affatto immediato dei suoi moti successivi. In-

vece per la conoscenza rivolta all'*esterno*, mediata dai sensi e attuata nell'intelletto, che oltre al tempo ha per forma anche lo *spazio*, entrambi i quali essa, mediante la funzione intellettuale della causalità, riunisce nel modo più intimo, per cui appunto diventa *intuizione*: la stessa cosa che nella percezione interna immediata veniva colta come *volontà* si presenta *intuitivamente* come *corpo organico*, i cui singoli movimenti rappresentano gli atti, i cui organi e forme rappresentano le aspirazioni costanti, il carattere base della volontà individualmente data, anzi il cui piacere e dolore sono affezioni immediatissime di questa stessa volontà.

Noi riconosciamo dapprima questa identità del corpo con la volontà nelle singole azioni di entrambi, poiché in esse ciò che nell'autocoscienza viene conosciuto come immediato, effettivo atto di volontà, si presenta in pari tempo e inscindibilmente all'esterno come movimento del corpo, e ognuno vede le proprie risoluzioni di volontà sopravvenute all'istante per motivi parimenti sopravvenuti all'istante, subito riflesse in altrettante azioni del proprio corpo altrettanto fedelmente che queste ultime nell'ombra del corpo; per cui la mente spregiudicata giunge nel modo più semplice a intendere che il suo corpo è solo la manifestazione esterna della sua volontà, cioè la maniera e guisa in cui la sua volontà si presenta nell'intuizione del suo intelletto, ossia la volontà stessa nella forma della rappresentazione.

Solo se ci sottraiamo di forza a questo semplice e originario insegnamento possiamo, per breve tempo, stupirci del processo della nostra stessa azione corporea come di un miracolo, il che dipende poi dal fatto che tra l'atto di volontà e l'azione fisica non c'è in realtà nessun nesso causale, in quanto esse sono appunto immediatamente *identiche*, e la loro apparente diversità scaturisce

solo dal fatto che qui un'unica e identica cosa viene percepita secondo due diversi modi di conoscere, quello interiore e quello esteriore. L'effettivo volere è cioè inseparabile dal fare, e atto di volontà in senso stretto è solo quello che viene come tale suggellato dall'azione. Invece le mere risoluzioni di volontà sono, finché non sono eseguite, solo proponimenti e quindi cosa dell'intelletto soltanto; esse hanno in quanto tali il loro posto semplicemente nel cervello e non sono altro che calcoli conclusi circa la forza relativa dei diversi motivi contrastanti, ben hanno perciò un'alta probabilità, ma mai l'infallibilità. Possono cioè dimostrarsi errate, non solo a causa del mutare delle circostanze, ma anche in quanto la valutazione dei rispettivi effetti dei motivi sulla volontà vera e propria era sbagliata, il che si vede poi dal fatto che l'azione diviene infedele al proposito; perciò appunto nessuna risoluzione è certa prima dell'attuazione. Dunque solo nell'agire effettivo è attiva *la volontà stessa*, quindi nell'azione muscolare e conseguentemente nell'*irritabilità*; pertanto in questa si oggettiva la *volontà* vera e propria. Il cervello è la sede dei motivi dove, per essi, la volontà si trasforma in arbitrio, vale a dire viene ulteriormente determinata dai motivi appunto. Questi motivi sono rappresentazioni che sorgono in occasione di stimoli esterni degli organi di senso, per mezzo delle funzioni del cervello, e vengono anche elaborati in concetti e quindi in risoluzioni. Quando si giunge all'effettivo atto di volontà, questi motivi, di cui il cervello è il laboratorio, agiscono, con la mediazione del cervelletto, sul midollo spinale e sui nervi motorî da esso diramantisi, i quali agiscono poi sui muscoli, anche se solo come *stimoli* della loro irritabilità; infatti anche stimoli galvanici, chimici e perfino meccanici possono produrre la stessa contrazione che è provocata dal nervo motorio. Così, quel che nel cervello era *motivo*, agisce, arrivando

al muscolo attraverso le diramazioni nervose, come mero *stimolo*. La sensibilità in sé è assolutamente impotente a contrarre un muscolo; ciò può fare solo il muscolo stesso, e la sua attitudine a ciò si chiama *irritabilità*, cioè *eccitabilità*: essa è una proprietà esclusiva del muscolo, come la sensibilità è una proprietà esclusiva del nervo. Quest'ultimo fornisce invero al muscolo l'*occasione* per la sua contrazione, ma in nessun modo è esso a contrarre, in un qualunque modo meccanico, il muscolo; ciò accade esclusivamente in virtù dell'*irritabilità*, che è la forza propria del muscolo. Codesta è, vista dall'esterno, una *qualitas occulta*, e solo l'autocoscienza la rivela come la *volontà*. Nella catena causale qui brevemente esposta, dall'azione del motivo esterno fino alla contrazione del muscolo, la volontà non interviene magari come ultimo anello di essa, ma costituisce il substrato metafisico dell'irritabilità del muscolo; essa sostiene dunque qui esattamente lo stesso ruolo sostenuto, in una catena causale fisica o chimica, dalle misteriose forze naturali che sono ivi alla base del processo, e che in quanto tali non sono comprese esse stesse come anelli nella catena causale, conferendo invece a tutti gli anelli di essa la capacità di agire, come ho già spiegato esaurientemente nel § 26 del primo volume. Quindi noi attribuiremmo anche la contrazione del muscolo a una tale misteriosa forza naturale appunto, se essa non ci fosse rivelata, da una fonte di conoscenza di tutt'altra natura, l'autocoscienza, come *volontà*. È per questo che, come sopra si è detto, il nostro stesso movimento muscolare ci appare, se partiamo dalla volontà, come un miracolo; perché è vero che dal motivo esterno fino all'azione muscolare si estende una rigorosa catena causale, ma la volontà stessa non vi è compresa come anello, bensì come il substrato metafisico della possibilità di azionare il muscolo mediante cervello e nervo, e sta anche alla base dell'attuale azione

muscolare; perciò questa in realtà non è il suo *effetto*, ma il suo *fenomeno*. Come tale essa compare nel mondo della rappresentazione, che è completamente diverso dalla *volontà* in se stessa, e la forma del quale è la legge di causalità; ragion per cui, muovendo dalla *volontà*, essa assume, per l'attenta riflessione, l'aspetto di un miracolo, mentre per l'indagine approfondita fornisce la conferma più immediata della grande verità, che quello che nel fenomeno si presenta come corpo e come suo agire, è in sé *volontà*. Se, dunque, per esempio il nervo motorio che va alla mia mano è tagliato, la mia volontà non la può più muovere. Ma ciò non dipende dal fatto che la mano abbia cessato di essere, come ogni parte del mio corpo, l'oggettità, il mero aspetto visibile della mia volontà o, in altre parole, dal fatto che l'irritabilità sia scomparsa; bensì dal fatto che l'azione del motivo, in conseguenza della quale soltanto io posso muovere la mano, non può giungere ad essa né agire come stimolo sui suoi muscoli, perché la comunicazione tra il cervello e la mano è interrotta. Perciò propriamente, in questa parte, la mia volontà è soltanto sottratta all'azione del motivo. La volontà si oggettiva immediatamente nell'irritabilità, non nella sensibilità.

Per evitare, su questo importantissimo punto, tutti i malintesi, particolarmente quelli che provengono dalla fisiologia coltivata in maniera puramente empirica, esporrò in modo alquanto più sistematico l'intero procedimento. La mia teoria dice che tutto il corpo è la volontà stessa, che si presenta nell'intuizione del cervello, quindi immessa nelle sue forme conoscitive. Ne segue che la volontà è, in tutto il corpo, dappertutto uniformemente presente, come anche provatamente avviene, essendo le funzioni organiche opera sua non meno di quelle animali. Ma come si può allora conciliare con ciò il fatto che le azioni *volontarie*, queste innegabili mani-

festazioni della volontà, partano manifestamente dal *cervello* e solo dopo, attraverso il midollo, giungano alle ramificazioni nervose, che mettono infine in movimento le membra, e la cui paralisi o recisione toglie quindi la possibilità del movimento volontario? In base a ciò bisognerebbe pensare che la volontà abbia sede, proprio come l'intelletto, solo nel cervello e sia, proprio come quello, una mera funzione del cervello.

Ma le cose non stanno così. Tutto il corpo è e rimane la rappresentazione della volontà nell'intuizione, dunque la volontà stessa intuita oggettivamente mediante le funzioni cerebrali. Quel procedimento, negli atti volontari, dipende invece da ciò, che la volontà, che, secondo la mia teoria, si manifesta in ogni fenomeno di natura, anche di quella vegetale e inorganica, nel corpo umano e in quello animale si presenta come *una volontà cosciente*. Ma una *coscienza* è essenzialmente unitaria ed esige quindi sempre un punto centrale di unificazione. La necessità della coscienza viene determinata, come ho spesso spiegato, dal fatto che, in conseguenza della cresciuta complicazione e quindi del moltiplicarsi dei bisogni di un organismo, gli atti della sua volontà devono essere guidati da *motivi* e non più, come nei gradi inferiori, da meri stimoli. A questo scopo essa deve presentarsi qui fornita di una coscienza conoscente, ossia di un intelletto, come intermediario e sede dei motivi. Questo intelletto, se intuito esso stesso oggettivamente, si presenta come il cervello e le sue dipendenze, ossia midollo spinale e nervi. È in esso dunque che, in occasione di impressioni esterne, si formano le rappresentazioni che divengono poi motivi per la volontà. Ma nell'intelletto *razionale* esse subiscono per giunta un'ulteriore elaborazione ad opera della riflessione e della meditazione. Un tale intelletto poi deve innanzi tutto riunire tutte le impressioni, insieme alla loro elabora-

zione da parte delle sue funzioni, sia in mera intuizione che in concetti, in *un* punto, che diviene per così dire il fuoco di tutti i suoi raggi, affinché si formi quell'*unità* della coscienza che è l'Io *teoretico*, portatore dell'intera coscienza, nella quale medesima esso si presenta identico all'Io *volente*, di cui è la semplice funzione conoscitiva. Questo punto di unificazione della coscienza o Io teoretico è appunto l'unità sintetica dell'appercezione di Kant, in cui tutte le rappresentazioni si allineano come in una collana di perle, e in virtù della quale l'«Io penso», come filo della collana, «deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni».* Questo punto di raccolta dei motivi dunque, dove ha luogo il loro ingresso nel fuoco unitario della coscienza, è il cervello. Qui essi vengono, nella coscienza priva di ragione, semplicemente intuiti, in quella *razionale*, chiariti mediante concetti, dunque ancora pensati e confrontati prima *in abstracto*; dopo di che la volontà si decide in conformità del suo carattere individuale e immutabile; ne risulta così la *risoluzione*, che poi, mediante il cervelletto, il midollo spinale e le ramificazioni nervose, mette in movimento le membra esterne. Giacché, per quanto anche in queste la volontà sia presente in modo affatto immediato, essendone esse il mero fenomeno, quella ha bisogno, se deve muoversi in base a *motivi* o addirittura in base a riflessione, di un tale apparato per cogliere ed elaborare le rappresentazioni fino a trasformarle in tali motivi, in conformità dei quali i suoi atti si presentano qui come risoluzioni – appunto come la nutrizione del sangue per effetto del chilo abbisogna di uno stomaco e degli intestini, in cui quello viene preparato e poi come tale affluisce ad esso attraverso il *ductus thoracicus*, il quale fa qui la parte che viene lì fatta dal midollo spinale. Nel

* Cfr. p. 391.

modo più semplice e generale la cosa si può riassumere così: la volontà è immediatamente presente in tutte le fibre muscolari dell'intero corpo, come irritabilità, come una continua aspirazione all'attività in genere. Ma se poi questa aspirazione deve realizzarsi, manifestarsi cioè come movimento, allora questo movimento, appunto in quanto tale, deve avere una qualche direzione; ma questa direzione dev'essere *determinata* da qualcosa: vale a dire esso abbisogna di una guida, e questa è il sistema nervoso. Giacché alla mera irritabilità, quale si trova nella fibra muscolare ed è in sé pura volontà, tutte le direzioni sono indifferenti; quindi essa non si determina per nessuna di esse, ma si comporta come un corpo che venga tirato uniformemente in tutte le direzioni: rimane in quiete. Subentrando l'attività dei nervi come motivo (nei movimenti riflessi come stimolo), la forza in tensione, ossia l'irritabilità, riceve una determinata direzione ed effettua ora i movimenti. Quegli atti di volontà esterni tuttavia, che non abbisognano di motivi, quindi neanche dell'elaborazione di meri stimoli in rappresentazioni del cervello, donde appunto si formano i motivi, ma seguono immediatamente in base a stimoli, per lo più interni, sono i movimenti riflessi, che si dipartono dal solo midollo spinale, come per esempio gli spasimi e le convulsioni, in cui la volontà opera senza la partecipazione del cervello. In maniera analoga la volontà provvede alla vita organica, del pari in base a stimoli nervosi che non si dipartono dal cervello. Ossia la volontà appare in ogni muscolo come irritabilità ed è dunque di per sé in grado di contrarlo, ma solo *in genere*: affinché una certa contrazione abbia luogo in un dato momento, occorre, come sempre, una causa, che dev'essere qui uno stimolo. Questo è dato in genere dal nervo che va nel muscolo. Se questo nervo è collegato col cervello, la contrazione è un atto di volontà coscien-

te, vale a dire avviene in base a motivi che, in seguito ad influenza *esterna*, sono sorti, come rappresentazioni, nel cervello. Se il nervo non è collegato col cervello, ma col *sympathicus maximus*, la contrazione è involontaria e inconscia, cioè è un atto che serve alla vita organica, e lo stimolo nervoso a tal fine necessario viene causato da influenza *interna*, per esempio dalla pressione del cibo ingerito sullo stomaco, o del chimo sull'intestino, o del sangue irrompente sulle pareti del cuore: esso è rispettivamente digestione stomacale, o *motus peristalticus* o pulsazione cardiaca ecc.

Ma se ora facciamo, in questo processo, ancora un passo indietro, vediamo che i muscoli sono il prodotto e l'opera di condensazione del sangue, anzi in certo senso soltanto sangue solidificato, quasi coagulato o cristallizzato, avendone accolto in sé quasi senza mutamento la materia fibrosa (fibrina, *cruor*) e la materia colorante (Burdach, *Fisiologia*, vol. 5, p. 686). Ma la forza che formò il muscolo dal sangue, non la si deve supporre diversa da quella che poi, come irritabilità, lo muove in base allo stimolo nervoso fornito dal cervello, dov'essa si palesa quindi all'autocoscienza come ciò che chiamiamo *volontà*. Lo stretto rapporto fra il sangue e l'irritabilità è dimostrato inoltre da questo, che ove, per l'imperfezione del piccolo circolo sanguigno, una parte del sangue ritorna al cuore non ossigenata, l'irritabilità si indebolisce subito straordinariamente, come negli anfibi. Anche il movimento del sangue, come quello appunto del muscolo, è autonomo e originario, non ha bisogno neanche, come l'irritabilità, dell'influsso nervoso, ed è indipendente anche dal cuore, come rivela nel modo più chiaro il ritorno del sangue al cuore attraverso le vene, perché in esso non lo spinge, come nel corso arterioso, una *vis a tergo*; e anche tutte le altre interpretazioni meccaniche, come per esempio in base a una forza aspi-

rante del ventricolo destro, sono assolutamente insufficienti (ved. *Fisiologia* di Burdach, vol. 4, § 763, e *Sul significato del sangue* di Rösch, pp. 11 sgg.). È sorprendente vedere come i Francesi, che non conoscono nient'altro che forze meccaniche, disputino tra loro con ragionamenti insufficienti da ambo le parti, e Bichat attribuisca il ritorno del sangue attraverso le vene alla pressione delle pareti dei vasi capillari, e Magendie invece all'impulso ancora perdurante del cuore (*Précis de physiologie par Magendie*, vol. 2, p. 389). Che il movimento del sangue sia indipendente anche dal sistema nervoso, almeno da quello cerebrale, è testimoniato dai feti i quali (secondo la *Fisiologia* di Müller), senza cervello e midollo spinale, hanno tuttavia la circolazione del sangue. E anche Flourens dice: *Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, sa régularité, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement* (*Annales des sciences naturelles p. Audouin et Brongniard*, 1828, vol. 13). Anche Cuvier dice: *La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épiniaire* (*Mém. de l'acad. d. sc.*, 1823, vol. 6; *Hist. d. l'acad. p. Cuvier,* p. CXXX). *Cor primum vivens et ultimum moriens*, dice Haller. Il battito del cuore cessa nella morte per ultimo. I vasi stessi, li ha fatti il sangue, che compare nell'uovo prima di quelli: essi sono soltanto le sue vie liberamente intraprese, poi tracciate e infine a poco a poco condensate e conchiuse, come ha già insegnato Kaspar Wolff: *Teoria della generazione*, §§ 30-35. Anche il movimento del cuore, inseparabile da quello del sangue, è originario, anche se provocato dal bisogno di inviare sangue nei

polmoni, perché è indipendente dal sistema nervoso e dalla sensibilità, come esaurientemente prova Burdach. «Nel cuore», egli dice, «con il massimo di irritabilità appare il minimo di sensibilità» (*l. c.*, § 769). Il cuore appartiene tanto al sistema muscolare quanto a quello sanguigno o vascolare, donde è di nuovo evidente che le due cose sono strettamente apparentate, sono anzi un tutto unico. Ma poiché il substrato metafisico della forza che muove il muscolo, ossia dell'irritabilità, è la *volontà*, esso dev'esserlo anche di quella che è alla base del movimento e delle formazioni del sangue, da cui il muscolo è stato prodotto. Il corso delle arterie determina inoltre la forma e la grandezza di tutte le membra; conseguentemente l'intera forma del corpo è determinata dal corso del sangue. In genere dunque il sangue, come alimenta tutte le parti del corpo, le ha anche già in origine, come liquido primigenio dell'organismo, generate e formate da sé; e la nutrizione delle parti, che costituisce, come si riconosce, la funzione principale del sangue, è solo la continuazione di quella generazione originaria delle medesime. Questa verità si trova esposta in modo completo ed eccellente nella summenzionata opera di Rösch: *Sul significato del sangue*, 1839. Egli mostra che il sangue è stato il primo elemento dotato di vita ed è la fonte tanto dell'esistenza quanto della conservazione di tutte le parti del corpo; che tutti gli organi sono derivati da esso, e insieme con essi, per il governo delle loro funzioni, il sistema nervoso, che, ordinando e guidando, presiede da un lato, in quanto *plastico*, alla vita delle singole parti all'interno e, dall'altro, in quanto *cerebrale*, alle relazioni col mondo esterno. «Il sangue», egli dice a p. 25, «era carne e nervo insieme, e nello stesso momento in cui il muscolo si staccò da esso, anche il nervo rimase, a sua volta diviso, di fronte alla carne.» In ciò s'intende da sé che il sangue, prima che quelle parti solide

se ne siano separate, ha anche una natura alquanto diversa da dopo: esso è allora, come lo definisce Rösch, il caotico, animato, viscoso liquido primigenio, quasi un'emulsione organica, in cui tutte le parti successive sono contenute *implicite*; anche il colore rosso, esso non l'ha subito all'inizio. Ciò previene l'obiezione che si potrebbe trarre dal fatto che cervello e midollo spinale comincino a formarsi prima che la circolazione del sangue sia visibile e il cuore si sia formato. In questo senso dice anche Schultz (*Sistema della circolazione*, p. 297): «Noi non crediamo che l'opinione di Baumgärtner, secondo la quale il sistema nervoso si forma prima del sangue, si possa sostenere, perché Baumgärtner calcola l'origine del sangue solo dalla formazione dei globuli, mentre il sangue compare già molto prima, nell'embrione e nella serie degli animali, nella forma di puro plasma». Benché il sangue degli invertebrati non assuma mai il colore rosso, non possiamo perciò negare, come Aristotele, che quelli l'abbiano. Merita bene di esser notato che, secondo quanto riferisce Justinus Kerner (*Storia di due sonnambule*, p. 78), una sonnambula chiaroveggente in sommo grado dice: «Io sono sprofondata in me più che essere umano possa mai esserlo; mi sembra che la forza della mia vita terrena abbia origine nel sangue, donde essa, scorrendo nelle arterie e per il tramite dei nervi, si trasmette a tutto il corpo; la parte più nobile di essa va però, oltre di sé, al cervello».

Da tutto ciò risulta che la volontà si oggettiva nel modo più immediato nel *sangue*, che in origine crea e plasma l'organismo, lo perfeziona con la crescita e poi lo alimenta continuamente, sia rinnovandone regolarmente tutte le parti, sia ripristinando straordinariamente quelle eventualmente lese. Il primo prodotto del sangue sono i suoi stessi vasi e quindi i muscoli, nella cui irritabilità la volontà si rivela all'autocoscienza, ma con

essi anche il cuore, che è insieme vaso e muscolo, e perciò il vero centro e *primum mobile* di tutta la vita. Ma per vivere e sussistere individualmente nel mondo esterno, la volontà ha poi bisogno di due sistemi ausiliari: ossia di *un* sistema per guidare e ordinare la sua attività interna ed esterna, e di un *altro* per rinnovare in perpetuo la massa del sangue, quindi di un direttore e di un amministratore. Perciò essa si crea il sistema nervoso e l'apparato digerente; dunque, alle *functiones vitales*, che sono le più elementari ed essenziali, si accompagnano sussidiariamente le *functiones animales* e le *functiones naturales*. Nel *sistema nervoso* la volontà si oggettiva pertanto solo in modo mediato e secondario, in quanto cioè esso si presenta come un mero organo ausiliario, come un apparato mediante il quale le sollecitazioni sia interne che esterne, su cui la volontà deve esprimersi in conformità dei suoi fini, giungono alla sua conoscenza: quelle *interne* le riceve il sistema nervoso *plastico*, cioè il nervo simpatico, questo *cerebrum abdominale*, come meri stimoli, e la volontà reagisce ad esse a tempo e luogo, senza consapevolezza da parte del cervello; quelle *esterne* le riceve il *cervello*, come *motivi*, e la volontà reagisce ad esse con azioni consapevoli, rivolte all'esterno. Quindi l'intero sistema nervoso rappresenta quasi le antenne della volontà, che essa stende all'interno e all'esterno. I nervi del cervello e del midollo spinale si dividono, in base alle loro radici, in sensibili e motorî. I nervi sensibili ricevono da fuori la notizia, che poi si raccoglie nella fucina del cervello, dove viene elaborata; se ne formano rappresentazioni, innanzi tutto come motivi. Ma i nervi motorî trasmettono, come corrieri, il risultato della funzione cerebrale al muscolo, su cui esso agisce come stimolo e la cui irritabilità è l'immediata manifestazione della volontà. Presumibilmente anche i nervi plastici si suddistinguono in sensibili e motorî, sebbene

su scala subordinata. La parte che i gangli hanno nell'organismo, dobbiamo pensarla come una parte cerebrale ridotta, per cui l'uno diviene spiegazione dell'altro. I gangli si trovano ovunque le funzioni organiche del sistema vegetativo hanno bisogno di un controllo. È come se ivi la volontà, per attuare i suoi fini, non potesse bastare con la sua opera diretta e semplice, ma avesse bisogno di una guida e perciò di un controllo di quella; allo stesso modo, quando si fa un lavoro, la propria memoria non basta da sola e si deve ogni volta notare quel che si fa. A tal fine bastano, per l'interno dell'organismo, semplici gangli nervosi, appunto perché tutto si svolge nel dominio proprio dell'organismo. Invece per l'esterno esso ha bisogno di una apparecchiatura complicatissima della stessa specie: questa è il cervello con le sue antenne, che esso allunga nel mondo esterno, i nervi di senso. Ma anche negli organi comunicanti con questo grande centro nervoso, non occorre, nei casi semplicissimi, portare la cosa innanzi all'autorità suprema; una subordinata basta a prendere le disposizioni necessarie; e una tale autorità subordinata è il midollo spinale, nei movimenti riflessi scoperti da Marshall Hall, come lo starnuto, lo sbadiglio, il vomito, la seconda metà della deglutizione ecc. La volontà è presente in tutto l'organismo, dato che questo non è altro che la sua visibilità; il sistema nervoso esiste sempre e soltanto per rendere possibile una *direzione* del suo fare, controllandolo; quasi per servire da specchio alla volontà, perché veda quello che fa, allo stesso modo che nel raderci ci serviamo di uno specchio. Si formano così nell'interno piccoli sensori, per funzioni speciali e perciò semplici, i gangli; ma il sensorio principale, il cervello, è il grande apparato artificiale per le funzioni complicate e molteplici, relative al mondo esterno in incessante e irregolare mutamento. Dove nell'organismo i filamenti nervosi

confluiscono in un ganglio, lì c'è in certo senso un animale dotato di una propria esistenza, in sé conclusa, che ha, mediante il ganglio, una sorta di debole conoscenza, la cui sfera è però limitata alle parti da cui questi nervi provengono immediatamente. Ma quel che poi fa sì che questi organi siano attivati da tale *quasi* conoscenza, è chiaramente la *volontà*, anzi non siamo in grado neanche solo di pensare la cosa diversamente. Su ciò è basata la *vita propria* di ogni organo, come pure, negli insetti, che invece del midollo spinale hanno un doppio cordone di nervi con gangli a intervalli regolari, la capacità di ogni organo, dopo separato dal capo e dal tronco restante, di rimanere per giorni ancora in vita, e infine gli atti, in ultima istanza, non motivati dal cervello, ossia istinti e impulsi meccanici. Marshall Hall, del quale ho sopra menzionata la scoperta dei movimenti riflessi, ci ha in realtà fornito con essa la *teoria dei movimenti involontari*. Questi sono in parte normali o fisiologici: ne fanno parte la chiusura delle entrate e uscite del corpo, cioè di *sphincteres vesicae et ani* (si diparte dai nervi dorsali), delle palpebre nel sonno (muove dalla quinta coppia di nervi), della laringe (muove dal *n. vagus*), quando vi passano davanti i cibi o vuol penetrarvi anidride carbonica, quindi la deglutizione, a partire dalla faringe, lo sbadigliare, lo starnutire, la respirazione, interamente nel sonno, parzialmente nella veglia, infine l'erezione, l'eiaculazione, come anche il concepimento ecc.; in parte sono anormali e patologici: ne fanno parte il balbettare, il singhiozzo, il vomito, come anche gli spasimi e le convulsioni di ogni sorta, specialmente nell'epilessia, nel tetano, nell'idrofobia e in altre malattie, e infine i sussulti, provocati da stimolo galvanico o di altra natura e producentisi senza sensibilità e coscienza, di membra paralizzate, cioè tagliate fuori dal collegamento col cervello, e del pari le contrazioni di animali decapitati, e final-

mente tutti i movimenti e atti dei bambini nati senza cervello. Tutti gli spasimi sono ribellioni dei nervi delle membra alla sovranità del cervello; invece i movimenti riflessi normali sono la legittima autocrazia di funzionari subalterni. Tutti quanti questi movimenti sono quindi involontari, perché non partono dal cervello e dunque non avvengono in base a motivi, ma a meri stimoli. Gli stimoli che li provocano giungono solo fino al midollo spinale, ossia alla *medulla oblongata*, e di qui si diparte immediatamente la reazione, che causa il movimento. Lo stesso rapporto che il cervello ha con il motivo e l'azione, il midollo spinale lo ha con i suddetti movimenti involontari, e ciò che il *sentient and voluntary nerv* è per quello, l'*incident and motor nerv* è per questo. Che però, negli uni come negli altri, il vero motore sia la *volontà*, appare tanto più evidente, in quanto i muscoli mossi involontariamente sono in gran parte gli stessi che, in altre circostanze, vengono mossi dal cervello, nelle azioni volontarie, dove il loro *primum mobile* ci è intimamente noto attraverso l'autocoscienza come *volontà*. L'eccellente libro di Marshall Hall *On the diseases of the nervous system* è quanto mai adatto a far chiara la differenza tra arbitrio e volontà e a confermare la verità della mia teoria fondamentale.

Ricordiamoci ora, a chiarimento di tutto il qui detto, di quel modo di formarsi di un organismo che è il più accessibile alla nostra osservazione. Chi fa il pulcino nell'uovo? Forse una forza e arte che viene da fuori e penetra attraverso il guscio? Oh no! È il pulcino che fa se stesso, e la forza appunto, che esegue e perfeziona quest'opera calcolata e funzionale, complicata oltre ogni espressione, rompe il guscio, non appena quella è pronta, compiendo poi, sotto la denominazione di *volontà*, le azioni esterne del pulcino. Non poteva fare le due cose insieme: occupata prima a elaborare l'organismo, essa

non aveva nessun compito esterno. Ma ora, dopo che quello è finito, subentra l'attività esterna, diretta dal cervello e dalle sue antenne, i sensi, come da uno strumento all'uopo predisposto, il cui servizio comincia solo quando si risveglia nell'autocoscienza come intelletto, che è la lanterna che rischiara i passi della volontà, il suo ἡγεμονικόν, e insieme il portatore del mondo oggettivo esterno, per limitato che l'orizzonte di quest'ultimo possa essere nella coscienza di un pollo. Ma ciò che ora il pollo è in grado di fare nel mondo esterno, per mezzo di quest'organo, è, in quanto mediato da una cosa secondaria, di importanza infinitamente minore rispetto a ciò che esso compiva nel suo periodo originario, quando faceva se stesso.

Abbiamo sopra visto che il sistema nervoso cerebrale è un *organo ausiliario* della volontà, in cui essa quindi si oggettiva *secondariamente*. Come dunque il sistema cerebrale, pur non intervenendo direttamente nella cerchia delle funzioni vitali dell'organismo, ma solo guidando, di quest'ultimo, le relazioni esterne, ha tuttavia per base l'organismo e in compenso dei suoi servigi viene da esso nutrito; come quindi la vita cerebrale o animale è da ritenere prodotto della vita organica; così il cervello e la sua funzione, il conoscere, dunque l'intelletto, appartengono in modo mediato e secondario al manifestarsi della *volontà*; anche in esso si oggettiva la volontà, e precisamente come volontà di percepire il mondo esterno, cioè come un *voler conoscere*. Per quanto grande e fondamentale sia quindi in noi la differenza tra volere e conoscere, il substrato ultimo delle due cose rimane lo stesso, cioè la *volontà*, come essenza in sé dell'intero mondo fenomenico; mentre il conoscere, l'intelletto, che si presenta nell'autocoscienza sempre come secondario, è da ritenere non solo un accidente di quella, ma anche opera sua, e quindi ancora da ricondurre, con un

giro, ad essa. Come fisiologicamente l'intelletto risulta essere la funzione di un organo del corpo, così metafisicamente esso è da considerare come un'opera della volontà, di cui tutto il corpo è oggettivazione o visibilità. Quindi la volontà di *conoscere*, intuita oggettivamente, è il cervello, come la volontà di *camminare*, intuita oggettivamente, è il piede, la volontà di *afferrare* la mano, la volontà di *digerire* lo stomaco, di *generare* i genitali ecc. Tutta questa oggettivazione esiste alla fine certo solo per il cervello, come sua intuizione: in essa la volontà si presenta come corpo organico. Ma in quanto *conosce*, il cervello non viene *esso stesso* conosciuto, bensì è *il conoscente*, il soggetto di ogni conoscenza. In quanto invece, nell'intuizione oggettiva, cioè nella coscienza *delle altre cose* e dunque secondariamente, *viene conosciuto*, esso appartiene, come organo del corpo, all'oggettivazione della volontà. L'intero processo rappresenta infatti la *conoscenza di sé della volontà*, parte da questa e ritorna ad essa, costituendo ciò che Kant ha chiamato il *fenomeno*, in contrapposizione alla cosa in sé. Ciò che *viene* quindi *conosciuto*, ciò che *diviene rappresentazione*, è la *volontà*; e questa rappresentazione è ciò che noi chiamiamo il *corpo*, che esiste come qualcosa che è esteso nello spazio e si muove nel tempo solo per mezzo delle funzioni del cervello, cioè solo in codesto. Ciò che invece *conosce*, ciò che ha quella *rappresentazione*, è il *cervello*, che però non conosce se stesso, ma diviene conscio di sé solo come intelletto, vale a dire come *conoscente*, dunque solo soggettivamente. Ciò che visto da dentro è la facoltà conoscitiva, è, visto da fuori, il cervello. Questo cervello è una parte di quello stesso corpo, appartenendo esso stesso all'oggettivazione della *volontà*, essendo cioè in esso oggettivato il suo *voler conoscere*, il suo rivolgersi al mondo esterno. Pertanto il cervello, e quindi l'intelletto, è bensì immediatamente con-

dizionato dal corpo, e quest'ultimo a sua volta dal cervello, però solo mediatamente, cioè come qualcosa di spaziale e corporeo, nel mondo dell'intuizione, ma non in se stesso, cioè come volontà. Il tutto dunque è infine la volontà, che diviene rappresentazione a se stessa ed è quell'unità che noi esprimiamo con la parola Io. Il cervello stesso è, in quanto *viene rappresentato* – cioè nella coscienza delle altre cose e quindi secondariamente – solo rappresentazione. Ma in sé e in quanto *rappresenta*, esso è la volontà, perché questa è il substrato reale di tutti i fenomeni: il suo voler conoscere si oggettiva come cervello e sue funzioni. Come una similitudine invero imperfetta, ma che rende in certo modo intuitiva l'essenza del fenomeno umano, quale noi qui la consideriamo, si può forse considerare la pila di Volta: i metalli, insieme al liquido, sarebbero il corpo; l'azione chimica, come base dell'intero processo, sarebbe la volontà, e la tensione elettrica che ne risulta, che provoca scossa e scintilla, l'intelletto. Ma *omne simile claudicat.*

In questi ultimi tempi si è fatta finalmente valere in patologia la concezione *fisiatrica*, secondo la quale le stesse malattie sono un processo di guarigione della natura, che essa instaura per eliminare, combattendone le cause, un disordine radicatosi in qualche modo nell'organismo. In questo processo essa, nella lotta decisiva, la crisi, o riporta la vittoria e raggiunge il suo scopo, o invece soccombe. Questa concezione acquista tutta la sua razionalità solo se ci si mette dal nostro punto di vista, il quale, nella forza vitale, che appare qui come *vis naturae medicatrix*, fa conoscere la *volontà*, che nello stato di sanità è alla base di tutte le funzioni organiche, ma che ora, subentrando disordini che minacciano tutta la sua opera, riveste poteri dittatoriali per domare, con misure del tutto straordinarie e operazioni assolutamente anormali (la malattia), le potenze ribelli e riportare tutto in carreggia-

ta. Che invece la *volontà stessa* sia malata, come Brandis ripetutamente si esprime nei brani del suo libro *Sull'applicazione del freddo*, che io ho citati nella prima parte del mio trattato *Sulla volontà nella natura*, è un equivoco grossolano. Se rifletto su ciò e insieme noto che, nel suo libro precedente *Sulla forza vitale*, del 1795, Brandis non fa capire di aver avuto alcun sentore che questa forza in sé è la *volontà*, e invece sempre lì, a p. 13, dice: «Non è possibile che la forza vitale sia l'essenza che noi conosciamo solo attraverso la nostra coscienza, dato che la maggior parte dei movimenti avviene senza che ne abbiamo coscienza. L'affermazione che questa essenza, il cui unico carattere a noi noto è la coscienza, agisce sul corpo anche senza coscienza, è per lo meno affatto arbitrario e indimostrato», e a p. 14: «Contro l'opinione che ogni movimento di vita sia effetto dell'anima, le obiezioni di Haller sono, come io credo, irrefutabili»; – se penso inoltre che egli ha scritto il suo libro *Sull'applicazione del freddo*, in cui tutt'a un tratto la volontà si presenta così decisamente come forza vitale, nel suo settantesimo anno di vita, un'età in cui nessuno ancora, che io sappia, ha concepito per la prima volta pensieri fondamentali originali; – se per di più tengo conto del fatto che egli si serve proprio dei miei termini «volontà e rappresentazione», e non di quelli normalmente molto più in uso di «facoltà appetitiva e facoltà conoscitiva»: – sono ora convinto, contro quanto avevo prima presupposto, che egli abbia preso da me la sua idea base e, con l'onestà oggigiorno abituale nel mondo erudito, ne abbia taciuto. Ulteriori particolari su di ciò si trovano nella seconda edizione dello scritto: *Sulla volontà nella natura*, p. 14.

Niente è più appropriato a confermare e ad illustrare la tesi che ci occupa nel presente capitolo, del libro a ragione famoso di Bichat: *Sur la vie et sur la mort*. Le sue considerazioni e le mie si sostengono vicendevolmente,

fornendo le sue il commento fisiologico delle mie, e queste il commento filosofico delle sue; e ci si comprenderà nel modo migliore leggendoci insieme da entrambe le parti. Qui si parla principalmente della prima metà della sua opera, intitolata *Recherches physiologiques sur la vie*. Egli pone a base delle sue argomentazioni la contrapposizione fra vita *organica* e vita *animale*, che corrisponde alla mia fra volontà e intelletto. Chi bada al senso e non alle parole, non si farà trarre in inganno dal fatto che egli attribuisca la volontà alla vita animale, intendendo per essa, come solitamente avviene, solo l'arbitrio consapevole, che veramente si diparte dal cervello, dove però, come si è sopra mostrato, non è ancora un effettivo volere, bensì la mera ponderazione e il calcolo dei motivi, la cui conclusione o risultante si presenta infine come atto di volontà. Tutto ciò che io ascrivo alla *volontà* vera e propria, egli lo attribuisce alla vita *organica*, e tutto ciò che io intendo per *intelletto*, è per lui la vita *animale*: questa ha per lui sede solo nel cervello e nelle sue appendici, quella invece in tutto il restante organismo. Il costante contrasto, in cui egli mostra le due cose tra loro, corrisponde a quello che per me esiste fra volontà e intelletto. Egli, da anatomista e fisiologo, muove qui dall'oggettivo, ossia dalla coscienza delle altre cose; io, da filosofo, dal soggettivo, dall'autocoscienza: ed è allora una gioia vedere come noi, come le due voci nel duetto, proseguiamo in reciproca armonia, sebbene ciascuno faccia intendere qualcosa di diverso. Quindi chi vuole capire me legga lui, e chi vuole capire lui più a fondo che non si sia capito egli stesso, legga me. Dunque Bichat ci mostra, nell'articolo 4, che la vita *organica* comincia prima e si estingue dopo quella *animale*, e che quindi, essendo anche quest'ultima sospesa nel sonno, ha una durata quasi doppia dell'altra; poi mostra, negli articoli 8 e 9, che la vita organica fa tutto subito e da sé perfettamente, mentre

quella animale abbisogna di un lungo esercizio e educazione. Ma più interessante di tutto egli è nell'articolo sesto, dove prova che la vita *animale* è del tutto limitata alle operazioni intellettuali, quindi si svolge fredda e impartecipe, mentre gli affetti e le passioni hanno sede nella vita *organica*, benché i loro motivi stiano nella vita animale, ossia cerebrale; qui egli ha dieci preziose pagine, che vorrei trascrivere per intero. A p. 50 dice: *Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique*. Poi mostra come l'ira agisca sulla circolazione del sangue e sul battito cardiaco, come vi agiscano quindi la gioia e come infine la paura; e successivamente, come i polmoni, lo stomaco, l'intestino, il fegato, le ghiandole e il pancreas vengano modificati da quegli stessi moti dell'animo e da altri ad essi affini, e come l'afflizione faccia diminuire la nutrizione; poi però come la vita animale, cioè la vita cerebrale, non sia toccata da tutto ciò e prosegua tranquillamente il suo corso. Egli si richiama anche al fatto che noi, per indicare le operazioni intellettuali, portiamo la mano al capo, mentre la portiamo al cuore, allo stomaco, all'addome, quando vogliamo esprimere il nostro amore, la nostra gioia, tristezza o odio, e osserva che sarebbe un cattivo attore quello che, parlando del proprio accoramento, si toccasse la testa, e, parlando del proprio sforzo mentale, si toccasse il cuore; come anche che, mentre gli studiosi fanno risiedere la cosiddetta anima nel capo, il popolo indica sempre con giuste espressioni la ben av-

vertita differenza tra intelletto e affezioni della volontà, parlando per esempio di una testa capace, giudiziosa, fina, mentre dice: un buon cuore, un cuore sensibile, come pure: «l'ira mi ribolle nelle vene, mi provoca un travaso di bile, – dalla gioia mi si liquefano le viscere, – la gelosia mi avvelena il sangue» ecc. *Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac etc.* Il suo risultato è: *La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions*. Niente è più appropriato di questo libro eccellente e profondo per confermare e far chiaro che il corpo è soltanto la *volontà* incarnata (cioè intuita mediante le funzioni cerebrali, quindi tempo, spazio e causalità), donde segue che la volontà è la cosa primaria e originaria, mentre l'intelletto, in quanto mera funzione cerebrale, è la cosa secondaria e derivata. Ma ciò che nel corso dei pensieri di Bichat è più ammirevole e per me più allietante, è che questo grande anatomista giunge, attraverso le sue considerazioni puramente fisiologiche, fino a spiegare l'immutabilità del *carattere morale* col fatto che solo la vita *animale*, cioè la funzione cerebrale, è soggetta all'influsso dell'educazione, dell'esercizio, della formazione e dell'abitudine, mentre il *carattere morale* appartiene alla vita *organica* non modificabile dal di fuori, ossia a quella di tutte le altre parti del corpo. Non so trattenermi dal riportare il passo; esso si trova nell'articolo 9, § 2. *Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal* (vita cerebrale o animale, e vita organica) *par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie*

plus grandes de ce système, à l'habitude d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le caractère moral *ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux* appartiennent à la vie organique. *Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue a celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté* (arbitrio), *qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même* les passions, *puisque celles-ci sont* un produit de l'action de tous les organes *internes, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège.* Il lettore a cui la mia filosofia sia familiare, può immaginare quanto grande sia stata la mia gioia

nello scoprire, nelle convinzioni acquistate in un campo completamente diverso da quest'uomo straordinario troppo presto rapito al mondo, per così dire una riprova delle mie.

Una speciale conferma della verità che l'organismo è la mera visibilità della volontà, ci è data inoltre dal fatto che, quando cani, gatti, galli e certo anche altri animali mordono in uno stato di estremo furore, la ferita può diventare mortale, anzi se proviene da un cane, può provocare idrofobia nell'uomo che è stato morsicato, senza che il cane sia idrofobo o lo diventi dopo. Giacché l'estremo furore è appunto solo la volontà più decisa e violenta di annientare il suo oggetto; e ciò si manifesta proprio in questo, che allora istantaneamente la saliva assume una forza rovinosa, che agisce in certo senso magicamente, testimoniando che volontà e organismo sono in verità un'unica cosa. La stessa cosa risulta anche dal fatto che una forte irritazione può conferire istantaneamente al latte materno una qualità così nociva, da far morire subito il poppante tra le convulsioni (Most, *Sui mezzi simpatici*, p. 16).

Nota a quanto si è detto su Bichat

Bichat ha gettato, come si è sopra detto, uno sguardo profondo nella natura umana e ha dato, in conseguenza, una trattazione oltremodo ammirevole, che è una delle cose più profondamente pensate di tutta quanta la letteratura francese. Ed ecco ora, dopo sessant'anni, ergersi improvvisamente contro di lui polemizzando, col suo libro *De la vie et de l'intelligence*, il signor Flourens, il quale non si perita di dichiarare falso, senza cerimonie, tutto quello che Bichat è venuto esponendo su questo argomento importantissimo e a lui affatto congeniale. E che cosa mette in campo contro di lui? Ragioni in con-

trario? No, asserzioni in contrario* e appelli all'autorità, e invero altrettanto inammissibili che singolari: cioè Cartesio... e Gall! Il signor Flourens è cioè per fede un cartesiano, e per lui Cartesio è ancora, nel 1858, *le philosophe par excellence*. Ora certamente Cartesio è un grande uomo, ma solo come pioniere; in tutti i suoi dogmi invece non c'è nessuna parola vera, e richiamarsi oggi ad essi come a un'autorità è addirittura ridicolo. Giacché nel secolo diciannovesimo un cartesiano in filosofia è esattamente quello che sarebbe un tolemaico in astronomia o uno stahliano in chimica. Ora però per il signor Flourens i dogmi di Cartesio sono articoli di fede. Cartesio ha insegnato: *les volontés sont des pensées*: dunque è così, sebbene ognuno senta nel proprio intimo che volere e pensare sono diversi, come bianco e nero; per cui io ho potuto dianzi, nel capitolo diciannovesimo, provare e chiarire ciò esaurientemente, sistematicamente e sempre sul filo dell'esperienza. Ma innanzi tutto si danno secondo Cartesio, oracolo del signor Flourens, due sostanze fondamentalmente diverse, corpo e anima; quindi il signor Flourens, da cartesiano ortodosso, dice: *Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme* (I, 72). Egli ci insegna inoltre che questa *âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau* (II, 137); da dove essa, secondo un passo di Cartesio, invia gli *spiritus animales* come corrieri ai muscoli, ma essa stessa può essere mossa solo dal cervello, e quindi le passioni hanno la loro sede (*siège*) nel cuore, che ne viene alterato, ma il loro posto (*place*) nel cervello. Così, così veramente parla l'oracolo del si-

* *Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale, dit Bichat, et jusque-là point de doute; tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique, – et ceci est absolument faux.* – E allora?! – *decrevit Florentius magnus.*

gnor Flourens, che ne è tanto edificato, da ricantarlo addirittura due volte (II, 33, e II, 135), a immancabile sconfitta di quell'ignorante di Bichat, che non conosce né anima né corpo, ma solo una vita animale e una vita organica, e a cui egli si degna poi di insegnare qui che si devono radicalmente distinguere le parti in cui le passioni hanno *sede* (*siègent*) da quelle che esse *modificano*. In base a ciò dunque le passioni *agiscono* in *un* luogo mentre *sono* in un altro. Le cose corporee sogliono agire solo dove sono; ma con una tale anima immateriale le cose possono stare diversamente. Cosa avranno mai avuto in mente propriamente, egli e il suo oracolo, nel fare questa distinzione di *place* e *siège*, di *sièger* e *affecter*? L'errore fondamentale del signor Flourens e del suo Cartesio scaturisce in realtà dal loro scambiare i motivi od occasioni delle passioni che, come rappresentazioni, stanno invero nell'intelletto, cioè nel cervello, con le passioni stesse che, come moti della volontà, stanno in tutto il corpo, il quale (come sappiamo) è la volontà stessa intuita. La seconda autorità del signor Flourens è, come si è detto, Gall. Io ho detto certo all'inizio di questo capitolo ventesimo (e invero già nella precedente edizione): «Il più grande errore nella frenologia di Gall è che egli ponga organi del cervello anche per le qualità morali». Ma quello che io biasimo e rifiuto è esattamente quello che il signor Flourens loda e ammira, perché egli porta in realtà in cuore il *les volontés sont des pensées* di Cartesio. Conformemente, a p. 144 dice: *Le premier service que Gall a rendu à la* physiologie *(?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau*. In certo senso tutta la mia filosofia, ma in particolare il capitolo diciannovesimo del presente vo-

lume, consiste nella confutazione di questo errore base. Invece il signor Flourens non si stanca di lodare appunto questo errore come una grande verità e il Gall come il suo scopritore; per esempio a p. 147: *Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau.* A p. 153: *Le cerveau seul est l'organe de* l'âme, *et de l'*âme *dans toute la plénitude de ses fonctions* (si vede che vi sta dietro sempre, come nocciolo della cosa, l'*anima* semplice di Cartesio); *il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles.* - - - - *Gall a rammené le* moral *à l'*intellectuel, *il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles*. Oh, come dobbiamo, Bichat ed io, vergognarci di fronte a tale sapienza! Ma, per parlare seriamente, che cosa può deprimere di più, o piuttosto far indignare di più del vedere rigettato ciò che è giusto e profondamente pensato e invece preconizzato il falso e l'assurdo; dello sperimentare che importanti verità, profondamente celate, conquistate con difficoltà e tardi, vengano nuovamente abbattute e che l'antico e piatto errore, vinto tardi, venga rimesso al posto di quelle; del dover anzi temere che per tale procedimento i così difficili progressi del sapere umano vengano nuovamente annullati? Ma tranquillizziamoci: perché *magna est vis veritatis et praevalebit*. Il signor Flourens è indiscutibilmente un uomo di molto merito, ma se lo è acquistato principalmente per via sperimentale. Ora però proprio le verità più importanti non si possono ricavare con gli esperimenti, ma solo con la meditazione e la penetrazione. E così dunque anche Bichat ha messo qui in luce, grazie alla sua meditazione e al suo sguardo profondo, una verità che è tra quelle che rimangono inaccessibili ai tentativi sperimentali del signor Flourens, anche se egli, da vero e coerente cartesiano, marti-

rizza a morte ancora cento animali. Ma di ciò egli si sarebbe in qualche modo dovuto accorgere a tempo e avrebbe dovuto pensare: «Attento, caprone, che scotta!». Ora invece la temerarietà e la *suffisance*, quale solo la superficialità congiunta all'infondata superbia conferisce, con cui tuttavia il signor Flourens imprende, mediante semplici asserzioni in contrario, convinzioni da vecchia comare e futili citazioni, a confutare un pensatore come Bichat, finanche a fargli la ramanzina, a tenergli lezione, anzi quasi a schernirlo, ha origine nelle accademie e nei loro seggi, sui quali troneggiando e scambievolmente salutandosi come *illustre confrère*, i signori non possono fare a meno di farsi pari ai migliori che siano mai esistiti, di ritenersi degli oracoli e di decretare conformemente che cosa sia vero e che cosa falso. Ciò mi spinge e mi autorizza a dire una buona volta nel modo più esplicito che gli spiriti veramente superiori e privilegiati, che nascono qualche volta ogni tanto per illuminare gli altri, e dei quali era certamente anche Bichat, lo sono «per grazia di Dio» e stanno quindi alle accademie (in cui hanno per lo più occupato solo il quarantunesimo seggio) e agli *illustres confrères* di esse come i principi di nascita ai numerosi rappresentanti del popolo eletti tra la massa. Quindi un segreto pudore (*a secret awe*) dovrebbe avvertire i signori accademici (ce ne sono sempre a bizzeffe) di non strofinarsi a quelli, a meno di aver da mostrare le ragioni più fondate, invece che mere asserzioni in contrario e richiami ai *placita* di Cartesio, il che è oggigiorno assolutamente ridicolo.

Capitolo 21

SGUARDO RETROSPETTIVO E CONSIDERAZIONI PIÙ GENERALI

Se l'*intelletto* non fosse, come è provato dai due precedenti capitoli, di natura secondaria, tutto quello che viene in essere senza di esso, cioè senza l'intervento della rappresentazione, come ad esempio la generazione, lo sviluppo e la conservazione dell'organismo, la guarigione delle ferite, la sostituzione o integrazione sostitutiva degli organi mutilati, la crisi della guarigione nelle malattie, le opere degli impulsi meccanici degli animali e le creazioni dell'istinto in genere, non riuscirebbe infinitamente migliore e più perfetto di ciò che avviene con l'aiuto dell'intelletto, cioè di tutte le imprese ed opere coscienti e intenzionate degli uomini, le quali, confrontate con quelle altre, sono mere acciarpature. *Natura* sta in genere per ciò che opera, germoglia e crea senza la mediazione dell'intelletto. Che poi ciò appunto sia identico a quel che noi troviamo in noi come *volontà*, è il tema unico di questo secondo libro, come anche del trattato *Sulla volontà nella natura*. La possibilità di questa conoscenza fondamentale è basata sul fatto che ciò è *in noi* illuminato immediatamente dall'intelletto, che si presenta qui come autocoscienza; altrimenti verremmo a conoscerla altrettanto poco in noi che fuori di noi, e dovremmo eternamente fermarci di fronte a forze naturali imperscrutabili. Dal sussidio dell'*intelletto* dobbiamo prescindere, se vogliamo afferrare l'essenza della

volontà in se stessa e penetrare in tal modo, fin dove è possibile, nell'intima sostanza della natura.

Per questa ragione il mio diretto antipode tra i filosofi è, sia detto incidentalmente, Anassagora, dato che egli ha posto arbitrariamente come cosa prima e originale, da cui scaturisce tutto, un νοῦς, un'intelligenza, portatrice di rappresentazione, e si considera sia stato il primo a enunciare una tale concezione. In conformità di essa, il mondo sarebbe esistito nella semplice rappresentazione prima che in se stesso, mentre per me è la *volontà* priva di conoscenza a fondare la realtà delle cose, il cui sviluppo dev'essere già avanzatissimo prima che essa possa alfine, nella coscienza animale, giungere alla rappresentazione e all'intelligenza, sicché per me il pensiero compare buon ultimo. Comunque, secondo la testimonianza di Aristotele (*Metaph.*, I, 4), Anassagora stesso non ha saputo farsi gran che del suo νοῦς; lo ha solo posto e poi appunto lo ha lasciato stare, come un santo dipinto all'ingresso, senza servirsene per i suoi svolgimenti del concetto di natura, salvo nei casi di necessità, quando non sapeva come cavarsela altrimenti. Ogni teologia fisica è un'applicazione dell'errore, che si oppone alla verità (espressa al principio di questo capitolo), per il quale cioè il modo più perfetto di formarsi delle cose è quello che avviene con la mediazione di un *intelletto*. Perciò appunto tira un chiavistello davanti a ogni tentativo di scrutare più a fondo la natura.

Dai tempi di Socrate e fino ai nostri, noi troviamo come uno dei principali argomenti dell'incessante disputare dei filosofi quell'*ens rationis* detto *anima*. Vediamo la maggior parte di essi affermarne l'immortalità, vale a dire l'essenza metafisica, e altri però sostenere per contro instancabilmente il contrario, appoggiandosi a fatti che provano irrefutabilmente la completa dipendenza dell'intelletto da organi del corpo. Quest'*anima* fu intesa

da tutti e prima di tutto come *assolutamente semplice*, giacché proprio in base a ciò ne veniva dimostrata l'essenza metafisica, l'immaterialità e l'immortalità, sebbene quest'ultima non ne segua affatto necessariamente; poiché, anche se noi possiamo immaginare la distruzione di un corpo dotato di una certa forma solo mediante la scomposizione nelle sue parti, da ciò non segue che la distruzione di una essenza semplice, di cui del resto non abbiamo nessuna idea, non sia possibile anche in qualche altra maniera, per esempio per uno svanire graduale. Io parto invece dall'eliminazione della presunta semplicità del nostro essere soggettivamente noto, ossia dell'Io, dimostrando che le manifestazioni in base alle quali la si è inferita hanno due fonti diversissime, e che certamente l'*intelletto* è condizionato fisicamente, è la funzione di un organo materiale e quindi dipendente da esso, e che senza di esso è altrettanto impossibile che l'afferrare senza la mano, che perciò esso appartiene al mero fenomeno e ne segue dunque la sorte – che invece la *volontà* non è legata a nessun organo speciale, ma è presente dappertutto, è dappertutto ciò che veramente muove e plasma e quindi ciò che condiziona l'intero organismo, che costituisce in effetti il substrato metafisico di tutti i fenomeni, e di conseguenza non è, come l'intelletto, un *posterius* dei medesimi, bensì il loro *prius*, sicché i fenomeni dipendono da essa, non essa da loro. Il corpo per contro viene abbassato addirittura a mera rappresentazione, in quanto è solo la maniera in cui la *volontà* si presenta nell'intuizione dell'intelletto o cervello. Invece la *volontà*, che in tutti i sistemi precedenti, per quanto diversi, compare come uno dei risultati ultimi, è per me il primo di tutti. L'*intelletto*, come semplice funzione del cervello, viene colpito anch'esso dal declino del corpo, ma nient'affatto la *volontà*. In base all'eterogeneità delle due cose e insieme alla natura seconda-

ria dell'intelletto, diviene comprensibile che l'uomo, nel profondo della sua coscienza, si senta eterno e indistruttibile e però non possa, né *a parte ante* né *a parte post*, avere alcun ricordo oltre la durata della sua vita. Non voglio qui anticipare la discussione della vera indistruttibilità del nostro essere, che troverà posto nel quarto libro, ma ho solo voluto indicare il punto a cui essa si riallaccia.

Ma che poi il corpo venga detto, con un'espressione invero unilaterale e tuttavia, dal nostro punto di vista, vera, mera rappresentazione, dipende dal fatto che un'esistenza nello spazio, come cosa estesa, e nel tempo, come cosa che muta, in ambedue però più particolarmente determinata da un nesso causale, è possibile solo nella *rappresentazione*, sulle cui forme sono basate tutte quante quelle determinazioni, cioè in un cervello in cui quindi una tale esistenza si presenta come un'esistenza oggettiva, ossia estranea. Perciò anche il nostro stesso corpo può avere questa specie di esistenza solo in un cervello. Giacché la conoscenza che io ho del mio corpo come di una cosa che è estesa, occupa uno spazio e si muove, è solo *mediata*: è un'immagine nel mio cervello, che viene in essere attraverso sensi e intelletto. Il corpo mi è dato *immediatamente* solo nell'azione muscolare e nel piacere o dolore, che appartengono entrambi innanzi tutto e immediatamente alla volontà. Ma il congiungimento di questi due diversi modi di conoscere il mio stesso corpo fa poi sì che si comprenda inoltre che tutte le altre cose, che hanno del pari la descritta esistenza oggettiva, che è in primo luogo solo nel mio cervello, non per questo siano inesistenti al di fuori di esso, ma debbano parimenti essere infine *in sé* esattamente quella che si palesa all'autocoscienza come *volontà*.

Capitolo 22*

CONSIDERAZIONE OGGETTIVA DELL'INTELLETTO

Ci sono due modi di considerare l'intelletto radicalmente diversi, che si basano sulla diversità del punto di vista e che, per quanto, in conseguenza di questa, siano tra loro opposti, devono essere portati a concordare. Uno è quello *soggettivo*, che, muovendo dal *di dentro* e prendendo la *coscienza* come il dato, ci mostra per quale meccanismo il mondo si rappresenti in essa, e come vi si edifichi coi materiali forniti da sensi e intelletto. Autore di questo modo di considerare dobbiamo ritenere Locke; Kant lo portò a una perfezione incomparabilmente superiore, e ad esso è dedicato del pari il nostro primo libro, insieme con i relativi supplementi.

Il modo di considerare l'intelletto a questo opposto è quello *oggettivo*, che parte dal *di fuori*, prende a oggetto non la propria coscienza, ma gli esseri dati nell'esperienza esterna, coscienti di se stessi e del mondo, e poi ricerca quale rapporto l'intelletto dei medesimi abbia con le altre loro qualità, per che cosa esso sia divenuto possibile, per che cosa necessario, e che cosa esso operi per loro. Il punto di vista di questo modo di considerare è quello empirico: esso prende il mondo e gli animali che vi esistono come semplicemente dati, in quan-

* Questo capitolo si riferisce alla seconda metà del § 27 del primo volume.

to parte da loro. È quindi in primo luogo zoologico, anatomico, fisiologico, e solo congiungendosi col primo e mettendosi dal punto di vista superiore così acquisito diviene filosofico. Il solo fondamento finora dato per esso, lo dobbiamo agli zootomisti e ai fisiologi, specialmente quelli francesi. In particolare va ricordato qui Cabanis, la cui eccellente opera, *Des rapports du physique au moral*, ha aperto la strada, in campo fisiologico, a questo modo di considerare. Contemporaneamente operò il famoso Bichat, il cui tema era però molto più esteso. Va ricordato qui lo stesso Gall, sebbene il suo fine principale fosse sbagliato. Ignoranza e pregiudizio hanno elevato contro questo metodo l'accusa di materialismo, perché esso, attenendosi puramente all'esperienza, non conosce la sostanza immateriale, l'anima. I recentissimi progressi nella fisiologia del sistema nervoso, a opera di Carlo Bell, Magendie, Marshall Hall e altri, hanno del pari arricchito e migliorato la materia di questo modo di considerare. Una filosofia che, come quella kantiana, ignori del tutto questo punto di vista per l'intelletto, è unilaterale e appunto perciò insufficiente. Essa lascia, tra il nostro sapere filosofico e quello fisiologico, un abisso incolmabile, per il quale non possiamo mai trovare soddisfazione.

Benché già quello che ho detto nei due capitoli precedenti sulla vita e l'attività del cervello appartenga a questo modo di considerare, e ad esso siano del pari dedicate, nel trattato sulla volontà nella natura, tutte le delucidazioni date sotto la rubrica «Fisiologia delle piante» ed anche una parte di quelle che si trovano sotto la rubrica «Anatomia comparata», l'esposizione che qui segue dei loro risultati in generale non sarà affatto superflua.

Dello stridente contrasto fra le due maniere di considerare l'intelletto, sopra contrapposte l'una all'altra,

ci si rende conto nel modo più vivo se, spingendo la cosa all'estremo, ci si rappresenta che ciò che una accoglie immediatamente e fa sua materia come pensiero ponderato e intuizione vivente, per l'altra non è se non una funzione fisiologica di un viscere, il cervello; anzi che si è autorizzati ad affermare che l'intero mondo oggettivo, così sconfinato nello spazio, così infinito nel tempo, così imperscrutabile nella perfezione, è in realtà solo un certo movimento o affezione della massa pastosa contenuta nel cranio. Allora ci si chiede stupiti che cosa sia questo cervello, la cui funzione produce un tale fenomeno di tutti i fenomeni; che cosa sia la materia, che può raffinarsi e potenziarsi fino al punto che, fattasi una tale massa pastosa, l'eccitamento di alcune sue particelle divenga il fattore determinante dell'esistenza di un mondo oggettivo. Il timore di tali domande spinse a ipostatizzare la sostanza semplice di un'anima immateriale, che nel cervello semplicemente risiederebbe. Noi diciamo impavidamente: anche questa massa pastosa è, come ogni parte vegetale o animale, una formazione organica, come tutte le sue consorelle minori, nell'abituro delle teste dei nostri fratelli privi di ragione, giù giù fino a quella minima che a mala pena percepisce ancora; tuttavia questa massa organica è l'ultimo prodotto della natura, che presuppone già tutti gli altri. Ma, in se stesso e al di fuori della rappresentazione, anche il cervello è, come ogni altra cosa, *volontà*. *Giacché esistere per un altro è venir rappresentato, essere in sé è volere*; da ciò appunto dipende che noi, per via puramente *oggettiva*, non perveniamo mai all'interno delle cose e che, quando cerchiamo da fuori ed empiricamente di trovare il loro interno, questo interno si tramuti invece sempre di nuovo, sotto le nostre mani, in un esterno – il midollo dell'albero non meno della sua corteccia, il cuore dell'animale non meno della sua pelle, il

blastoderma e il torlo dell'uovo non meno del suo guscio. Invece per via *soggettiva* l'interno ci è accessibile ogni momento: qui lo troviamo come *la volontà* innanzi tutto in noi stessi, e dobbiamo, sul filo dell'analogia col nostro essere, poter decifrare gli altri, giungendo a comprendere che un essere in sé, indipendentemente dall'essere conosciuto, cioè dal presentarsi in un intelletto, è pensabile solo come un *volere*.

Se ora ritorniamo, nella considerazione *oggettiva* dell'intelletto, per quanto possiamo indietro, troviamo che la necessità o il bisogno della *conoscenza in genere* nasce dalla pluralità e dall'esistenza *separata* degli esseri, cioè dall'individuazione. Giacché se si immagina che ci sia *un unico* essere, allora questo non ha bisogno di alcuna conoscenza, perché non esiste nulla che sia diverso da esso stesso e la cui esistenza esso debba quindi accogliere in sé solo mediatamente, attraverso la conoscenza, ossia immagine e concetto. Sarebbe appunto esso *stesso* già tutto in tutto, e pertanto non gli resterebbe niente da conoscere, cioè niente di estraneo, che potesse essere colto come cosa, oggetto. Per la pluralità degli esseri, invece, ogni individuo viene a trovarsi in uno stato di isolamento da tutti gli altri, e da ciò sorge la necessità della conoscenza. Il sistema nervoso, per mezzo del quale l'individuo animale diviene innanzi tutto consapevole di se stesso, è limitato dalla sua pelle; tuttavia, elevandosi nel cervello fino all'intelletto, esso oltrepassa questo confine, mediante la sua forma conoscitiva della causalità, e così nasce in esso l'intuizione, come una coscienza delle *altre* cose, come un'immagine di esseri nel tempo e nello spazio, che mutano, in conformità della causalità. In questo senso sarebbe più giusto dire: «solo il diverso viene conosciuto dal diverso», che non, come diceva Empedocle, «solo l'uguale dall'uguale», che era una proposizione addirittura zoppicante e ambigua, benché

si possano certo anche concepire punti di vista dai quali essa è vera, come, detto di passata, già quella di Helvétius, quando egli, in modo altrettanto bello che calzante, osserva: *Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit; c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison*; – cosa che coincide col σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφὸν di Senofane (*sapientem esse oportet eum, qui sapientem agnituru sit*), ed è un gran crepacuore. Ora però, d'altra parte, noi sappiamo che, inversamente, la pluralità dell'omogeneo diviene possibile solo per il tempo e lo spazio, dunque per le forme della nostra conoscenza. Lo spazio sorge solo in quanto il soggetto conoscente guarda all'esterno: esso è la maniera e guisa in cui il soggetto coglie qualcosa come diverso da sé. Ma allo stesso modo abbiamo visto appunto la conoscenza in genere condizionata dalla pluralità e dalla diversità. Dunque la conoscenza e la pluralità, o individuazione, stanno e cadono insieme, in quanto si condizionano a vicenda. Bisogna concluderne che al di là del fenomeno, nell'essenza in sé di tutte le cose, a cui tempo e spazio, e perciò anche la pluralità, devono essere estranei, non può neanche esserci una conoscenza. Ciò il buddhismo indica come *Prasna Paramita*, cioè l'al di là di ogni conoscenza (vedi su ciò J.J. Schmidt, *Sul Mahayana e il Prasna Paramita*). Una «conoscenza delle cose in sé», nel senso più stretto della parola, sarebbe quindi già per ciò impossibile, che dove comincia l'essenza in sé delle cose la conoscenza viene meno, e ogni conoscenza riguarda già intrinsecamente soltanto i fenomeni. Giacché essa scaturisce da una limitazione, dalla quale viene resa necessaria, per allargare i confini.

Considerato oggettivamente, il cervello è l'efflorescenza dell'organismo; quindi solo dove questo ha raggiunto la sua massima perfezione e complessità, quello appare nel suo massimo sviluppo. Ma nel capitolo prece-

dente abbiamo visto che l'organismo è l'oggettivazione della volontà; a quella deve quindi appartenere, come sua parte, anche il cervello. Inoltre, dal fatto che l'organismo è solo la visibilità della volontà, dunque è in sé questa stessa, ho dedotto che ogni affezione dell'*organismo* opera insieme e immediatamente sulla *volontà*, viene cioè sentita con piacere o dolore. Tuttavia quando, per il maggiore sviluppo del sistema nervoso, la sensibilità aumenta, subentra la possibilità che negli organi di senso più nobili, cioè quelli *oggettivi* (vista, udito), le delicatissime affezioni ad essi proprie vengano avvertite senza operare in se stesse e immediatamente sulla volontà, vale a dire senza essere piacevoli o dolorose; che esse entrino quindi nella coscienza come sensazioni in sé indifferenti, meramente *percepite*. Ora però nel cervello questo aumento della sensibilità raggiunge un grado tanto elevato, che dalle impressioni dei sensi ricevute nasce addirittura una reazione, la quale non scaturisce immediatamente dalla volontà, ma è innanzi tutto un effetto spontaneo della funzione intellettiva, che effettua il passaggio dalla sensazione immediatamente percepita alla sua *causa*, per cui, producendo allora insieme il cervello la forma dello spazio, sorge l'intuizione di un *oggetto esterno*. Si può dunque considerare il punto, in cui l'intelletto effettua il passaggio dalla sensazione sulla retina, che è ancora una semplice affezione del corpo e pertanto della volontà, alla *causa* di questa sensazione, che esso proietta, mediante la sua forma dello spazio, come qualcosa di esterno e di diverso dalla propria persona – come il confine tra il mondo come volontà e il mondo come rappresentazione, o anche come il luogo di nascita di quest'ultimo. Poi però nell'uomo la spontaneità dell'attività cerebrale, data invero in ultima istanza dalla volontà, va ancora oltre la mera *intuizione* e immediata apprensione dei rapporti causali; giunge cioè a formare da

quelle intuizioni concetti astratti e ad operare con essi, cioè a *pensare*, nel che consiste la sua *ragione*. I *pensieri* sono quindi la cosa più lontana dalle affezioni del corpo, le quali, essendo questo l'oggettivazione della volontà, possono, negli stessi organi di senso, trapassare subito, intensificandosi, in dolore. Rappresentazione e pensiero possono anche, in base a quel che si è detto, essere visti come l'efflorescenza della volontà, in quanto sgorgano dal supremo compimento e potenziamento dell'organismo, pur rimanendo quest'ultimo, in se stesso e fuori della rappresentazione, la *volontà*. Comunque, nella mia interpretazione, l'esistenza del corpo presuppone il mondo come rappresentazione, in quanto anche il corpo, come oggetto materiale o reale, è soltanto in quello; e d'altra parte la stessa rappresentazione presuppone altrettanto il corpo, nascendo solo dalla funzione di un suo organo. Ciò che sta alla base dell'intero fenomeno, ciò che è soltanto in se stesso ed è in quello l'elemento originario, è esclusivamente la *volontà*: perché è essa che, appunto attraverso questo processo, assume la forma della *rappresentazione*, cioè penetra nell'esistenza secondaria di un mondo oggettivo, ovvero nella conoscibilità. I filosofi prima di Kant, pochi eccettuati, hanno impreso a spiegare il procedimento del nostro conoscere dalla parte sbagliata. Essi, infatti, hanno preso le mosse al riguardo da una cosiddetta anima, un'essenza, la cui natura intima e funzione particolare consisterebbe nel pensare, e precisamente nel pensare astratto, con meri concetti, che ad essa apparterrebbero tanto più perfettamente, quanto più sono lontani da ogni intuizione (qui prego di vedere la nota alla fine del § 6 della mia memoria premiata sul fondamento della morale). Questa anima sarebbe, in maniera incomprensibile, finita nel corpo, dove soffrirebbe solo disturbi nel suo pensiero puro, già per effetto delle impressioni dei sensi e delle intuizioni, ma ancor più per

le voglie da quelle provocate, e infine per gli affetti, anzi le passioni, in cui queste ultime si sviluppano; mentre l'elemento proprio e originario di questa anima sarebbe soltanto il pensiero astratto, lasciata al quale essa avrebbe come suoi oggetti solo universali, concetti innati ed *aeternae veritates*, trascurando come indegno di sé ogni fatto intuitivo. Da qui proviene dunque anche il disprezzo con cui ancor oggi vengono menzionati, anzi fatti scaturigine principale dell'immoralità, da parte dei professori di filosofia, la «sensibilità» e il «sensibile», mentre proprio i sensi, producendo essi in unione con le funzioni *a priori* dall'intelletto l'*intuizione*, sono la fonte pura e innocente di tutte le nostre conoscenze, dalla quale soltanto ogni pensare prende a prestito il suo contenuto. Si potrebbe credere davvero che quei signori pensino sempre, quando si tratta di sensibilità, al preteso sesto senso dei Francesi. Secondo quanto ho detto, dunque, nel processo del conoscere si è fatto del suo ultimo prodotto, il pensiero astratto, il primo e l'originario, si è quindi presa la cosa, al modo detto, dalla parte sbagliata. Ma come, secondo la mia esposizione, l'intelletto scaturisce dall'organismo e quindi dalla volontà, e conseguentemente senza di essa non potrebbe essere; così, senza di essa, non troverebbe neanche materia od occupazione: perché ogni conoscibile altro non è che appunto l'oggettivazione della volontà.

Ma dal cervello e dalle sue funzioni è condizionata non solo l'intuizione del mondo esterno o coscienza delle altre cose, bensì anche l'autocoscienza. La volontà in se stessa è priva di coscienza e tale rimane nella maggior parte dei suoi fenomeni. Perché essa divenga consapevole di sé, deve sopraggiungere il mondo secondario della rappresentazione; così come la luce diviene visibile solo per i corpi che la riflettono e, al di fuori di essi, si perde senza effetto nelle tenebre. Solo in quanto la

volontà, al fine di cogliere le sue relazioni col mondo esterno, produce nell'individuo animale un cervello, sorge in quest'ultimo la coscienza di se stesso, mediante il soggetto del conoscere, che concepisce le cose come esistenti e l'Io come volente. Cioè la sensibilità, sviluppata al massimo nel cervello ma diffusa nelle varie parti di esso, deve innanzi tutto raccogliere tutti i raggi della propria attività, concentrarli quasi in un fuoco, che però non cade all'esterno, come negli specchi concavi, bensì all'interno, come negli specchi convessi; con questo punto poi essa comincia col descrivere la linea del tempo, lungo la quale si deve quindi presentare tutto ciò che essa rappresenta, e che è la prima e più essenziale forma di ogni conoscere, ovvero la forma del senso interno. Questo fuoco dell'intera attività cerebrale è ciò che Kant ha chiamato l'unità sintetica dell'appercezione;* solo per mezzo di esso la volontà diviene consapevole di se stessa, in quanto questo fuoco dell'attività cerebrale, ossia ciò che conosce, si concepisce come identico alla propria base, da cui è scaturito, con ciò che vuole, e così sorge l'Io. Ma questo fuoco dell'attività cerebrale rimane dapprima un mero soggetto del conoscere e in quanto tale capace di fare da spettatore freddo e imparziale, da guida e da consigliere della volontà, come anche di cogliere il mondo esterno in maniera puramente oggettiva, senza tener conto della volontà, del suo bene e del suo male. Ma non appena si rivolge verso l'interno, esso riconosce come base del proprio fenomeno la volontà e confluisce quindi con essa nella coscienza di un Io. Detto fuoco dell'attività cerebrale (o soggetto della conoscenza) è sì, come punto indivisibile, semplice, ma non per questo è una sostanza (anima), bensì solo uno stato. Ciò di cui è lo stato può essere da esso conosciuto sol-

* Cfr. p. 356.

tanto indirettamente, per così dire di riflesso; ma il cessare dello stato non dev'essere considerato come la distruzione di ciò di cui è uno stato. Questo Io *conoscente* e consapevole sta alla volontà, che è la base del suo manifestarsi, come l'immagine nel fuoco dello specchio concavo sta a questo stesso, e ha, come quella, solo una realtà condizionata, anzi propriamente una realtà solo apparente. Lungi dall'essere assolutamente la prima cosa (come per esempio insegnava Fichte), esso in fondo viene terzo, presupponendo l'organismo, e questo a sua volta la volontà. Concedo che tutto quanto è stato qui detto è veramente solo immagine e similitudine, ed è anche in parte ipotetico; ma il fatto è che ci troviamo in un punto, al quale quasi non giungono i pensieri, e ancor meno le prove. Prego quindi di confrontarlo con ciò che su questo argomento ho diffusamente esposto nel capitolo ventesimo.

Benché dunque l'essenza in sé di ogni cosa esistente consista nella sua volontà e la conoscenza, insieme alla coscienza, sopravvenga solo come qualcosa di secondario nei gradi superiori dei fenomeni, vediamo che la differenza che la presenza e il diverso grado della coscienza e dell'intelletto stabiliscono tra essere e essere è oltremodo grande e gravida di conseguenze. L'esistenza soggettiva della pianta noi dobbiamo pensarla come una debole analogia, una mera ombra di piacere e dolore; e anche in questo grado estremamente debole la pianta sa soltanto di sé, non di una qualunque cosa al di fuori di essa. Invece già l'animale che le è più vicino, l'animale infimo, è spinto da bisogni accresciuti e più esattamente specificati ad allargare la sfera della sua esistenza oltre i limiti del suo corpo. Ciò accade grazie alla conoscenza: esso ha un'oscura percezione dell'ambiente circostante, da cui gli provengono i motivi del suo fare, ai fini della sua conservazione. Con ciò subentra subito il *medium*

dei motivi: e questo è il mondo che esiste oggettivamente nel tempo e nello spazio, il *mondo come rappresentazione*, per quanto debole, oscuro e appena baluginante sia questo primo e infimo esemplare di esso. Ma esso si delinea in modo sempre più distinto, sempre più ampio e sempre più profondo, a misura che nella serie ascendente degli organismi animali il cervello diviene sempre più perfetto. Ma questo aumento dello sviluppo cerebrale, dunque dell'intelletto e della chiarezza della rappresentazione, in ciascuno di questi gradi sempre più alti, viene causato dai *bisogni* che sempre più crescono e si complicano di questi fenomeni della volontà. Il bisogno deve sempre dare per ciò la prima spinta: giacché senza necessità la natura (cioè la volontà che si oggettiva in essa) non produce niente, e meno che mai la più difficile delle sue opere, un cervello più perfetto; in conseguenza della sua *lex parsimoniae*: *natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum*. Ogni animale è stato da essa dotato degli organi che sono necessari per la sua conservazione e delle armi che sono necessarie per la sua lotta, come ho ampiamente mostrato nello scritto: *Sulla volontà nella natura* sotto il titolo «Anatomia comparata»; in base allo stesso criterio dunque essa ha elargito a ciascuno il più importante degli organi rivolti all'esterno, il cervello, con la sua funzione, l'intelletto. Quanto più complicata cioè, per un superiore sviluppo, si è fatta la sua organizzazione, tanto più variamente e specificamente determinati si sono fatti anche i suoi bisogni, e quindi tanto più difficile e dipendente dall'occasione il procurarsi ciò che li soddisfa. C'è stato bisogno cioè di un più vasto campo visivo, di una più esatta comprensione e di una più retta distinzione delle cose del mondo esterno, in tutte le loro circostanze e relazioni. Conformemente, vediamo le forze della rappresentazione e i loro organi, cervello, nervi e strumenti di senso, presentar-

si tanto più perfetti, quanto più in alto saliamo nella scala degli animali; e a misura che il sistema cerebrale si sviluppa, il mondo esterno si presenta in modo sempre più distinto, più sfaccettato, più perfetto nella coscienza. La sua comprensione richiede ora sempre più attenzione, da ultimo fino al punto che talvolta il suo rapporto con la volontà dev'essere momentaneamente perduto di vista perché essa si svolga con tanto maggior purezza e giustezza. In maniera decisa ciò avviene solo nell'uomo: solo in lui ha luogo una *netta separazione del conoscere dal volere*. È questo un punto importante, che io qui accenno soltanto per indicarne il luogo e poterlo riprendere più oltre. Ma anche quest'ultimo passo nell'estensione e nel perfezionamento del cervello, e pertanto nel potenziamento delle forze conoscitive, la natura lo fa, come tutti gli altri, solo in conseguenza degli accresciuti *bisogni*, ossia per servire la *volontà*. Ciò che questa si ripropone e raggiunge nell'uomo, è invero nell'essenziale lo stesso e non più di quel che si ripropone nell'animale: nutrimento e riproduzione. Ma dall'organizzazione dell'uomo i requisiti per il raggiungimento di questo fine sono stati tanto accresciuti, sviluppati e specificati che, per raggiungere lo scopo, è stato necessario, o almeno è stato il mezzo più facile, un potenziamento dell'intelletto incomparabilmente più considerevole di quello che i suoi stadi avevano fino allora offerto. Ora però, poiché l'intelletto è, in conseguenza della sua natura, uno strumento di uso estremamente vario ed è ugualmente adoperabile per i fini più eterogenei, la natura, fedele al suo spirito di parsimonia, ha poi potuto ormai coprire tutte le richieste dei bisogni fattisi tanto molteplici esclusivamente per mezzo di esso; quindi ha posto l'uomo, senza vestimento, senza armi naturali di difesa o di offesa, anzi con una forza muscolare relativamente piccola, con una grande fragilità e una scarsa resistenza alle circostanze

avverse e alle privazioni, confidando in quest'unico grande strumento, per il quale ha dovuto solo conservare, dal grado immediatamente inferiore a lui, la scimmia, le mani. Ma a causa del preponderare dell'intelletto che qui dunque ha luogo, non solo aumentano infinitamente la ricezione dei motivi, la loro molteplicità e in genere l'orizzonte dei fini, ma aumenta anche al massimo la chiarezza con cui la volontà diviene consapevole di *se stessa*, in conseguenza della sopravvenuta chiarificazione dell'intera coscienza, che, sostenuta dalla capacità del conoscere astratto, arriva ora fino alla perfetta lucidità. Ma per questo, come pure per la veemenza della volontà necessariamente presupposta in quanto portatrice di un intelletto tanto accresciuto, subentra un'intensificazione di tutti gli *affetti*, anzi la possibilità delle *passioni*, che l'animale propriamente non conosce. Giacché l'irruenza della volontà va di pari passo con lo sviluppo dell'intelligenza, appunto perché quest'ultima in realtà scaturisce sempre dai bisogni moltiplicati e dalle pressanti richieste della volontà, e in più poi le due cose si sostengono a vicenda. L'irruenza del carattere cioè sta in relazione con la maggiore energia del battito cardiaco e della circolazione del sangue, che accresce fisicamente l'attività del cervello. D'altra parte poi la chiarezza dell'intelligenza alimenta, per il fatto di cogliere più vivamente le circostanze esterne, gli affetti da queste provocati. Perciò ad esempio i vitelli giovani si lasciano tranquillamente caricare e trasportare su un carro, mentre i leoni giovani, solo a separarli dalla madre, continuano ad agitarsi e ruggiscono senza posa da mattina a sera; i bambini, in una tale situazione, strillerebbero e smanierebbero fin quasi a morirne. La vivacità e l'irruenza della scimmia stanno in rapporto diretto con la sua intelligenza già molto sviluppata. Da questo rapporto scambievole dipende appunto che l'uomo sia in genere capace di dolo-

ri molto più grandi che non l'animale, ma anche di maggiore letizia, negli affetti appagati e lieti. Parimenti l'intelletto più sviluppato gli fa sentire la noia più che non all'animale, ma diventa anche, quando è individualmente molto perfetto, una fonte inesauribile di intrattenimento. In complesso dunque il manifestarsi della volontà nell'uomo sta a quello nell'animale delle specie superiori come un suono alla sua quinta, presa due o tre ottave più in basso. Ma anche tra le diverse specie animali le differenze di intelletto e quindi di coscienza sono grandi e infinitamente graduate. Quel mero analogo della coscienza che dobbiamo attribuire anche alla pianta starà all'ancor più opaca natura soggettiva di un corpo inorganico all'incirca come la coscienza dell'animale più basso a quella *quasi* coscienza della pianta. Ci si può rappresentare le innumerevoli sfumature del grado di coscienza con l'immagine della diversa velocità che hanno i punti disugualmente distanti dal centro di un disco che ruoti. Ma l'immagine più giusta, anzi, come insegna il terzo libro, l'immagine naturale di questa graduazione, è data dalla scala musicale, in tutta la sua estensione, dal più basso suono ancora udibile fino a quello più alto. Ora però è il grado di coscienza, che determina il grado di esistenza di un essere. Giacché ogni esistenza immediata è soggettiva; l'esistenza oggettiva sussiste nella coscienza di un altro, dunque solo per questa, e quindi in modo del tutto mediato. Per il grado di coscienza gli esseri sono tanto diversi, quanto sono uguali per la volontà, in quanto quest'ultima è ciò che è a loro tutti comune.

Ma quello che ora abbiamo osservato tra pianta e animale, e poi tra le diverse specie animali, ha luogo anche tra uomo e uomo. Anche qui cioè la cosa secondaria, l'intelletto, fonda, mediante la lucidità della coscienza e la perspicuità del conoscere che ne dipendono, una diffe-

renza basilare e incalcolabilmente grande in tutto il modo di esistere, e quindi nel grado di esistenza. Quanto più elevata è la coscienza, tanto più distinti e coerenti sono i pensieri, tanto più chiare sono le intuizioni e tanto più intimi i sentimenti. Tutto acquista così una maggiore profondità: la commozione, la malinconia, la gioia e il dolore. Le persone ordinarie e superficiali non sono nemmeno capaci di vera gioia: passano la vita nell'ottusità. Mentre a uno la sua coscienza presenta soltanto la sua esistenza, oltre ai motivi che vanno appresi ai fini della sua conservazione e del suo rasserenamento, in una percezione rudimentale del mondo esterno, per un altro essa è una *camera obscura* in cui si presenta il macrocosmo:

Sente che cova un piccolo
Mondo nel suo cervello,
Che esso agisce e vive,
Sicché vorrebbe esternarlo.[1]

La diversità dell'intero modo di esistere che gli estremi della graduazione delle capacità intellettuali stabiliscono tra uomo e uomo, è tanto grande che quella tra un re e un lavoratore a giornata appare al paragone irrisoria. E anche qui, come nelle specie animali, è dimostrabile un nesso fra la veemenza della volontà e il potenziamento dell'intelletto. Il genio è condizionato da un temperamento passionale, e un genio flemmatico è impensabile. Sembra che ci debba essere una volontà oltremodo impetuosa, cioè piena di possenti appetiti, se la natura deve produrre in più, come a quella adeguato, un in-

[1] *Er fühlet, dass er eine kleine Welt*
In seinem Gehirne brütend hält,
Dass die fängt an zu wirken und zu leben,
Dass er sie gerne möchte von sich geben.
Goethe, *La missione poetica di Hans Sachs*, vv. 11-14.

telletto anormalmente potenziato, il che sul piano meramente fisico si spiega con la maggiore energia con cui le arterie del capo mettono in moto il cervello e ne accrescono il turgore. Certo però la quantità, la qualità e la forma del cervello stesso sono l'altra e incomparabilmente più rara condizione del genio. D'altra parte i flemmatici hanno di regola forze spirituali assai limitate; e così appunto i popoli nordici, di sangue freddo e flemmatici, rimangono in genere notevolmente indietro per spirito a quelli meridionali, vivaci e passionali, sebbene, come con grande acutezza ha osservato Bacone,* una volta che un settentrionale venga altamente dotato da natura, egli possa poi raggiungere un livello che nessun meridionale ha mai raggiunto. Quindi è altrettanto sbagliato che abituale prendere a criterio di paragone delle forze spirituali delle diverse nazioni i loro grandi spiriti, giacché ciò equivale a voler fondare la regola sulle eccezioni. È invece la grande varietà di ogni nazione che si deve considerare, giacché una rondine non fa primavera. Va qui ancora notato che appunto la passionalità, che è condizione del genio, congiunta con la sua vivace apprensione delle cose, nella vita pratica, dove entra in gioco la volontà, specialmente negli avvenimenti improvvisi, produce un così grande eccitamento degli affetti da disturbare e confondere l'intelletto; mentre il flemmatico conserva anche allora il pieno uso delle sue facoltà mentali, anche se molto minori, e fa poi con esse molto più di quanto non sia in grado di fare il più grande genio. Pertanto il temperamento passionale favorisce la costituzione originaria dell'intelletto, mentre il temperamento flemmatico ne favorisce l'uso. Perciò il vero genio è capace solo di creazioni teoretiche, per le quali può scegliere e aspettare il suo tempo, che sarà proprio

* *De augm. scient.*, L. VI, c. 3.

quello in cui la volontà riposa del tutto e nessuna onda intorbida il puro specchio della contemplazione del mondo; invece nella vita pratica il genio è maldestro e inetto, e quindi per lo più anche infelice. In questo senso è poetato il *Tasso* di Goethe. Come dunque il genio vero e proprio si fonda sulla forza *assoluta* dell'intelletto, che si può ottenere solo a prezzo di una eccessiva veemenza dell'animo ad essa corrispondente, così la grande superiorità nella vita pratica, che fa i condottieri e gli uomini di Stato, si fonda sulla forza *relativa* dell'intelletto, cioè sul massimo grado di esso che può essere raggiunto senza una troppo grande eccitabilità degli affetti e insieme una troppa grande impetuosità del carattere, e che rimane quindi fermo anche nella tempesta. Molta fermezza di volontà e imperturbabilità d'animo, in presenza di un'intelligenza solida e fine, qui bastano; e ciò che va al di là di questo, diviene dannoso: giacché un troppo grande sviluppo dell'intelligenza sta addirittura in contrasto con la fermezza del carattere e la risolutezza della volontà. Perciò anche questa specie di eccellenza non è tanto anormale ed è cento volte meno rara di quell'altra; corrispondentemente, vediamo comparire in ogni tempo grandi condottieri e grandi ministri, solo che le circostanze esterne siano favorevoli alla loro azione. I grandi poeti e filosofi invece si fanno attendere per secoli; ma l'umanità può contentarsi anche di questo loro raro apparire, perché le loro opere rimangono e non esistono solo per il presente, come le imprese di quegli altri. Alla summenzionata legge di economia della natura è anche pienamente conforme il fatto che essa distribuisca l'eccellenza spirituale in genere a pochissimi, e il genio solo come la più rara di tutte le eccezioni, corredando invece la grande massa del genere umano di capacità mentali non maggiori di quelle richieste dalla conservazione dell'individuo e della specie. Giacché i grandi bi-

sogni del genere umano, che si accrescono costantemente per il loro soddisfacimento stesso, rendono necessario che la parte di gran lunga maggiore di esso passi la vita in lavori grossolanamente manuali e del tutto meccanici. A che dovrebbe mai servirle uno spirito vivace, una fantasia fervida, un'intelligenza sottile, un acume penetrante? Cose simili renderebbero la gente solo inetta e infelice. Perciò dunque la natura ha fatto del più costoso di tutti i suoi prodotti il minore spreco possibile. È da questo punto di vista che si dovrebbero anche, per non giudicare iniquamente, stabilire le proprie aspettazioni circa le opere intellettuali degli uomini in genere, e si dovrebbero per esempio considerare anche i dotti, dato che di regola solo circostanze esterne li hanno fatti divenire tali, innanzi tutto come uomini che la natura aveva propriamente destinato all'agricoltura; anzi, si dovrebbero valutare con questo criterio gli stessi professori di filosofia, e allora si troverebbero le loro opere rispondenti a ogni ragionevole aspettativa. È degno di nota che, nel Sud, dove le necessità della vita pesano meno sul genere umano e consentono più ozio, anche le capacità mentali, perfino della moltitudine, divengano subito più mobili e sottili. È fisiologicamente notevole che il prevalere della massa del cervello su quella del midollo spinale e dei nervi, che, secondo l'acuta scoperta di Sömmering, fornisce il vero criterio prossimo per misurare il grado dell'intelligenza, tanto nelle specie animali quanto negli individui umani, accresca insieme la mobilità immediata, l'agilità delle membra; perché, per la grande disuguaglianza del rapporto, diviene più decisa la dipendenza di tutti i nervi motorî dal cervello; al che si aggiunge poi certo che della perfezione qualitativa del cervello partecipa anche quella del cervelletto, questo primo regolatore dei movimenti; per entrambe le cose dunque tutti i movimenti volontari acquistano maggiore

leggerezza, rapidità e agilità, e per la concentrazione del punto di partenza di ogni attività nasce ciò che Lichtenberg loda in Garrick: «che egli sembrava onnipresente nei muscoli del suo corpo». Perciò la gravezza nell'andatura del corpo indica gravezza nel corso dei pensieri e viene considerata, altrettanto che la floscezza dei lineamenti e l'opacità dello sguardo, un segno di inintelligenza, tanto negli individui quanto nelle nazioni. Un altro sintomo dell'accennato rapporto fisiologico è la circostanza che molte persone, non appena il colloquio con il loro accompagnatore comincia ad acquistare un certo costrutto, devono subito fermarsi; perché cioè al loro cervello, non appena ha da agganciare l'uno all'altro un paio di pensieri, non resta più neanche tanta forza, quanta è necessaria per tenere, coi nervi motorî, le gambe in movimento: così miseramente tutto è ritagliato in loro.

Da tutta questa considerazione oggettiva dell'intelletto e della sua origine risulta che esso è destinato a intendere i fini, sul cui raggiungimento riposano la vita individuale e la sua propagazione, ma non affatto a rendere l'essenza in sé delle cose e del mondo, che esiste indipendentemente dal soggetto conoscente. Ciò che per la pianta è la sensibilità alla luce, in conseguenza della quale essa rivolge la sua crescita nella direzione di quella, la stessa cosa è, per natura, la conoscenza dell'animale, anzi pure dell'uomo, anche se, quanto al grado, accresciuta nella misura in cui lo esigono i bisogni di ciascuno di questi esseri. In tutti loro la percezione rimane un mero divenir consapevoli della loro relazione con le altre cose, e non è affatto destinata a rappresentare ancora una volta nella coscienza del soggetto conoscente l'essenza vera, assolutamente reale di esse. Al contrario l'intelletto, in quanto derivato dalla volontà, è anche solo destinato al servizio di essa, cioè a cogliere i motivi: a

ciò esso è istituito, e quindi ha tendenza assolutamente pratica. Ciò vale anche in quanto intendiamo il significato metafisico della vita come un significato etico, perché anche in questo senso troviamo che l'uomo conosce solo ai fini del suo agire. Una tale facoltà conoscitiva, esistente esclusivamente per fini pratici, coglierà, per sua natura, sempre e solo le relazioni delle cose tra loro, non il loro essere proprio, quale è in se stesso. Ora però considerare il complesso di queste relazioni come l'essenza del mondo, esistente assolutamente e in se stessa, e la maniera e guisa in cui esse necessariamente si presentano, secondo le leggi preformate nel cervello, come le leggi eterne dell'esistenza di tutte le cose, e costruirvi poi sopra ontologia, cosmologia e teologia – è questo propriamente l'antichissimo errore base, a cui la dottrina di Kant ha messo fine. Qui dunque la nostra considerazione oggettiva e quindi in massima parte fisiologica dell'intelletto s'incrocia con la *sua* considerazione trascendentale, anzi, in certo senso, entra addirittura in essa come una concezione *a priori*, in quanto, da un punto di vista preso al di fuori della medesima, ci fa conoscere geneticamente e quindi *necessariamente* ciò che quella, muovendo da fatti della coscienza, espone anche solo per dati di fatto. Giacché, secondo la nostra considerazione oggettiva dell'intelletto, il mondo come rappresentazione, quale, esteso nello spazio e nel tempo, esiste e si muove sempre necessariamente secondo la regola rigorosa della causalità, è prima d'ogni altra cosa solo un fenomeno fisiologico, una funzione del cervello, che quest'ultimo compie, certo in occasione di determinati stimoli esterni, ma in conformità delle leggi sue proprie. Pertanto s'intende in precedenza che ciò che avviene in questa stessa funzione, quindi attraverso di essa e per essa, non può essere affatto considerato come la natura di *cose in sé* esistenti indipendentemente da essa e total-

mente da essa diverse, ma rappresenta immediatamente solo il tipo e il modo di questa funzione stessa, che può ricevere sempre e solo una modificazione molto subordinata per effetto di ciò che esiste affatto indipendentemente da essa, e che come stimolo la mette in movimento. Come dunque Locke rivendicò agli organi di senso, per toglierlo alle cose in sé, tutto ciò che mediante la *sensazione* entra nella percezione, così Kant, nello stesso intento e procedendo oltre per la stessa via, ha dimostrato che tutto ciò che rende possibile l'*intuizione* vera e propria, cioè lo spazio, il tempo e la causalità, è funzione cerebrale, sebbene egli si sia astenuto dall'usare questa espressione fisiologica, a cui tuttavia ci porta necessariamente il nostro presente modo di considerare, che viene dalla parte opposta, reale. Procedendo per la sua via analitica, Kant pervenne al risultato che ciò che noi conosciamo sono meri *fenomeni*. Che cosa questo termine enigmatico voglia veramente dire, diviene chiaro dalla nostra considerazione oggettiva e genetica dell'intelletto: si tratta dei motivi, per i fini di una volontà individuale, quali si presentano nell'intelletto da essa all'uopo prodotto (che *appare* esso stesso, oggettivamente, come cervello), e che, afferrati fin dove se ne può seguire la concatenazione, danno nella loro connessione il mondo che si estende oggettivamente nel tempo e nello spazio, che io chiamo il mondo come rappresentazione. Dal nostro punto di vista svanisce anche ciò che di urtante nasce nella dottrina *kantiana* dal fatto che, in quanto l'intelletto conosce, invece delle cose quali sono in sé, meri fenomeni, e anzi viene in conseguenza di essi sviato in paralogismi e ipostasi infondate, mediante «sofisticazioni, non degli uomini, bensì della ragione stessa, da cui neanche il più saggio sa liberarsi, e potrà forse con molto sforzo guardarsi dall'errore, ma non mai sbarazzarsi dell'illusione che incessantemente lo tartassa e

berteggia», – si ha l'impressione che il nostro intelletto sia espressamente destinato a trarci in errore. La concezione oggettiva dell'intelletto qui data, che ne contiene una genesi, rende infatti comprensibile che esso, destinato esclusivamente a fini pratici, sia il mero *medium dei motivi*, quindi assolva il suo compito rappresentando rettamente questi ultimi, e che se noi, in base al complesso e alla regolarità dei fenomeni che in tal modo ci si presentano oggettivamente, intraprendiamo a costruire l'essenza delle cose in se stesse, ciò venga fatto a nostro rischio e pericolo. Abbiamo cioè visto che l'intima forza della natura, originariamente priva di conoscenza e germogliante al buio, che, quando si sia innalzata fino all'autocoscienza, si svela ad essa come *volontà*, raggiunge questo grado solo producendo un cervello animale e la conoscenza come funzione di esso, dopo di che sorge in questo cervello il fenomeno del mondo intuitivo. Ora però dire che questo semplice fenomeno cerebrale, con la regolarità immutabilmente inerente alle sue funzioni, è l'essenza oggettiva in se stessa del mondo e delle cose che vi si trovano, esistente indipendentemente da esso, prima di esso e dopo di esso, è chiaramente un salto a cui nulla ci autorizza. E però da questo *mundus phaenomenon*, da questa intuizione che sorge in tanto svariate condizioni, sono poi attinti tutti i nostri concetti, hanno ogni contenuto solo da esso, oppure solo in riferimento ad esso. Quindi essi sono, come dice Kant, solo di uso immanente, non di uso trascendente; cioè questi nostri concetti, questo primo materiale del pensiero, e quindi ancor più i giudizi nascenti dalla loro composizione, sono inadeguati al compito di pensare l'essenza delle cose in sé e il vero ordine del mondo e dell'esistenza; anzi questo tentativo è analogo a quello di esprimere il volume stereometrico di un corpo in pollici quadrati. Giacché il nostro intelletto, destinato in

origine solo a presentare a una volontà individuale i suoi scopi limitati, coglie pertanto le sole *relazioni* delle cose, senza penetrarne l'intimo, la vera e propria essenza; è quindi solo una forza di facciata, rimane legato alla superficie delle cose e coglie solo *species transitivae*, non il loro vero essere. Da ciò appunto scaturisce che noi non possiamo capire né comprendere in tutto e per tutto assolutamente nessuna cosa, neanche la più semplice o la più piccola, e che ogni cosa presenti per noi alcunché di affatto inesplicabile. Appunto perché l'intelletto è un prodotto della natura ed è quindi calcolato solo per gli scopi di essa, i mistici cristiani lo hanno molto acconciamente chiamato la «luce della natura» e gli hanno assegnato limiti ben precisi, la natura essendo l'oggetto, per il quale soltanto esso è il soggetto. Alla base di quest'espressione c'è già in realtà l'idea da cui è scaturita la *Critica della ragione pura*. Il fatto che noi non possiamo, per la via immediata, vale a dire applicando l'intelletto e i suoi dati in maniera acritica, comprendere il mondo e rimaniamo invece, a forza di riflettervi sopra, sempre più irretiti in enigmi insolubili, proviene appunto da ciò, che l'intelletto, cioè la conoscenza stessa, è già qualcosa di secondario, un semplice derivato, prodotto dallo svolgimento dell'essenza del mondo, il quale conseguentemente era fino ad allora precedente ad esso, ed esso è apparso da ultimo come un erompere alla luce dall'oscura profondità dell'urgere inconscio, la cui essenza si configura nell'autocoscienza, che per esso simultaneamente si forma, come *volontà*. Ciò che precede la conoscenza come sua condizione, per cui soltanto essa diviene possibile, dunque la sua propria base, non può essere da essa colta immediatamente, allo stesso modo che l'occhio non può vedere se stesso. Anzi solo i rapporti tra essere e essere che si presentano alla superficie delle cose sono affar suo, e lo sono soltanto mediante l'appa-

rato dell'intelletto, ossia delle sue forme, spazio, tempo, causalità. Proprio perché il mondo si è fatto senza l'aiuto della conoscenza, la conoscenza non può contenerne tutta l'essenza; la conoscenza presuppone già l'esistenza del mondo, per cui l'origine di esso non rientra nel suo ambito. Essa è quindi limitata ai rapporti tra ciò che è dato, e con ciò è sufficiente per la volontà individuale, per servire la quale soltanto è sorta. Giacché l'intelletto è condizionato dalla natura, come si è mostrato, si trova *in* essa, appartiene *ad* essa, e non le si può quindi porre di fronte come qualcosa di affatto estraneo, per accoglierne così in modo assolutamente oggettivo e radicale l'intera essenza. Può, se gliene capita la fortuna, capire tutto quel che è *nella* natura, ma non la natura stessa, almeno non in modo immediato.

Per quanto questa essenziale limitazione dell'intelletto, risultante dalla sua natura ed origine, possa essere scoraggiante per la metafisica, essa ha tuttavia anche un'altra faccia molto consolante. Toglie cioè ai messaggi immediati della natura la loro validità assoluta, nell'affermazione della quale consiste il vero e proprio *naturalismo*. Benché quindi la natura ci presenti ogni vivente come creato dal nulla e, dopo un'effimera esistenza, ritornante per sempre nel nulla, e sembri compiacersi di creare incessantemente di nuovo per poter incessantemente distruggere, mentre nulla può produrre di permanente; benché noi quindi dobbiamo riconoscere la *materia* come l'unica cosa perpetua, che, non originata e non peritura, partorisce tutto dal suo seno, per cui sembra che il suo nome sia sorto da *mater rerum*, e accanto ad essa, come padre delle cose, la *forma*, che, altrettanto fuggevole che quella stabile, muta in realtà ad ogni momento e può conservarsi solo finché rimane aggrappata parassitariamente alla materia (ora a questa, ora a quella parte di essa), ma che, quando molla del tutto questo

appiglio, perisce, come testimoniano i paleoteri e gli ittiosauri; allora dobbiamo bensì riconoscere questo come il messaggio immediato e non falsato della natura, ma, per l'origine sopra spiegata dell'intelletto e per la *conformazione* di esso che a quella consegue, non possiamo attribuire a questo messaggio *nessuna verità assoluta*, sibbene solo una verità sempre *condizionata*, che Kant ha giustamente designata come tale, chiamandola *fenomeno*, in contrapposizione alla *cosa in sé*.

Se, nonostante questa essenziale limitazione dell'intelletto, è ancora possibile, per una via traversa, ossia mediante la riflessione perseguita a oltranza e con un collegamento artificiale della conoscenza rivolta all'esterno, oggettiva, con i dati dell'autocoscienza, giungere a una certa comprensione del mondo e dell'essenza delle cose, questa sarà solo una traduzione limitatissima, affatto mediata e relativa, cioè parabolica, nelle forme della conoscenza, quindi un *quadam prodire tenus*, che lascerà sempre molti problemi non risolti. Per contro l'errore fondamentale dell'antico *dogmatismo* distrutto da Kant, in tutte le sue forme, era questo, che esso partiva senz'altro dalla *conoscenza*, cioè dal *mondo come rappresentazione*, per dedurre e costruire, in base alle sue leggi, l'ente in genere, prendendo così questo mondo della rappresentazione, insieme alle sue leggi, come qualcosa di senz'altro dato e di assolutamente reale, mentre tutta la sua esistenza è in tutto e per tutto relativa e un semplice risultato o fenomeno dell'essenza in sé che sta alla sua base – o, in altri termini, che esso costruiva un'ontologia dove c'era materia solo per una dianoiologia. Kant scoprì quel che nella *conoscenza* era soggettivamente condizionato e quindi assolutamente immanente, vale a dire inadatto all'uso trascendente, in base alle leggi stesse della conoscenza, per cui chiamò la sua dottrina, in modo molto calzante, *Critica della ragio-*

ne. Lo fece mostrando da un lato la considerevole e generale parte aprioristica di ogni conoscenza, che, in quanto completamente soggettiva, pregiudica ogni oggettività; e provando dall'altro, come credeva, che i princìpi della conoscenza presa come puramente oggettiva, se seguiti fino in fondo, portavano a contraddizioni. Soltanto, però, aveva precipitosamente supposto che al di fuori della conoscenza *oggettiva*, cioè al di fuori del mondo come *rappresentazione*, nulla ci fosse dato, se non forse ancora la coscienza morale, con cui costruì quel poco che ancora restava della metafisica, vale a dire la teologia morale, a cui annetteva comunque anche assolutamente validità solo pratica, nient'affatto teoretica. Non aveva visto che, sebbene sia vero che la conoscenza oggettiva ovvero il mondo come rappresentazione non dà nient'altro che fenomeni, insieme al loro nesso e regresso fenomenico, tuttavia la nostra essenza intima appartiene necessariamente anche al mondo delle cose in sé, dovendo essere in esso radicata; in base a ciò poi, se anche non si può portare in luce la radice, si devono tuttavia poter ricavare alcuni dati utili a chiarire il nesso del mondo dei fenomeni con l'essenza in sé delle cose. È questa dunque la via, sulla quale io sono andato oltre Kant e il limite da lui segnato, sempre però tenendomi sul terreno della riflessione, e pertanto dell'onestà, quindi senza la fanfaronata dell'intuizione intellettuale o del pensiero assoluto, che caratterizza il periodo della pseudofilosofia tra Kant e me. Nel dimostrare l'insufficienza della conoscenza razionale a penetrare l'essenza del mondo, Kant mosse dalla conoscenza, come *fatto* che è fornito dalla nostra coscienza, procedette dunque, in questo senso, *a posteriori*. Ma io ho cercato di dimostrare in questo capitolo, come anche nello scritto *Sulla volontà nella natura*, che cosa sia la conoscenza per sua *essenza ed origine*, cioè qualcosa di secondario,

destinato a scopi individuali; dal che segue che essa *deve essere* insufficiente a penetrare l'essenza del mondo; in tanto anche sono dunque giunto *a priori* allo stesso risultato. Ma non si conosce niente interamente e compiutamente, finché non vi si sia girato intorno e non si sia poi ritornati dall'altra parte al punto di partenza. Quindi, anche per l'importantissima conoscenza base presa qui in considerazione, non si deve solo procedere, come ha fatto Kant, dall'intelletto alla conoscenza del mondo, ma anche, come ho qui intrapreso a fare io, dal mondo preso come dato all'intelletto. Allora questa considerazione in senso lato fisiologica diviene l'integrazione di quella ideologica, come dicono i Francesi, o meglio trascendentale.

Prima ho differito, per non interrompere il filo dell'esposizione, la discussione di un punto da me toccato: si trattava di questo, che nella misura in cui, nella serie animale ascendente, l'intelletto si sviluppa sempre di più e si presenta sempre più perfetto, il *conoscere* si *separa* sempre più nettamente *dal volere*, divenendo in tal modo più puro. L'essenziale su ciò si trova nel mio scritto *Sulla volontà nella natura*, sotto la rubrica «Fisiologia delle piante» (pp. 68-72 della seconda edizione), a cui io, per non ripetermi, rimando, allacciandovi qui solo alcune osservazioni. Poiché la pianta non possiede né irritabilità né sensibilità, ma la volontà vi si oggettiva solo come plasticità o forza riproduttiva, essa non ha né muscoli né nervi. Nel grado infimo del regno animale, negli zoofiti e specialmente nei polipi, non possiamo ancora riconoscere distintamente la separazione di questi due elementi costitutivi, però ne presupponiamo l'esistenza, seppure in uno stato di fusione; perché percepiamo movimenti che si producono non, come quelli della pianta, per meri stimoli, ma per motivi, vale a dire in conseguenza di una certa percezione; perciò appunto

parliamo di questi esseri come di animali. Ora, nella misura in cui, nella serie animale ascendente, il sistema nervoso e quello muscolare si *separano* sempre più nettamente, finché il primo, nei vertebrati e nel modo più perfetto nell'uomo, si divide in un sistema nervoso organico e in un sistema nervoso cerebrale, e quest'ultimo a sua volta si sviluppa fino a diventare l'apparato oltremodo composito del cervello e del cervelletto, del midollo allungato e del midollo spinale, dei nervi cerebrali e dei nervi spinali, dei gangli nervosi sensorî e motorî, di cui solo il cervello, insieme ai nervi sensorî che ne dipendono e ai gangli spinali posteriori, sono destinati ad *accogliere* i motivi dal mondo esterno, mentre tutte le altre parti sono destinate solo a *trasmetterli* ai muscoli, in cui la volontà si estrinseca direttamente; nella stessa misura il *motivo* si *separa* sempre più nettamente *nella coscienza* dall'*atto di volontà* che esso provoca, e quindi la *rappresentazione* dalla *volontà*; per tal modo l'*oggettività* della coscienza cresce costantemente, in quanto le rappresentazioni vi si presentano in modo sempre più chiaro e puro. Le due *separazioni* sono però in realtà una sola e medesima, che noi abbiamo qui considerata da due lati, ossia dal lato oggettivo e dal lato soggettivo, ovvero prima nella coscienza delle altre cose e poi nell'autocoscienza. Dal grado di questa separazione dipende, alla fin fine, la differenza e la gradazione delle capacità intellettuali, tanto fra le diverse specie animali, quanto fra gli individui umani; esso dà cioè la misura della perfezione intellettuale di questi esseri. Giacché la chiarezza della coscienza del mondo esterno, l'oggettività dell'intuizione, dipendono da esso. Nel luogo sopra citato ho mostrato che l'animale percepisce le cose solo in quanto esse costituiscano *motivi* per la sua volontà, e che anche gli animali più intelligenti quasi non passano questo limite, aderendo il lo-

ro intelletto ancora troppo saldamente alla volontà su cui è germogliato. Invece anche l'uomo più ottuso coglie le cose già in certa misura *oggettivamente*, conoscendo in esse non solo ciò che esse sono in relazione a lui, ma anche qualcosa di ciò che sono in relazione a se stesse e ad altre cose. Tuttavia in pochissimi ciò giunge al grado per cui essi sono capaci di esaminare e giudicare una cosa in modo puramente oggettivo: «ciò devo io fare, ciò devo io dire, ciò devo io credere» è il traguardo verso il quale si affretta, in ogni occasione, il loro pensiero in linea retta, e dove appunto il loro intelletto trova poi la desiata pace. Giacché per la testa debole il pensiero è altrettanto insopportabile che, per il braccio debole, il sollevare un peso, per cui entrambi si affrettano a deporlo. L'oggettività della conoscenza, e anzitutto di quella intuitiva, ha innumerevoli gradi, che dipendono dall'energia dell'intelletto e dalla sua separazione dalla volontà, e il cui grado più alto è il *genio*. In questo l'apprensione del mondo esterno si fa così pura e oggettiva, che ad esso si dischiude immediatamente, nelle cose singole, ancor più di queste stesse, cioè l'essenza di tutta la loro *specie*, vale a dire l'*idea* platonica di questa; il che è condizionato dal fatto che la volontà svanisce qui del tutto dalla coscienza. È questo il punto in cui la presente considerazione, che muove da basi fisiologiche, si riannoda all'argomento del terzo libro, cioè alla metafisica del bello, dove è trattata diffusamente l'apprensione propriamente estetica, che in grado superiore è propria soltanto del genio, come lo stato del conoscere puro, ossia del tutto privo di volontà e appunto perciò perfettamente oggettivo. Secondo quanto si è detto, il crescere dell'intelligenza, dalla più opaca coscienza animale fino a quella dell'uomo, è un progressivo *svincolarsi dell'intelletto dalla volontà*, che avviene in modo perfetto, anche se solo eccezionalmente, nel

genio; quindi si può definire il genio il supremo grado di *oggettività* del conoscere. La condizione di esso che tanto raramente sussiste è una quantità di intelligenza decisamente maggiore di quella che è richiesta per servire la volontà che ne costituisce la base; è dunque solo questo sovrappiù divenuto libero che, in senso vero e proprio, acquista coscienza del mondo, vale a dire lo coglie in modo perfettamente *oggettivo* e poi, in base a ciò, plasma, canta, pensa.

Capitolo 23*

SULL'OGGETTIVAZIONE DELLA VOLONTÀ NELLA NATURA PRIVA DI CONOSCENZA

Che la *volontà* che noi troviamo nel nostro intimo non scaturisca esattamente dalla conoscenza, come ha finora supposto la filosofia, che non sia anzi una semplice modificazione di essa, ossia qualcosa di secondario, di derivato e, come la conoscenza stessa, di condizionato dal cervello, ma sia il *prius* di essa, il nocciolo del nostro essere e quella stessa forza originaria che crea e conserva il corpo animale, adempiendone le funzioni inconsce non meno di quelle consce – è questo il primo passo da fare se si vuole conoscere a fondo la mia metafisica. Per quanto paradossale sembri ancor oggi a molti che la volontà sia in se stessa priva di conoscenza, ciò è stato già in qualche modo visto e compreso addirittura dagli scolastici, dato che Jul. Caes. Vaninus (nota vittima del fanatismo e del furore pretesco), massimamente versato nella loro filosofia, dice nel suo *Amphitheatrum*, p. 181: *Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione*. Che sia inoltre questa stessa volontà ciò che anche nella pianta fa spuntare la gemma, per far sviluppare da essa la foglia o il fiore, anzi che la forma regolare del cristallo sia soltanto la traccia lasciata dal suo anelito istantaneo, che essa in genere, come vero ed unico αὐτόματον, nel senso proprio della parola, stia anche alla base di tutte le forze della natura

* Questo capitolo si riferisce al § 23 del primo volume.

inorganica, intervenga, agisca in tutte le loro molteplici manifestazioni, conferisca vigore alle loro leggi e anche nella massa più grezza si faccia ancora riconoscere come gravità – vedere ciò costituisce il secondo passo da fare per quella conoscenza fondamentale, e già mediato da una ulteriore riflessione. Ma sarebbe il più grossolano di tutti gli equivoci di credere che si tratti qui solo di una *parola*, per designare con essa una grandezza ignota; al contrario, è la più reale di tutte le conoscenze reali, quella di cui qui si parla. Perché si tratta di ricondurre ciò che alla nostra conoscenza immediata è affatto inaccessibile, e quindi a noi estraneo e sconosciuto, e che noi indichiamo con il termine di *forza naturale*, a ciò che ci è noto nel modo più esatto e intimo, e che però ci è accessibile immediatamente solo nel nostro essere stesso; quindi deve essere trasportato da questo agli altri fenomeni. Si tratta di riconoscere che ciò che in tutti i mutamenti e movimenti dei corpi, per quanto eterogenei, è interno e originario è, quanto all'essenza, identico; che noi comunque abbiamo una sola occasione per conoscerlo più da vicino e in via immediata, cioè nei movimenti del nostro stesso corpo; in conseguenza del quale riconoscimento lo dobbiamo chiamare *volontà*. Si tratta di vedere che ciò che nella natura opera e germoglia e si presenta in fenomeni sempre più perfetti, dopo essersi tanto innalzato che la luce della conoscenza vi cade sopra in modo immediato – vale a dire dopo essere giunto fino allo stato dell'autocoscienza – sussiste poi come quella *volontà*, che è ciò che ci è noto nel modo più esatto e quindi non si può spiegare con nessun'altra cosa, che anzi fornisce la spiegazione di ogni altra cosa. Si tratta quindi della *cosa in sé*, fin dove essa può essere raggiunta dalla conoscenza. Conseguentemente si tratta di ciò che in ogni cosa del mondo si deve manifestare in una qualche maniera, costituendo l'essenza del mondo e il nocciolo di tutti i fenomeni.

Poiché il mio trattato *Sulla volontà nella natura* è dedicato in modo del tutto specifico all'argomento di questo capitolo e adduce anche le testimonianze di empirici spregiudicati a favore di questo punto principale della mia dottrina, qui non ho che da aggiungere, a integrazione di quanto già ivi detto, alcune cose, che sono perciò raggruppate in modo alquanto frammentario.

Innanzi tutto, dunque, riguardo alla vita vegetale, richiamo l'attenzione sui due primi singolari capitoli del trattato sulle piante di Aristotele. Ciò che in essi vi è di più interessante sono, come tanto spesso in Aristotele, le opinioni da lui riportate dei più profondi filosofi precedenti. Vediamo ivi che molto giustamente Anassagora ed Empedocle insegnarono che le piante hanno il movimento della loro crescita in virtù della *brama* (ἐπιθυμία) insita in esse, anzi che essi attribuivano loro anche gioia e dolore, quindi sensazione, mentre Platone riconosceva loro *solo la brama*, e ciò per il loro forte istinto di nutrizione (cfr. Platone nel *Timeo*, p. 403, *Bip.*). Aristotele invece, fedele al suo metodo abituale, scivola sulla superficie delle cose, si attiene a caratteristiche isolate e a concetti fissati con espressioni correnti; sostiene che senza sensazione non ci può essere brama, e quella le piante non l'hanno; ma viene a trovarsi, come attesta il suo discorso confuso, in notevole imbarazzo, finché anche qui, «dove mancano i concetti, si interpone una parola al momento giusto», cioè τὸ θρεπτικόν, la facoltà nutritiva: questo avrebbero le piante, dunque una parte della cosiddetta anima, secondo la sua nota ripartizione in *anima vegetativa*, *sensitiva et intellectiva*. Ma ciò è appunto una *quidditas* scolastica e vuol dire: *plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam*; è pertanto un cattivo surrogato della più profonda indagine dei suoi predecessori da lui criticati. Vediamo anche, nel secondo capitolo, che Empedocle aveva rico-

nosciuto addirittura la sessualità delle piante, il che parimenti Aristotele poi critica, nascondendo la sua mancanza di vera competenza specifica dietro princìpi generali, come questo, che le piante non potrebbero avere insieme i due sessi, altrimenti sarebbero più perfette degli animali. Con un procedimento del tutto analogo egli soppiantò il giusto sistema astronomico dei pitagorici, appoggiando coi suoi assurdi princìpi fondamentali, che espone specialmente nei libri *de coelo*, il sistema di Tolomeo, per la qual cosa l'umanità fu defraudata, quasi per altri duemila anni, di una verità già trovata, di grandissima importanza.

Ma non posso astenermi dal citare qui il detto di un eccellente biologo del nostro tempo, che concorda perfettamente con la mia teoria. Si tratta di G.R. Treviranus, che nella sua opera: *Sui fenomeni e le leggi della vita organica*, del 1832, vol. 2, parte 1, p. 49, dice quanto segue: «Ma si può pensare una forma di vita, in cui l'azione dell'esterno sull'interno produca meri sentimenti di piacere e dolore, e in conseguenza di essi *desideri*. Tale è la vita *vegetale*. Nelle forme superiori della vita *animale* l'esterno viene sentito come qualcosa di oggettivo». Treviranus parla qui in base a una pura e spregiudicata visione della natura, ed è così poco consapevole dell'importanza metafisica del suo detto, come della *contradictio in adjecto* che c'è nel concetto di qualcosa «sentito come oggettivo», che egli anzi sviluppa ancora diffusamente. Non sa che ogni sensazione è essenzialmente soggettiva, mentre ogni cosa oggettiva è intuizione e quindi prodotto dell'intelletto. Ma ciò non toglie nulla alla verità e all'importanza del suo detto.

E in effetti la verità che la volontà può sussistere anche senza conoscenza nella vita vegetale è evidente, si potrebbe dire che si può constatare tangibilmente. Giacché vediamo qui un deciso tendere, determinato da bi-

sogni, variamente modificato e adeguantesi alla diversità delle circostanze – e tuttavia manifestamente privo di conoscenza. E appunto perché non ha conoscenza, la pianta mette in mostra trionfalmente i suoi organi genitali, in completa innocenza: non ne sa niente. Non appena invece, nella scala degli esseri, subentra la conoscenza, gli organi genitali si spostano in un punto celato. Ma l'essere umano, nel quale ciò avviene d'altro lato di meno, li nasconde intenzionalmente: se ne vergogna.

In primo luogo dunque è identica alla volontà la forza vitale; ma lo sono anche tutte le altre forze naturali, benché ciò sia meno evidente. Mentre quindi troviamo espresso in tutti i tempi, con maggiore o minore chiarezza di concetti, il riconoscimento di una brama, ossia di una volontà, come base della *vita vegetale*, tanto più raramente si fanno invece risalire le forze della natura *inorganica* alla stessa base, quanto maggiore è la distanza di quest'ultima dal nostro proprio essere. In realtà il confine tra l'organico e l'inorganico è quello tracciato più nettamente in tutta la natura e forse l'unico che non ammetta transizioni, sicché il *natura non facit saltus* sembra soffrire qui un'eccezione. Benché parecchie cristallizzazioni mostrino una figura esterna rassomigliante a quella vegetale, anche tra il più piccolo lichene, il più umile fungo e tutto ciò che è inorganico, rimane una differenza essenzialissima. Nel corpo *inorganico* l'elemento essenziale e stabile, dunque ciò da cui dipende la sua identità e integrità, è l'elemento materiale, la *materia*; l'elemento inessenziale e mutevole è invece la *forma*. Nel corpo *organico* le cose stanno proprio all'incontrario: perché la sua vita, cioè la sua esistenza come essere organico, consiste appunto nel costante mutare della *materia* e nel perdurare della *forma*. La sua essenza e la sua identità risiedono dunque solo nella *forma*. Quindi il corpo *inorganico* si avvantaggia della *pace* e dell'i-

solamento dagli influssi esterni: solo con ciò si mantiene la sua esistenza e, se questo stato è perfetto, un tale corpo ha una durata infinita. Invece il corpo *organico* si avvantaggia proprio del perpetuo *movimento* e dell'accogliere continuamente gli influssi esterni: non appena questi vengono meno e il movimento in esso ristagna, è morto e cessa in tal modo di essere organico, benché l'orma dell'organismo preesistente rimanga ancora per qualche tempo. Quindi anche la diceria così popolare ai nostri giorni della vita dei corpi inorganici, anzi addirittura del globo terrestre, per cui esso, come pure il sistema planetario, sarebbe un organismo, è assolutamente inammissibile. Solo a ciò che è organico spetta il predicato della vita. Ogni organismo però è organico in tutto e per tutto, lo è in tutte le sue parti e in nessun punto queste, neanche nelle loro particelle più piccole, sono composte in modo aggregativo di pezzi inorganici. Se dunque la terra fosse un organismo, tutte le montagne e rupi e tutta la sua massa interna dovrebbero essere organiche, quindi non esisterebbe in realtà assolutamente niente di inorganico e pertanto tutto il concetto di esso cadrebbe.

Invece, che il manifestarsi di una *volontà* non sia legato alla vita e all'organicità più che alla conoscenza, che quindi anche l'inorganico abbia una volontà, le cui estrinsecazioni sono tutte le sue proprietà fondamentali non ulteriormente spiegabili, è questo un punto essenziale della mia dottrina, sebbene la traccia di un tale pensiero si possa trovare negli scrittori a me precedenti molto più raramente di quella della volontà nelle piante, dove essa tuttavia è anche già priva di conoscenza.

Nella cristallizzazione noi vediamo per così dire ancora una disposizione, un tentativo di vita, alla quale però non si giunge, perché il liquido in cui il cristallo, come un essere vivente, consiste nell'istante di quel movi-

mento, non è, come sempre in quello, racchiuso in una *pelle*, ed esso perciò né ha *vasi*, in cui quel movimento possa continuare, né una qualsiasi cosa lo isola dal mondo esterno. Perciò quel movimento istantaneo è subito preso da irrigidimento, e di esso rimane solo una traccia come cristallo.

Anche alla base delle *Affinità elettive* di Goethe, come già indica il titolo, sta l'idea, per quanto inconsapevole, che la *volontà* che costituisce la base del nostro essere è la stessa che si palesa già nei fenomeni infimi, inorganici, per cui la conformità a legge di entrambi i fenomeni mostra una perfetta analogia.

La *meccanica* e l'*astronomia* ci mostrano propriamente come questa *volontà* si comporti fintantoché si presenta, nel grado più basso del suo manifestarsi, solamente come gravità, solidità e inerzia. L'*idraulica* ci mostra la stessa cosa là dove la solidità viene meno e quindi la materia liquida è abbandonata senza freno alla sua passione predominante, la gravità. L'idraulica può, in questo senso, essere intesa come una descrizione delle caratteristiche dell'acqua, in quanto ci mostra le manifestazioni di volontà a cui quella viene spinta dalla gravità: queste sono, poiché in tutti gli esseri non-individuali non sussiste nessun carattere particolare accanto a quello generale, sempre esattamente adeguate agli influssi esterni, si possono quindi, osservate negli esperimenti fatti con l'acqua, facilmente ricondurre a ferme caratteristiche, che si chiamano leggi, le quali indicano esattamente come l'acqua, in virtù del suo peso, si comporterà in tutte le diverse circostanze, data l'assoluta scorrevolezza delle sue parti e la sua mancanza di elasticità. Come essa venga dalla gravità portata alla quiete, lo insegna l'idrostatica, come al movimento, l'idrodinamica, che deve al riguardo tener conto anche degli ostacoli che l'adesione oppone alla volontà dell'acqua: le

due insieme costituiscono l'*idraulica*. Del pari la *chimica* ci insegna come si comporta la volontà, quando le qualità interne degli elementi hanno campo libero per il prodursi dello stato liquido, e si verifica poi quel meraviglioso cercarsi e fuggirsi, separarsi e unirsi, quell'abbandonare l'uno per afferrare l'altro, di cui testimonia ogni precipitazione, il che tutto si designa come affinità *elettiva* (un'espressione presa in tutto e per tutto dalla volontà conscia). L'*anatomia* e la *fisiologia* ci fanno poi vedere come si comporta la volontà per produrre e mantenere per qualche tempo il fenomeno della vita. Il *poeta* ci mostra infine come si comporta la volontà sotto l'influsso dei motivi e della riflessione. La presenta quindi per lo più nella più perfetta delle sue manifestazioni, negli esseri ragionevoli, il cui carattere è individuale, e il cui agire e patire l'uno contro l'altro egli ci mostra come dramma, epica, romanzo ecc. Quanto più la rappresentazione dei suoi caratteri riesce allora giusta e rigorosamente conforme alle leggi di natura, tanto più grande è la sua gloria; perciò Shakespeare sta sopra a tutti. Il punto di vista qui adottato corrisponde in fondo allo spirito nel quale Goethe coltivò e amò le scienze naturali, anche se egli non ne era consapevole *in abstracto*. Ancor più che non risulti dai suoi scritti, ciò mi è noto da colloqui diretti.

Se consideriamo la volontà là dove nessuno la nega, dunque negli esseri conoscenti, troviamo dappertutto, come sua aspirazione fondamentale, l'*autoconservazione* di ogni essere: *omnis natura vult esse conservatrix sui*. Tutte le manifestazioni di questa aspirazione fondamentale si possono poi sempre ricondurre a un cercare o inseguire, e a un evitare o fuggire, a seconda dell'occasione. Ora la stessa cosa si può dimostrare finanche nel grado infimo della natura, dunque dell'oggettivazione della volontà, *là* cioè dove i corpi agiscono ancora solo come

corpi in genere, quindi sono oggetto della *meccanica* e vengono in considerazione solo per le manifestazioni dell'impenetrabilità, della coesione, della solidità, dell'elasticità e della gravità. Anche qui il *cercare* appare come gravitazione, il *fuggire* invece come un ricevere movimento, e la *mobilità* dei corpi per spinta o urto, che costituisce la base della meccanica, è in fondo una manifestazione del conato di *autoconservazione* insito anche in essi. La mobilità cioè, essendo essi in quanto corpi impenetrabili, è l'unico mezzo per salvare la loro coesione, ossia il loro stato attuale. Il corpo urtato o premuto verrebbe schiacciato da quello che urta o preme se, per salvare la sua coesione, non si sottraesse alla forza di quello con la fuga, e dove questa gli è tolta, ciò accade effettivamente. Anzi, si possono considerare i corpi *elastici* corpi *più coraggiosi*, che cercano di respingere il nemico, o almeno di impedirgli di continuare l'inseguimento. Così vediamo poi nell'unico mistero che (accanto alla gravità) lascia la così chiara meccanica, cioè nella trasmissibilità del movimento, una manifestazione del conato fondamentale della volontà in tutti i suoi fenomeni, ossia dell'istinto di conservazione, che si può riconoscere come quello essenziale anche nel grado più basso.

Nella natura inorganica la volontà si oggettiva innanzi tutto nelle forze universali, e solo per mezzo di esse nei fenomeni delle singole cose provocati da cause. Nel § 26 del primo volume ho già trattato sufficientemente del rapporto tra causa, forza naturale e volontà come cosa in sé. Si vede di là che la metafisica non interrompe mai il corso della fisica, ma si limita a raccogliere il filo dove questa lo lascia cadere, cioè nelle forze originarie, in cui trova il suo limite ogni spiegazione causale. Solo qui comincia la spiegazione metafisica, muovendo dalla volontà come cosa in sé. In ogni fenomeno fisico, in ogni *mutamento* di cose materiali, bisogna innanzi tutto

dimostrare la sua *causa*, che è un altrettale *mutamento* particolare, avvenuto immediatamente prima, poi però la *forza naturale* originaria, in virtù della quale questa causa è stata capace di agire, e soltanto dopo bisogna riconoscere, come l'essenza in sé di questa forza, in contrasto con il suo fenomeno, la *volontà*. Comunque quest'ultima si palesa altrettanto immediatamente nella caduta di una pietra che nell'agire dell'uomo: la differenza è soltanto che la sua manifestazione particolare è provocata qui da un motivo e lì da una causa che agisce meccanicamente, per esempio dal venir meno di un sostegno, tuttavia in entrambi i casi con pari necessità; e che lì dipende da un carattere individuale e qui da una forza di natura universale. Questa identità nell'essenziale diviene addirittura palmare, se per esempio consideriamo attentamente un corpo che ha perso l'equilibrio e che, per la sua forma particolare, rotola a lungo in qua e in là, finché non ritrova il baricentro; ci colpisce allora in esso una certa parvenza di vita e sentiamo in maniera immediata che anche qui agisce qualcosa che è analogo alla base della vita. Ciò è invero la forza di natura universale, che però, in sé identica alla *volontà*, diviene qui per così dire l'anima di una brevissima *quasi*-vita. Dunque ciò che nei due estremi del manifestarsi della volontà è identico si palesa qui ancora tenuamente perfino all'intuizione immediata, in quanto questa suscita in noi il senso che anche qui giunge immediatamente a manifestarsi qualcosa di affatto originario, quale lo conosciamo solo dagli atti della nostra volontà.

In una maniera del tutto diversa, e grandiosa, si può giungere a una conoscenza intuitiva dell'esistere e dell'agire della volontà nella natura inorganica, se ci si approfondisce nello studio del problema dei tre corpi e dunque si viene a conoscere alquanto più esattamente e particolarmente il corso della luna intorno alla terra.

Dalle diverse combinazioni, che il costante mutamento di posizione di questi tre corpi celesti produce tra loro, il corso della luna viene ora accelerato, ora ritardato, ed essa ora si accosta, ora si discosta dalla terra, e ciò poi nel perielio della terra diversamente che nell'afelio: cose che tutte insieme portano una tale irregolarità nel corso della luna, che esso acquista un aspetto veramente capriccioso, in quanto neanche più la seconda legge di Keplero rimane immutabilmente valida, descrivendo quella in tempi uguali superfici disuguali. Lo studio di codesta orbita costituisce un piccolo capitolo a sé della meccanica celeste, che si distingue in maniera sublime da quella terrestre per l'assenza di ogni urto o spinta, quindi della *vis a tergo*, che ci sembra tanto comprensibile, e perfino della caduta realmente avvenuta, non conoscendo essa, oltre alla *vis inertiae*, nessuna altra forza motrice e direttrice che la mera gravitazione, questa aspirazione a riunirsi scaturente dall'intimo dei corpi. Se dunque, in questo dato caso, ci si rappresenta il loro agire fin nei particolari, si riconosce chiaramente e in maniera immediata in questa forza motrice appunto ciò che ci è dato nell'autocoscienza come volontà. Giacché i mutamenti nell'orbita della terra e della luna, a seconda che una delle due sia esposta, per la sua posizione, ora più ora meno all'influsso del sole, hanno un'evidente analogia con l'influsso sulla nostra volontà del subentrare di nuovi motivi e con le modificazioni del nostro agire in base ad essi.

Un esempio illustrativo di altra natura è il seguente. Liebig (*La chimica applicata all'agricoltura*, p. 501) dice: «Se esponiamo rame umido all'aria, che contiene acido carbonico, per il contatto con questo acido l'affinità del metallo con l'ossigeno dell'aria cresce al punto che essi si combinano tra loro e la sua superficie si ricopre di ossido di rame verde acido. Ora però due corpi, che hanno

la capacità di combinarsi, si elettrificano, nel momento in cui si toccano, in maniera opposta. Perciò, se tocchiamo il rame col ferro, per il fatto di suscitare uno stato speciale di elettricità la capacità del rame di entrare in combinazione con l'ossigeno è annullata: anche nelle suddette condizioni esso rimane lucido». La cosa è nota e di utilità tecnica. La menziono per dire che qui la volontà del rame, assorbita e occupata dall'opposizione elettrica al ferro, lascia inutilizzata l'occasione che si offre per la sua affinità chimica con l'ossigeno e l'acido carbonico. Si comporta pertanto esattamente come la volontà di un uomo che tralasci un'azione alla quale si sentirebbe altrimenti spinto, per compierne un'altra a cui lo incita un motivo più forte.

Nel primo volume ho mostrato che le forze naturali stanno fuori della catena delle cause e degli effetti, costituendone la condizione generale, la base metafisica, e dimostrandosi quindi eterne e onnipresenti, ossia indipendenti dal tempo e dallo spazio. Perfino nell'indiscussa verità che l'essenziale di una *causa* in quanto tale consiste nel fatto che essa produrrà lo stesso effetto di ora anche in ogni tempo futuro, è già implicito che nella causa c'è qualcosa che è indipendente dal corso del tempo, ossia che è fuori da ogni tempo: ciò è la forza naturale che si manifesta in essa. Ci si può convincere da sé, in certa misura empiricamente e in via di fatto, della mera *idealità* di questa forma della nostra intuizione, considerando l'impotenza del *tempo* di fronte alle forze naturali. Se per esempio a un pianeta viene impresso da una causa esterna un moto rotatorio, questo moto, qualora nessuna nuova causa intervenga a farlo cessare, durerà all'infinito. Così non potrebbe essere se il tempo fosse qualcosa in se stesso e avesse un'esistenza oggettiva, reale: giacché allora dovrebbe anche avere qualche effetto. Vediamo qui dunque da una parte le forze natura-

li, che si esprimono in questa rotazione e che, una volta che essa sia cominciata, la fanno durare senza fine, senza mai stancarsi o cercare di dimostrarsi eterne o senza tempo, e quindi come senz'altro reali ed esistenti in se stesse; e dall'altra il *tempo*, come qualcosa che consiste solo nella maniera e guisa in cui *noi* apprendiamo quel fenomeno, non esercitando esso su quest'ultimo nessun potere e nessun influsso, giacché ciò che non *ha effetto* neanche *è*.

Noi abbiamo una naturale tendenza a spiegare, ove possibile, *meccanicamente* ogni fenomeno naturale; senza dubbio perché la meccanica è quella che si serve di meno forze originali e quindi inspiegabili, contenendo d'altro canto molte cose conoscibili *a priori* e dipendenti quindi dalle forme del nostro intelletto, che, appunto in quanto tali, comportano il massimo grado di comprensibilità e di chiarezza. Tuttavia Kant, nei *Princìpi metafisici della scienza*, ha fatto risalire la stessa attività meccanica a un'attività dinamica. Invece l'impiego di ipotesi esplicative meccaniche al di là di ciò che è dimostrabilmente meccanico, a cui appartiene per esempio anche l'acustica, è assolutamente ingiustificato, e giammai crederò che anche solo la più semplice combinazione chimica, o anche la diversità dei tre stati aggregazionali, si potranno mai spiegare meccanicamente, e ancor meno le proprietà della luce, del calore e dell'elettricità. Queste ammetteranno sempre e solo una spiegazione dinamica, ossia un'interpretazione che spieghi il fenomeno in base a forze originali, le quali sono completamente diverse da quelle dell'urto, della spinta, della gravità ecc., e sono quindi di natura superiore, cioè più chiare oggettivazioni di quella volontà che si manifesta in tutte le cose. Ritengo per contro che la luce non sia né un'emanazione né una vibrazione: le due ipotesi sono affini a *quella* che spiega la trasparenza coi pori, e la cui evidente falsità di-

mostra che la luce non è soggetta a nessuna legge meccanica. Per convincersene nel modo più immediato basta stare a guardare gli effetti di una bufera, che tutto piega, travolge e disperde, e durante la quale però un raggio di luce, sbucando da uno squarcio di nuvole, se ne sta affatto imperturbato e più saldo di una roccia, sicché si può vedere in modo del tutto immediato che esso appartiene a un ordine di cose affatto diverso da quello meccanico: se ne sta lì immobile come uno spettro. Ma infine le ipotesi a cui corrono dietro i Francesi, che concepiscono la luce con le molecole e gli atomi, sono di una assurdità rivoltante. Un'espressione clamorosa di esse, come in genere dell'intero atomismo, si può ritenere un saggio sulla luce e il calore, apparso nel numero di aprile degli *Annales de chimie et de physique* del 1835, di Ampère, altrimenti così acuto. In esso si sostiene che ciò che è solido, liquido e gassoso si compone degli stessi atomi, e solo dalla loro aggregazione scaturiscono tutte le differenze; anzi, vi si dice che lo spazio è bensì divisibile all'infinito, ma la materia no, perché, una volta che la suddivisione sia giunta agli atomi, una partizione ulteriore non potrebbe che cadere negli interstizi fra gli atomi! Poi che la luce e il calore sono vibrazioni degli atomi, il suono invece una vibrazione delle molecole composte dagli atomi. Ma in verità gli atomi sono un'idea fissa degli scienziati francesi, sicché ne parlano come se li avessero visti. Inoltre ci si dovrebbe meravigliare che una nazione di disposizione tanto empirica, una nazione tanto *matter of fact* come quella francese, possa attenersi con tanta saldezza a un'ipotesi completamente trascendente, sorpassante ogni possibilità di esperienza, e innalzarvi sopra fiduciosamente teorie campate in aria. Ma questa è appunto una conseguenza dello stato arretrato della metafisica da loro tanto scansata, la quale è, malgrado ogni buona volontà, mal rappresentata dal superficiale signor Cousin,

dotato di scarsissimo giudizio. Essi sono, per il precedente influsso di Condillac, in fondo ancor sempre lockiani. Perciò la *cosa in sé* è per loro propriamente la *materia*, in base alle cui proprietà fondamentali, come l'impenetrabilità, la forma, la durezza e le altre *primary qualities*, si devono alla fine poter spiegare tutte le cose del mondo: da ciò non si lasciano dissuadere, e il loro tacito presupposto è che la materia possa essere mossa solo da forze meccaniche. In Germania la dottrina di Kant ha bandito per un pezzo le assurdità dell'atomismo e della fisica puramente meccanica, sebbene nel momento attuale queste idee infieriscano anche qui, il che è una conseguenza della superficialità, della rozzezza e dell'ignoranza prodotte da Hegel. Frattanto non si può negare che non solo la natura chiaramente porosa dei corpi naturali, ma anche due teorie speciali della fisica moderna hanno tenuto mano, a quanto sembra, alle assurdità atomistiche: cioè la cristallografia di Haüy, che riporta ogni cristallo alla sua forma fondamentale, la quale è una cosa ultima, ma solo *relativamente* indivisibile; e poi la teoria degli atomi *chimici* di Berzelius, che però sono mere espressioni dei rapporti combinatori, dunque solo grandezze aritmetiche e in fondo niente più che gettoni. Per contro la tesi di Kant a difesa degli atomi, nella seconda antinomia, anche se enunciata solo ad uso dialettico, è, come ho dimostrato nella critica alla sua filosofia, un semplice sofisma, e in nessun modo il nostro stesso intelletto ci porta necessariamente ad ammettere degli atomi. Giacché, non più di come sono costretto a pensare che il *movimento* lento ma continuo e uniforme di un corpo, che avviene sotto i miei occhi, consti di innumerevoli movimenti assolutamente veloci, ma spezzettati e interrotti da altrettanti momenti di quiete assolutamente brevi, anzi so benissimo che la pietra lanciata vola più lentamente della palla sparata, senza tuttavia fermarsi un attimo per via; altrettanto po-

co sono costretto a pensare che la massa di un corpo consti di atomi e di interstizi tra loro, ossia dell'assoluto pieno e dell'assoluto vuoto, ma concepisco, senza difficoltà, questi due fenomeni come perpetui *continua*, di cui l'uno *riempie uniformemente* il *tempo*, l'altro lo *spazio*. Ma come nondimeno qui *un* movimento può essere *più veloce* dell'altro, vale a dire può percorrere in pari tempo più spazio; così anche un corpo può avere *più peso* specifico di un altro, ossia contenere in pari spazio più materia: la differenza dipende cioè in entrambi i casi dall'intensità della forza agente, poiché Kant (seguendo l'esempio di Priestley) ha molto giustamente scomposto la materia in forze. Ma anche se non si volesse riconoscere l'analogia qui esposta e si volesse insistere nel sostenere che la diversità di peso specifico può aver motivo sempre e solo nella porosità, questa ipotesi non porterebbe ancora agli atomi, ma solamente a una materia assolutamente compatta e disugualmente distribuita nei diversi corpi, la quale perciò là dove non è più impregnata di pori sarebbe bensì assolutamente non più *comprimibile*, ma rimarrebbe pur sempre, come lo spazio che riempie, *divisibile* all'infinito; perché nel fatto che essa sia senza pori non è affatto implicito che nessuna forza possibile sia capace di interrompere la continuità delle sue parti spaziali. Dire infatti che ciò è ovunque possibile solo con l'allargamento di interstizi già esistenti, è un'affermazione totalmente gratuita.

L'ipotesi degli atomi poggia appunto sui due fenomeni toccati, cioè sulla diversità del peso specifico dei corpi e su quella della loro comprimibilità, che si spiegano tutt'e due agevolmente con l'ipotesi degli atomi. Ma allora entrambi dovrebbero anche essere dati sempre in ugual misura, il che non avviene affatto. Perché per esempio l'acqua ha un peso specifico molto minore di tutti i veri e propri metalli, e dovrebbe quindi avere me-

no atomi e interstizi maggiori fra loro ed essere pertanto molto comprimibile: invece è quasi del tutto incomprimibile.

Si potrebbe condurre la difesa degli atomi partendo dalla porosità e per esempio dicendo: tutti i corpi hanno pori, quindi anche tutte le parti di un corpo; ma se si proseguisse così all'infinito, di un corpo non resterebbero alla fine che i pori. La confutazione sarebbe che ciò che ne resterebbe sarebbe sì da ammettere come senza pori e in tanto anche come assolutamente compatto, ma non ancora perciò come consistente in particelle assolutamente indivisibili, in atomi; quindi sarebbe certo assolutamente incomprimibile, ma non assolutamente indivisibile; si dovrebbe dunque voler affermare possibile la divisione di un corpo solo col penetrare nei suoi pori, il che però non è affatto dimostrato. Se comunque si ammette ciò, si hanno bensì atomi, cioè corpi assolutamente indivisibili, dunque corpi di così forte coesione delle loro parti spaziali, che nessuna forza possibile può separarli; ma tali corpi si possono allora supporre altrettanto bene grandi che piccoli, e un atomo potrebbe essere grande quanto un bue, purché resistesse a ogni possibile attacco.

Se si immaginano due corpi di natura massimamente diversa interamente privati di tutti i pori, per compressione, come per mezzo di martelli, o per polverizzazione – sarebbe allora il loro peso specifico lo stesso? Questo sarebbe il criterio della dinamica.

Capitolo 24

DELLA MATERIA

Della materia abbiamo già parlato nei supplementi al primo libro, quarto capitolo, dove abbiamo considerato la parte della nostra conoscenza che ci è nota *a priori*. Tuttavia essa vi è potuta essere trattata solo da un punto di vista unilaterale, perché colà avevamo di mira solo il suo rapporto con le forme dell'intelletto, non quello con la cosa in sé, e quindi l'abbiamo studiata solo dal lato soggettivo, ossia in quanto è nostra rappresentazione, non anche dal lato oggettivo, ossia secondo ciò che essa può essere in sé. Sotto il primo aspetto il nostro risultato è stato che essa è la *capacità di produrre effetti* in genere, intesa oggettivamente ma senza determinazioni particolari; perciò occupa, nella tavola delle nostre conoscenze *a priori* ivi allegata, il posto della *causalità*. Giacché ciò che è materiale è *ciò che agisce* (ciò che è effettivo) in genere e a prescindere dalla maniera specifica del suo agire. Perciò appunto, anche, la materia, solamente in quanto tale, non è oggetto dell'*intuizione*, ma solo del *pensiero*, e quindi è propriamente un'astrazione; nell'intuizione invece essa si presenta solo in unione con la forma e la qualità, come corpo, vale a dire come una maniera affatto *determinata* di agire. Solo per il fatto di astrarre da questa determinazione particolare, noi pensiamo la *materia* come tale, cioè separata dalla forma e dalla qualità: quindi per essa intendiamo l'*agire*

senz'altro e in genere, vale a dire *la capacità di produrre effetti in abstracto*. Intendiamo poi l'agire particolarmente *determinato* come l'*accidente* della materia, ma solo per mezzo di esso quella diviene *intuibile*, cioè si presenta come corpo e oggetto di esperienza. La pura *materia* invece, che soltanto costituisce, come ho dimostrato nella critica alla filosofia kantiana, il contenuto effettivo e legittimo del concetto di *sostanza*, è la *causalità* stessa, pensata oggettivamente, dunque nello spazio e pertanto come tale da riempire lo spazio. Conformemente tutta l'essenza della materia consiste nell'*agire*: solo per mezzo di questo essa riempie lo spazio e persiste nel tempo: in tutto e per tutto essa non è che causalità. Quindi dove c'è azione c'è materia, e ciò che è materiale è ciò che agisce in genere. Ora però la causalità stessa è la forma del nostro *intelletto*, essendoci nota *a priori* non meno dello spazio e del tempo. Dunque anche la materia appartiene, *in questo senso* e fin qui, alla parte *formale* della nostra conoscenza, ed è perciò la stessa forma intellettiva della *causalità*, unita allo spazio e al tempo, quindi oggettivata, vale a dire intesa come ciò che riempie lo spazio (la trattazione particolareggiata di questa teoria si trova nella seconda edizione del trattato sul principio di ragione, a p. 77). Ma in tanto anche la materia non è propriamente neanche *oggetto* di esperienza, bensì *condizione* di essa, come lo stesso intelletto puro, di cui essa è fin qui la funzione. Perciò anche si dà della pura materia solo un concetto, non un'intuizione: la materia entra in ogni esperienza esterna come elemento necessario di essa, ma non può essere data in nessuna; viene solo *pensata*, pensata come ciò che è assolutamente inerte, inattivo, privo di forma, privo di proprietà, e che tuttavia porta tutte le forme, proprietà ed effetti. Conseguentemente la materia è il *substrato* permanente di tutti i fenomeni transitori, quindi di tutte

le manifestazioni delle forze naturali e di tutti gli esseri viventi, prodotto necessariamente dalle forme del nostro intelletto, in cui si presenta il mondo come *rappresentazione*. In quanto tale e in quanto scaturita dalle forme dell'intelletto, essa si comporta rispetto a questi fenomeni in modo assolutamente *indifferente*, vale a dire è altrettanto pronta a portare questa forza naturale che a portare quella, non appena, sul filo della causalità, se ne siano prodotte le condizioni; mentre essa stessa, appunto perché la sua esistenza è propriamente soltanto *formale*, ossia fondata nell'*intelletto*, deve, in tutto questo mutamento, essere pensata come ciò che è assolutamente persistente, cioè senza principio e senza fine nel tempo. Dipende da ciò che non possiamo impedirci di pensare che tutto possa divenire da tutto, per esempio l'oro dal piombo, a ciò richiedendosi solo che si scoprano e si riproducano gli stati intermedi che la materia in sé indifferente dovrebbe attraversare su quella via. Giacché *a priori* non si potrà mai capire perché la stessa materia, che porta ora la qualità del piombo, non possa un giorno portare la qualità dell'oro. La materia, che è *a priori* meramente *pensata*, si distingue sì dalle *intuizioni a priori* vere e proprie per ciò, che possiamo anche pensarla come non esistente affatto, mentre non possiamo mai pensare come non esistenti lo spazio e il tempo; ma ciò significa solo che noi ci possiamo rappresentare lo spazio e il tempo anche senza la materia. Infatti, una volta messavi dentro la materia e pensatala quindi come *esistente*, non possiamo assolutamente più pensarla come non esistente, ossia non possiamo rappresentarcela come svanita e distrutta, ma sempre e solo come spostata in un altro spazio; in tanto dunque essa è congiunta con la nostra facoltà conoscitiva in modo altrettanto inseparabile dello spazio e del tempo stessi. Però la differenza che essa dev'essere qui prima arbitrariamente po-

sta come esistente, indica già che essa non appartiene così interamente e per ogni rispetto alla parte *formale* della nostra conoscenza come lo spazio e il tempo, ma contiene insieme un elemento dato solo *a posteriori*. Essa è in realtà il punto di collegamento della parte empirica della nostra conoscenza con quella pura e *a priori*, e quindi la vera e propria pietra angolare del mondo dell'esperienza.

Solamente là dove cessano tutte le testimonianze *a priori*, e quindi nella parte *completamente empirica* della nostra conoscenza dei corpi, dunque nella forma, nella qualità e nel determinato modo di agire dei medesimi, si rivela quella *volontà*, che abbiamo già conosciuta e individuata come l'essenza in sé delle cose. Ma queste forme e qualità appaiono sempre e solo come proprietà e manifestazioni di quella stessa *materia*, la cui esistenza ed essenza dipendono dalle forme soggettive del nostro intelletto: vale a dire esse divengono visibili solo in essa e quindi per mezzo di essa. Giacché, qualunque cosa ci si presenti, si tratta sempre e solo di una *materia* che agisce in una maniera specificamente determinata. Dalle proprietà interne e non ulteriormente spiegabili di una tale materia scaturisce ogni determinato modo di agire dei corpi dati, e tuttavia la materia non viene mai percepita essa stessa, ma appunto solo quegli effetti e le determinate proprietà che stanno alla base di essi, dopo la separazione delle quali la materia viene da noi pensata necessariamente come ciò che allora resta ancora; perché essa è, secondo la trattazione sopra data, la *causalità* stessa oggettivata. Conseguentemente la materia è ciò per cui la *volontà*, che costituisce l'intima essenza delle cose, entra nella percettibilità, diviene intuibile, *visibile*. In questo senso dunque la materia è la mera *visibilità* della volontà, ovvero il legame del mondo come volontà col mondo come rappresentazione. A *questo* essa appar-

tiene in quanto è il prodotto delle funzioni dell'intelletto, a *quello* in quanto ciò che si manifesta in tutti gli esseri materiali, cioè in tutti i fenomeni, è la *volontà*. Quindi ogni oggetto è come cosa in sé volontà e come fenomeno materia. Se noi potessimo spogliare una data materia di tutte le proprietà che le spettano *a priori*, cioè di tutte le forme della nostra intuizione e apprensione, otterremmo da ultimo la cosa in sé, ossia quello che, mediante queste forme, si presenta come ciò che nella materia è puramente empirico; ma allora la materia non apparirebbe più come qualcosa di esteso e di attivo, ossia non avremmo più di fronte a noi la materia, bensì la volontà. È appunto questa cosa in sé o volontà che, divenendo fenomeno, ossia entrando nelle forme del nostro intelletto, si presenta come la *materia*, vale a dire come la portatrice essa stessa invisibile, ma necessariamente presupposta, di proprietà solo per essa visibili; in questo senso dunque la materia è la visibilità della *volontà*. Pertanto avevano anche ragione, non solo nel loro senso, ma anche nel nostro, Plotino e Giordano Bruno quando, come si è già menzionato nel capitolo quarto, emettevano la paradossale sentenza che la materia non è estesa ed è quindi incorporea. Infatti l'estensione è conferita alla materia dallo spazio, che è una nostra forma intuitiva, e la corporeità consiste nell'agire, che dipende dalla causalità, quindi dalla forma del nostro intelletto. Invece ogni proprietà determinata, cioè tutto ciò che di empirico è nella materia, anche già la gravità, dipende da ciò che solo *mediante* la materia diviene visibile, la cosa in sé, la volontà. La gravità è però il grado infimo di oggettivazione della volontà, perciò appare in *ogni* materia, senza eccezione, dunque è inseparabile dalla materia in genere. Tuttavia appartiene, appunto perché è già manifestazione di volontà, alla conoscenza *a posteriori*, non a quella *a priori*. Quindi possiamo se

mai ancora rappresentarci una materia senza gravità, ma non una materia senza estensione, forza repellente e persistenza, perché allora sarebbe senza impenetrabilità, quindi non occuperebbe spazio, quindi non sarebbe *capace di produrre effetti*, mentre l'essenza della materia in quanto tale consiste appunto nel *produrre effetti*, ossia nella causalità in genere; e la causalità dipende dalla forma *a priori* del nostro intelletto, quindi non può essere pensata come non esistente.

La materia è conseguentemente la *volontà* stessa, però non più in sé, bensì in quanto viene *intuita*, cioè assume la forma della rappresentazione oggettiva; dunque quel che oggettivamente è materia, soggettivamente è volontà. In perfetta corrispondenza con ciò, il nostro corpo è, come abbiamo sopra mostrato, solo la visibilità, l'oggettità della nostra volontà, e così pure ogni corpo è l'oggettità della volontà in qualcuno dei suoi gradi. Non appena si presenta alla conoscenza oggettiva, la volontà entra nelle forme intuitive dell'intelletto, nel tempo, nello spazio e nella causalità: ma ecco che subito esiste, per mezzo di queste, come un oggetto *materiale*. Noi ci possiamo rappresentare la forma senza la materia, ma non viceversa, perché la materia, spogliata della forma, sarebbe la *volontà* stessa, e questa però diviene oggettiva solo entrando nel modo di intuire del nostro intelletto, e quindi solo assumendo una *forma*. Lo spazio è la forma intuitiva della materia, essendo la sostanza della pura forma, ma la materia può apparire solo nella forma.

Quando la volontà diviene oggettiva, cioè trapassa nella rappresentazione, la materia è il sostrato universale di questa oggettivazione, o piuttosto l'oggettivazione stessa presa *in abstracto*, vale a dire prescindendo da ogni forma. La materia è quindi la *visibilità* della volontà in genere, mentre il carattere dei suoi fenomeni

determinati trova espressione nella *forma* e nella qualità. Ciò che dunque nel fenomeno, cioè per la rappresentazione, è *materia*, è in se stesso *volontà*. Quindi vale di essa, nelle condizioni dell'esperienza e dell'intuizione, ciò che vale della volontà in se stessa, ed essa rispecchia tutte le relazioni e proprietà di questa nell'immagine temporale. È quindi l'*elemento materiale* del mondo intuitivo, come la *volontà* è l'essenza in sé di tutte le cose. Le forme sono innumerevoli, la materia è una, allo stesso modo che la volontà è una in tutte le sue oggettivazioni. Come questa non si oggettiva mai nella sua genericità, cioè in quanto volontà senz'altro, ma sempre come una volontà particolare, cioè con speciali determinazioni e un dato carattere, così la materia non appare mai in quanto tale, ma sempre in unione con qualche forma e qualità. Nel mondo fenomenico o oggettivazione della volontà essa rappresenta la sua totalità, la volontà stessa, che è una in tutti i fenomeni, com'essa è una in tutti i corpi. Come la volontà è il nucleo intimo di tutti gli esseri fenomenici, essa è la sostanza che resta quando sono tolti tutti gli accidenti. Come la volontà è ciò che in tutto quel che esiste è assolutamente indistruttibile, così la materia è ciò che nel tempo è imperituro e che permane attraverso tutti i mutamenti. Che la materia non possa essere intuita o rappresentata per sé, cioè separatamente dalla forma, dipende da ciò, che in se stessa e in quanto parte puramente sostanziale dei corpi, essa è propriamente la *volontà* stessa; e questa poi può essere percepita oggettivamente, o intuita, non in se stessa, ma solo in tutte le condizioni della *rappresentazione*, quindi solo come *fenomeno*; ma in queste condizioni si presenta subito come corpo, cioè come materia rivestita di forma e qualità. Ma la forma è condizionata dallo spazio, e la qualità o virtù attiva dalla causalità; entrambe dipendono quindi dalle funzioni dell'intelletto.

La materia senza di esse sarebbe appunto la cosa in sé, ossia la volontà stessa. Solo perciò Plotino e Giordano Bruno poterono, come si è detto, per via affatto oggettiva, essere spinti ad affermare che in sé e per sé la materia è senza estensione, e per conseguenza senza spazialità, e per conseguenza senza corporeità.

Essendo dunque la materia la visibilità della volontà, e però ogni forza in se stessa volontà, nessuna forza può apparire senza substrato materiale, e viceversa nessun corpo può essere senza che siano insite in esso forze che ne costituiscono appunto la qualità. Pertanto un corpo è l'unione di materia e forma che si chiama materia specifica. Forza e materia specifica sono inseparabili, essendo in fondo una sola cosa; giacché, come Kant ha provato, la materia stessa ci è data solo come l'unione di due forze, la forza di espansione e quella di attrazione. Tra forza e materia specifica non sussiste quindi nessun contrasto: al contrario, esse sono addirittura una cosa sola.

Portati a questo punto di vista dal corso della nostra trattazione e giunti a questa concezione metafisica della materia, ammetteremo senza difficoltà che l'*origine* temporale delle forme, delle figure o specie, non può essere ragionevolmente cercata altrove che nella materia. Da questa devono quelle essere un giorno scaturite, appunto perché essa è la mera *visibilità della volontà*, e quest'ultima costituisce l'essenza in sé di tutti i fenomeni. È in quanto essa diviene fenomeno, ossia si presenta *oggettivamente* all'intelletto, che la materia, come sua visibilità assume, per mezzo delle funzioni dell'intelletto, la *forma*. Perciò gli scolastici dicevano: *materia appetit formam*. Che l'origine di tutte le figure dei viventi sia stata tale, non è da dubitare; non la si può neanche pensare altrimenti. Se però ancor oggi, quando le vie per la perpetuazione delle specie sono

aperte e vengono dalla natura assicurate e conservate con cura e zelo sconfinati, abbia luogo la *generatio aequivoca*, si può decidere solo con l'esperienza, specialmente dato che si potrebbe far valere come argomento in contrario, con riferimento alle vie di riproduzione normali, il *natura nihil facit frustra*. Tuttavia io ritengo estremamente probabile la *generatio aequivoca* nei gradi molto bassi, nonostante le più recenti obiezioni in contrario, e dunque innanzi tutto per gli entozoi ed epizoi, specie per quelli che compaiono in conseguenza di cachessie speciali degli organismi animali; perché cioè le condizioni di vita dei medesimi si presentano solo eccezionalmente, la loro specie non può dunque riprodursi per via normale e perciò, ricorrendone l'occasione, deve ricrearsi sempre di nuovo. Non appena quindi, in conseguenza di certe malattie croniche o cachessie, si siano prodotte le condizioni di vita degli epizoi, nascono, a seconda delle stesse, *pedinculus capitis* o *pubis* o *corporis*, affatto da sé e senza uovo, per quanto complicata sia la costituzione di questi insetti; perché la putrefazione di un corpo animale vivo dà materia a formazioni superiori a quelle del fieno nell'acqua, che produce solo infusori. O si preferisce ritenere che anche le uova degli epizoi continuino a fluttuare nell'aria speranzosamente? (Terribile a pensarsi!) Si ricordi piuttosto la ftiriasi che si riscontra ancora oggi. Si ha un caso analogo quando, per circostanze particolari, si determinano le condizioni di vita di una specie, che era fino allora estranea al *luogo*. Così August St. Hilaire vide in Brasile, dopo che una foresta vergine era stata distrutta dal fuoco e quando le ceneri si erano appena raffreddate, spuntare da queste una quantità di piante, il cui tipo non si poté trovare in lungo e in largo lì intorno; e del tutto recentemente l'ammiraglio Petit-Thouars ha riferito all'*Académie des sciences* che nelle

nuove isole di corallo che si vanno formando in Polinesia si deposita gradualmente un fondo che sta ora all'asciutto ora nell'acqua; di esso subito si impadronisce la vegetazione, producendo alberi che sono propri esclusivamente di queste isole (*Comptes rendus*, 17 *Janv.* 1859, p. 147). Ovunque avvenga putrefazione, appaiono muffe, funghi e, nell'acqua, infusori. L'ipotesi oggi popolare che le spore e le uova delle innumerevoli specie di tutti quei generi fluttuino dappertutto nell'aria e aspettino per lunghi anni un'occasione propizia, è più paradossale di quella della *generatio aequivoca*. La putrefazione è il decomporsi di un corpo organico, dapprima nei suoi costituenti chimici *prossimi*; ma poiché questi sono più o meno della stessa natura in tutti gli esseri viventi, l'onnipresente volontà di vivere può, in tale momento, impadronirsene per poi, a seconda delle circostanze, generare da essi nuovi esseri, che tosto, opportunamente configurandosi, cioè oggettivando sempre il suo diverso volere, si coagulano da essi come il pulcino dal liquido dell'uovo. Ma dove ciò accade, qui i materiali in putrefazione si decompongono nei loro costituenti *ulteriori*, che sono gli elementi chimici, passando poscia nel grande circolo della natura. La guerra condotta da 10-15 anni contro la *generatio aequivoca*, col suo prematuro grido di vittoria, è stata il preludio alla negazione della forza vitale e a questa affine. Ma non ci si lasci turlupinare dalle affermazioni perentorie e dalle assicurazioni sfrontate che le cose siano decise, conchiuse e universalmente riconosciute. Al contrario, tutta la concezione meccanica e atomistica della natura va incontro alla bancarotta, e i suoi sostenitori devono imparare che dietro la natura c'è qualcosa di più che spinta e controspinta. La realtà della *generatio aequivoca* e la nullità dell'avventurosa ipotesi che nell'atmosfera si aggirino dappertutto e in ogni tempo bilioni di

germi di tutte le muffe possibili e le uova di tutti i possibili infusori, finché un giorno gli uni e le altre trovino per caso l'ambiente ad essi adatto, è stato molto recentemente (1859) provato in modo rigoroso e vittorioso da Pouchet davanti all'Accademia francese, con grande fastidio degli altri suoi membri.

La meraviglia che proviamo all'idea dell'origine delle forme dalla materia somiglia in fondo a quella del selvaggio che vede per la prima volta uno specchio e si meraviglia della propria immagine che da quello gli viene incontro. Giacché la nostra essenza è la *volontà*, di cui la materia è la mera *visibilità*; ma la materia non appare mai altrimenti che con ciò che è *visibile*, ossia sotto il velo della forma e della qualità, quindi non viene mai percepita immediatamente, ma sempre e solo aggiunta in pensiero, come ciò che in tutte le cose è identico, nonostante ogni diversità di qualità e forma, e che appunto in esse tutte è la parte veramente sostanziale. Appunto perciò essa è un principio di spiegazione delle cose più metafisico che semplicemente fisico, e far scaturire da essa tutti gli esseri significa in realtà spiegarli in base a una cosa molto misteriosa, come non ammette solo chi scambi il prendere per il comprendere. In verità nella materia non si deve affatto ricercare la spiegazione ultima ed esauriente delle cose, sì invece l'origine temporale, come delle forme inorganiche, così anche degli esseri organici. Sembra tuttavia che la generazione delle forme organiche originarie, la creazione delle specie stesse, riesca alla natura quasi altrettanto difficile da eseguire che a noi da comprendere. A questo cioè fa pensare la sua previdenza generalmente tanto straordinaria per la conservazione delle specie ormai esistenti. Sulla superficie attuale del nostro pianeta la volontà di vivere ha comunque percorso tre volte la scala della sua oggettiva-

zione, l'una in modo affatto indipendente dall'altra, con diversa modulazione, ma anche con diversissima perfezione e compiutezza. Cioè il Vecchio Mondo, l'America e l'Australia hanno, com'è noto, ciascuno la propria particolare serie animale, indipendente e del tutto diversa da quella degli altri due continenti. In ciascuno di questi grandi continenti le specie sono interamente altre, mostrano sempre però, per il fatto che essi appartengono tutt'e tre allo stesso pianeta, una costante analogia che corre parallela tra loro; perciò i *genera* sono per la maggior parte gli stessi. In Australia questa analogia si può seguire solo molto imperfettamente, essendo la sua fauna poverissima di mammiferi e non avendo essa né rapaci né scimmie; invece tra il Vecchio Mondo e l'America essa è evidente e tale che nei mammiferi l'America mostra sempre analoghi peggiori, mentre negli uccelli e nei rettili analoghi migliori. Così ha sì in più il condor, le are, i colibrì e i massimi batraci e ofidi; ma per esempio ha, invece dell'elefante, solo il tapiro, invece del leone il coguaro, invece della tigre il giaguaro, invece del cammello il lama, e invece delle scimmie vere e proprie solo i cercopitechi. Già da quest'ultima mancanza si può desumere che in America la natura non ce l'ha fatta ad arrivare fino all'uomo, dato che anche dal grado immediatamente al disotto di quest'ultimo, lo scimpanzé e l'orang-utango o pongo, il passo fino all'uomo è ancora smisuratamente grande. Corrispondentemente noi troviamo che le tre razze umane ugualmente originarie, indubitabili per ragioni sia fisiologiche sia linguistiche: quella caucasica, quella mongolica e quella etiopica, sono nella loro sede naturale solo nel Vecchio Mondo, mentre l'America è popolata da una stirpe mongolica mista o modificata dal clima, che dev'esservi passata dall'Asia. Sulla superficie terrestre immediatamente precedente a quella attuale si era giunti in alcuni punti già alle scimmie, non però all'uomo.

Muovendo da questo punto di vista della nostra trattazione, che ci fa vedere nella materia l'immediata visibilità della volontà che si manifesta in tutte le cose, e la fa anzi valere addirittura, per la ricerca meramente fisica, che segue il filo conduttore del tempo e della causalità, come l'origine delle cose, si viene facilmente indotti a chiedersi se non si possa anche in filosofia muovere altrettanto bene dalla parte oggettiva che dalla soggettiva ed enunciare quindi come verità fondamentale la proposizione: «Nulla si dà oltre la materia e le forze ad essa inerenti». A proposito di queste «forze inerenti», tirate qui in ballo con tanta facilità, bisogna però subito rammentare che il presupporle riconduce ogni spiegazione a un miracolo assolutamente incomprensibile, facendola poi fermare lì, o piuttosto incominciare da lì; giacché tale è veramente ogni forza naturale determinata e inesplicabile, che sta alla base degli effetti eterogenei di un corpo inorganico, non meno della forza vitale che si manifesta in ogni corpo organico – come ho ampiamente spiegato nel capitolo 17, provando in esso che non si potrà mai insediare la fisica sul trono della metafisica, appunto perché la prima lascia completamente intatte la presupposizione menzionata e molte altre ancora, rinunciando così fin dall'inizio alla pretesa di fornire una spiegazione ultima delle cose. Devo qui inoltre ricordare la dimostrazione dell'inammissibilità del materialismo data verso la fine del primo capitolo, essendo esso, come ivi fu detto, la filosofia del soggetto che nel suo calcolo dimentica di mettere se stesso. Tutte quante queste verità si fondano poi sul fatto che tutto ciò che è *oggettivo*, tutto ciò che è esterno, essendo sempre e solo qualcosa di percepito, di conosciuto, rimane anche sempre e solo qualcosa di mediato, di secondario, e quindi non potrà assolutamente mai diventare la ragione ultima di spiegazione delle cose, ovvero il punto di parten-

za della filosofia. Questa cioè richiede necessariamente come punto di partenza l'assolutamente immediato: ma tale è evidentemente solo ciò che è dato nell'*autocoscienza*, che è interiore, *soggettivo*. Perciò appunto è così grande il merito di Cartesio di avere per primo fatto partire la filosofia dall'autocoscienza. Per questa via i veri filosofi, principalmente Locke, Berkeley e Kant, sono da allora andati sempre oltre, ciascuno a modo suo, e in conseguenza delle loro ricerche io fui condotto a scorgere e a utilizzare, nell'autocoscienza, invece di *uno*, *due* dati della conoscenza immediata assolutamente diversi, la rappresentazione e la volontà, con l'applicazione combinata dei quali si procede oltre in filosofia nella stessa misura in cui, in un problema algebrico, quando si danno due grandezze note, si può fare di più di quando se ne dà una sola.

Ciò che nel *materialismo* è inevitabilmente falso consiste, secondo quanto si è detto, in primo luogo nel muovere da una *petitio principii* che, considerata più da vicino, si dimostra addirittura un πρῶτον ψεῦδος, cioè dal supporre che la materia sia qualcosa di semplicemente e assolutamente dato, cioè qualcosa che esiste indipendentemente dalla conoscenza del soggetto, dunque in realtà una cosa in sé. Esso attribuisce alla materia (e con essa ai suoi presupposti, tempo e spazio) un'esistenza *assoluta*, ossia indipendente dal soggetto percipiente: è questo il suo errore fondamentale. Poi, se vuol procedere onestamente, deve lasciare inspiegate, come insondabili *qualitates occultae* della materia, le qualità inerenti alle materie date, cioè alle materie specifiche, insieme alle forze naturali che in esse si manifestano, e infine la stessa forza vitale, e da esse muovere, come fanno effettivamente fisica e fisiologia, non avendo queste appunto la pretesa di costituire la spiegazione ultima delle cose. Ma proprio per evitare ciò, il materialismo si comporta,

almeno così ha fatto finora, in maniera *non* onesta: esso cioè nega tutte queste forze originali, facendole risalire, come pretende e come pare, esse tutte e alla fine anche la forza vitale, all'attività meramente meccanica della materia, e quindi a manifestazioni di impenetrabilità, forma, coesione, propulsione, inerzia, gravità ecc., le quali proprietà sono invero in sé le meno inesplicabili, appunto perché riposano in parte su ciò che è certo *a priori*, quindi sulle forme del nostro intelletto, che sono il principio di ogni comprensibilità. Il materialismo invece ignora completamente l'intelletto come condizione di ogni oggetto, e quindi di tutto il mondo fenomenico. Il suo intento è dunque di ricondurre ogni fatto qualitativo a un fatto meramente quantitativo, attribuendolo alla mera *forma*, in contrasto con la *materia* vera e propria; a codesta lascia soltanto, delle qualità propriamente *empiriche*, solo la gravità, perché quest'ultima si presenta già in sé come qualcosa di quantitativo, ossia come la sola misura della quantità della materia. Questa via lo conduce necessariamente alla finzione degli atomi, che divengono poi il materiale con cui esso fa conto di ricostruire le tanto misteriose manifestazioni di tutte le forze naturali originarie. Ma qui in realtà non ha più a che fare con la materia empiricamente *data*, bensì con una materia che non s'incontra *in rerum natura*, essendo piuttosto una semplice astrazione di quella materia reale; cioè con una materia che non avrebbe assolutamente nessun'altra proprietà oltre quelle *meccaniche*, le quali, ad eccezione della gravità, si possono per così dire costruire *a priori*, perché appunto dipendono dalle forme dello spazio, del tempo e della causalità, e quindi dal nostro intelletto: a tal meschino argomento dunque esso si vede ridotto nell'edificare il suo castello in aria.

Con ciò esso si trasforma inevitabilmente in *atomismo*, come già gli accadde nella sua fanciullezza, con

Leucippo e Democrito, e come ancora gli accade ora, dato che per la vecchiaia è divenuto per la seconda volta bambino: presso i Francesi, perché non hanno mai conosciuto la filosofia kantiana, e presso i Tedeschi, perché l'hanno dimenticata. E invero le combina, in questa sua seconda infanzia, ancora più grosse che nella prima. Non solo consisterebbero in atomi i *solidi*, ma anche i *fluidi*, l'acqua, perfino l'aria, i gas e addirittura la luce, che sarebbe l'ondulazione di un etere affatto ipotetico e del tutto indimostrato, consistente in atomi, la cui diversa velocità causerebbe i colori: un'ipotesi, questa, che, come già appunto l'ipotesi newtoniana dei sette colori, muove da un'analogia con la musica assunta del tutto arbitrariamente e poi svolta artatamente. Bisogna essere davvero inauditamente creduli, per lasciarsi convincere che gli innumerevoli e diversissimi tremolanti eterei dipartentisi dalla sconfinata molteplicità delle superfici colorate, in questo mondo variopinto, possano sempre, e ciascuno con un tempo diverso, attraversarsi in tutte le direzioni e incrociarsi tra loro dappertutto, senza mai disturbarsi reciprocamente, producendo anzi con tale tumulto e guazzabuglio la calma visione della natura e dell'arte illuminate. *Credat Judaeus Apella!* È vero che la natura della luce è per noi un mistero; ma è meglio ammettere ciò che sbarrare, con cattive teorie, la strada alla futura conoscenza. Che la luce sia qualcosa di affatto diverso da un movimento puramente meccanico, da un'ondulazione o vibrazione e da un tremolìo, anzi che essa sia di natura materiale, è dimostrato già dai suoi effetti chimici. Una bella serie di questi è stata recentemente esposta all'*Acad. des sciences* da Chevreul, che ha fatto agire la luce solare su diverse materie colorate; dove il più bello è che un rotolo di carta bianca, che sia stato esposto alla luce del sole, produce gli stessi effetti, anzi fa ciò anche dopo sei mesi, se in que-

sto tempo è stato custodito in un tubo di latta ermeticamente chiuso. Forse che qui il tremolio se n'è stato tranquillo per sei mesi per riattaccare ora *a tempo*? (*Comptes rendus* del 20 dic. 1858). Tutta quest'ipotesi dei tremolii degli atomi dell'etere non solo è una chimera, ma eguaglia in crassa goffaggine le peggiori teorie democritee, è però tanto impudente da farsi passare oggigiorno per cosa assodata, per cui ha ottenuto di essere adorata ortodossamente e creduta vangelo da mille balordi scribacchini di tutte le discipline, a cui manca qualsiasi cognizione di tali cose. Ma la teoria degli atomi va in genere ancor oltre: subito cioè vale di essa lo *Spartam, quam nactus es, orna!* Poi a tutti gli atomi vengono affibbiati diversi movimenti perpetui, rotatorî, vibratorî ecc., a seconda del loro ufficio; del pari ogni atomo ha la sua atmosfera fatta di etere o chissà che, e quant'altre fantasticherie si possano immaginare. Le fantasticherie della filosofia della natura di Schelling e dei suoi seguaci erano almeno ingegnose, alate o quanto meno argute; queste invece sono goffe, piatte, meschine e rozze, sono dei parti di cervelli che in primo luogo non sanno pensare nessun'altra realtà se non una favoleggiata materia senza qualità, che sarebbe inoltre un oggetto assoluto, ossia un oggetto senza soggetto, e in secondo luogo non sanno pensare nessun'altra attività se non il movimento e l'urto: solo queste due cose sono per loro comprensibili, e la loro aprioristica presupposizione è che tutto risalga ad esse, perché sono la loro *cosa in sé*. Per ottenere questo scopo, si fa risalire la forza vitale a forze chimiche (che vengono chiamate, insidiosamente e ingiustificatamente, forze molecolari) e tutti i processi della natura inorganica al meccanicismo, ossia all'urto e al controurto. E così dunque alla fine tutto il mondo, con tutte le cose dentro, sarebbe solo un marchingegno meccanico, come i giocattoli che funzionano con leve, ruote e sab-

bia, e rappresentano miniere o aziende agricole. La fonte del male è che il molto lavoro manuale dello sperimentare ha fatto cadere in disuso il lavoro mentale del pensare. Le storte e le pile di Volta devono assumere le funzioni del pensiero: donde anche la profonda avversione ad ogni filosofia.

Ora però si potrebbe girare la cosa anche così, dire cioè che il materialismo, quale si è finora manifestato, è fallito semplicemente per il fatto di non aver conosciuto abbastanza la *materia* con la quale pensava di costruire il mondo, e quindi di aver avuto a che fare, invece che con essa, con un figlio scambiato di essa, privo di qualità; se avesse invece preso, in luogo di quello, la materia reale ed *empiricamente* data (cioè la materia specifica, o piuttosto le materie specifiche), dotata, com'è, di tutte le proprietà fisiche, chimiche, elettriche, e anche di quelle che da essa stessa fanno scaturire spontaneamente la vita, dunque la vera *mater rerum*, dal cui oscuro grembo si svolgono tutti i fenomeni e tutte le forme, per ritornarvi un giorno. Con questa, ossia con la materia compresa appieno e conosciuta esaurientemente, si sarebbe già potuto costruire un mondo, di cui il materialismo non si sarebbe dovuto vergognare. Giustissimo; solo che il trucco sarebbe allora consistito nello spostare i *quaesita* nei *data*, prendendo come elemento dato e facendone il punto di partenza per le deduzioni, in apparenza la mera materia, ma in sostanza tutte le forze misteriose della natura che ad essa ineriscono, o meglio che per mezzo di essa ci divengono visibili – a un dipresso come quando col nome di piatti s'intende quello che vi sta dentro. Perché effettivamente la materia è, per la nostra conoscenza, solo il *veicolo* delle qualità e delle forze naturali, che appaiono come suoi accidenti; e appunto per aver fatto risalire questi ultimi alla volontà, io chiamo la materia la mera *visibilità della volontà*. Ma spogliata da

tutte queste qualità, la materia rimane come ciò che è privo di qualità, il *caput mortuum* della natura, di cui non si può fare onestamente nulla. Se invece le si *lasciano* nel modo detto tutte quelle proprietà, allora si è commessa una celata *petitio principii*, avendo fatto passare in anticipo i *quaesita* come *data*. Ma quel che *da ciò* poi viene fuori, non sarà più un vero e proprio *materialismo*, bensì un mero *naturalismo*, cioè una *fisica* assoluta che, come si è già mostrato nel già menzionato cap. 17, non potrà mai prendere e tenere il posto della metafisica, appunto perché comincia solo dopo tanti presupposti, dunque neanche imprende a spiegare le cose in maniera radicale. Il semplice naturalismo è quindi essenzialmente basato su pure *qualitates occultae*, oltre le quali non si potrà mai andare altrimenti che servendosi, come ho fatto io, della fonte *soggettiva* della conoscenza, ciò che poi conduce certo all'ampio e faticoso giro della metafisica, in quanto presuppone la compiuta analisi della autocoscienza e dell'intelletto e volontà in essa dati. Frattanto il muovere dall'elemento *oggettivo*, a base del quale sta la così chiara e comprensibile *intuizione esterna*, è per l'uomo una via tanto naturale e spontaneamente invitante che il *naturalismo* e, in conseguenza di esso, perché in quanto non esauriente non può bastare, il *materialismo*, sono sistemi in cui la ragione speculativa deve sfociare necessariamente, anzi per prima cosa; per cui vediamo comparire subito, al principio della storia della filosofia, il naturalismo, nei sistemi dei filosofi ionici, e subito dopo il materialismo, nella dottrina di Leucippo e Democrito, e lo vediamo anzi anche più tardi rinnovarsi sempre di tempo in tempo.

Capitolo 25

CONSIDERAZIONI TRASCENDENTI SULLA VOLONTÀ COME COSA IN SÉ

Già la semplice osservazione empirica della natura riconosce, dalla manifestazione più semplice e necessaria di una qualsiasi forza naturale universale su su fino alla vita e alla coscienza dell'uomo, un passaggio continuo, per stadi graduali e senz'altri limiti che relativi, anzi per lo più oscillanti. La riflessione che segua codesto modo di vedere e penetri nel contempo un po' più a fondo, viene tosto portata a convincersi che in tutti questi fenomeni l'essenza intima, ciò che si manifesta, che appare, è una sola e medesima cosa, che si rivela sempre più chiaramente; e che quindi ciò che si presenta in milioni di forme di sconfinata varietà, rappresentando così il più variopinto e barocco spettacolo senza principio e senza fine, è quest'unica essenza, che si nasconde dietro tutte quelle maschere, celata da un velo tanto spesso da non riconoscere se stessa e da trattar spesso se stessa in modo poco delicato. Perciò in Oriente come in Occidente è sorta assai presto e si è affermata, o almeno si è sempre rinnovata, malgrado ogni obiezione, la grande teoria dell'ἕν καὶ πᾶν. Ora però noi siamo già iniziati più profondamente al mistero, essendo stati da quanto finora si è detto condotti a riconoscere che, dove a quell'essenza che sta alla base di tutti i fenomeni sia insieme data, in qualcuno di essi, una *coscienza conoscente*, che nella sua direzione verso l'interno diviene *autocoscien-*

za, a quest'ultima la medesima si presenta come quella cosa così familiare e così misteriosa, che si designa con la parola *volontà*. Corrispondentemente noi abbiamo chiamato quest'essenza fondamentale universale di tutti i fenomeni, dalla manifestazione in cui si fa conoscere più apertamente, *la volontà*, con il quale termine quindi noi nulla designiamo meno di una «x» incognita, bensì, al contrario, quello che, almeno da *una* parte, ci è infinitamente più noto e familiare di ogni altra cosa.

Ricordiamoci ora di una verità, la più particolareggiata e sistematica dimostrazione della quale si trova nella mia memoria premiata sulla libertà del volere, cioè di quella per cui, in forza dell'assoluta validità della legge di causalità, il fare od operare di tutti gli esseri di questo mondo consegue sempre strettamente *necessitato* dalle cause che ogni volta lo provocano; nel qual riguardo non fa differenza che siano state cause nel senso più stretto della parola, o invece stimoli, o infine motivi a provocare una tale azione, riferendosi queste differenze solo al grado di ricettività delle varie specie di esseri. Su ciò non c'è da farsi illusioni: la legge di causalità non conosce eccezioni: tutto, dal movimento di un granello di pulviscolo atmosferico fino all'agire meditato dell'uomo, le è soggetto con pari rigore. Quindi in tutto il corso del mondo né un granello di pulviscolo poteva mai descrivere nel suo volo una linea diversa da quella che ha descritta, né un uomo agire in modo diverso da come ha agito; e nessuna verità è più certa di questa, che tutto ciò che accade, sia cosa grande o piccola, accade per assoluta *necessità*. Perciò in ogni momento dato l'intero stato di tutte le cose è fermamente ed esattamente determinato da quello che l'ha immediatamente preceduto, e così è sia che si risalga il corso del tempo, all'infinito, sia che lo si discenda, all'infinito. Conseguentemente il corso del mondo è come quello di un orologio, dopo che es-

so sia stato montato e caricato; dunque esso è, da questo indiscutibile punto di vista, una semplice macchina, di cui non si vede lo scopo. Anche se del tutto ingiustificatamente, anzi in fondo a dispetto di ogni possibilità e legge logica, si volesse postulare un primo inizio, nell'essenziale nulla sarebbe perciò mutato. Giacché il primo stato delle cose arbitrariamente posto avrebbe irrevocabilmente determinato e stabilito alla sua origine quello ad esso immediatamente seguente, in grande come nei minimi particolari, e questo a sua volta quello seguente e così via, *per saecula saeculorum*; giacché la catena della causalità, con il suo rigore senza eccezioni – questo ferreo legame della necessità e del destino – produce irrevocabilmente e immutabilmente ogni fenomeno così com'è. La differenza si ridurrebbe soltanto a ciò, che in un'ipotesi ci troveremmo di fronte a un orologio caricato una volta, nell'altra invece di fronte a un *perpetuum mobile*, mentre la necessità del suo corso rimarrebbe la stessa. Che l'agire dell'uomo non possa in ciò costituire eccezione, l'ho provato irrefutabilmente nella citata memoria premiata, mostrando come esso risulti ogni volta in modo strettamente necessario da due fattori, il proprio carattere e i motivi sopravvenienti: quello è innato e immutabile, questi sono prodotti necessariamente, sul filo della causalità, dal corso del mondo rigorosamente determinato.

Conseguentemente dunque, da un punto di vista al quale non possiamo assolutamente sottrarci, essendo esso determinato dalle leggi del mondo che sono valide oggettivamente e *a priori*, il mondo, con tutto quel che c'è dentro, appare un gioco senza scopo e perciò incomprensibile di una necessità eterna, di una Ἀνάγκη imperscrutabile e inesorabile. Ma ciò che urta e anzi fa indignare, in questa inevitabile e irrefutabile concezione del mondo, non può poi essere radicalmente eliminato

da nessun'altra ipotesi che da quella che ogni essere del mondo, come da una parte è fenomeno e necessariamente determinato dalle leggi del fenomeno, sia d'altra parte in se stesso *volontà*, e invero *volontà libera* senz'altro, dato che ogni necessità nasce solo per le forme che appartengono interamente al fenomeno, cioè per il principio di ragione nelle sue diverse configurazioni; a una tale volontà deve poi però anche spettare aseità, dato che, in quanto libera, cioè in quanto cosa in sé e perciò non soggetta al principio di ragione, essa non può, nel suo essere e nella sua essenza non più che nel suo fare e operare, dipendere da un'altra cosa. Solo da quest'ipotesi viene posta tanta *libertà*, quanta è necessaria per controbilanciare l'irrecusabile, rigorosa *necessità* che domina il corso del mondo. Pertanto si ha propriamente solo la scelta, o di vedere nel mondo una mera macchina che si scarica in modo necessario, o di riconoscere come l'essenza in sé di esso una volontà libera, la cui manifestazione non è immediatamente l'operare, bensì in primo luogo l'*esistenza ed essenza* delle cose. Questa libertà è quindi trascendentale e coesiste con la necessità empirica allo stesso modo che l'idealità trascendentale dei fenomeni coesiste con la loro realtà empirica. Che soltanto ammettendo la libertà l'azione di un uomo è sua *propria*, nonostante la necessità con cui risulta dal suo carattere e dai motivi, ho dimostrato nella memoria premiata sulla libertà del volere; ma appunto perciò alla sua essenza è attribuita l'aseità. Lo stesso rapporto vale poi di tutte le cose del mondo. La più rigorosa *necessità*, condotta onestamente, con rigida coerenza, e la più perfetta *libertà*, spinta fino all'onnipotenza, dovevano entrare nella filosofia contemporaneamente e insieme; ma senza far violenza alla verità ciò poteva accadere solo in quanto si fosse riposta tutta la *necessità* nell'*operare* e nel *fare* (*operari*), e tutta la *libertà* invece nell'*essere e* nell'*essen-*

za (*esse*). Con ciò si scioglie un enigma, che se è vecchio quanto il mondo, lo è solo perché finora si è sempre proceduto proprio all'inverso, cercando assolutamente la libertà nell'*operari*, la necessità nell'*esse*. Io dico invece: ogni essere, senza eccezione, *opera* con rigorosa necessità, ma *esiste* ed è ciò che è grazie alla sua *libertà*. Per me dunque libertà e necessità non s'incontrano né più né meno che in qualsiasi altro sistema precedente, benché possa sembrare che accada ora l'una ora l'altra cosa, a seconda che ci si scandalizzi del fatto che agli avvenimenti naturali spiegati finora in base alla pura necessità si attribuisca *volontà*, o del fatto che alla motivazione venga riconosciuta la stessa rigorosa necessità che alla causalità meccanica. Le due cose si sono solo scambiato il posto: la libertà è stata spostata nell'*esse* e la necessità è stata limitata all'*operari*.

Insomma il *determinismo* rimane saldo: già ormai un millennio e mezzo si è vanamente sforzato di scuoterlo, a ciò spinto da certi capricci che ben si conoscono, anche se non si possono ancora chiamare veramente col loro nome. Ma in conseguenza di esso il mondo diviene un gioco di marionette tirate da fili (motivi), senza che neanche si possa capire per il divertimento di chi: se la *pièce* ha un piano, allora il direttore è un *fato*; se non lo ha, è allora la cieca necessità. Da questa assurdità non si dà altra salvezza che nel riconoscere che già l'*essere e* l'*essenza* di tutte le cose sono il manifestarsi di una *volontà* veramente *libera*, che appunto in quelli riconosce se stessa, giacché il loro *fare e operare* non si può salvare dalla necessità. Per mettere la libertà al sicuro dal destino o dal caso, la si doveva spostare dall'azione all'esistenza.

Come poi la *necessità* spetta dunque solo al fenomeno, non alla cosa in sé, ossia non alla vera essenza del mondo, così anche la *pluralità*. Ciò è dimostrato a suffi-

cienza nel § 25 del primo volume. Devo qui aggiungere solo alcune considerazioni a conferma e illustrazione di questa verità.

Ognuno conosce in modo del tutto immediato solo *un essere*: la sua stessa volontà, nell'autocoscienza. Ogni altra cosa la si conosce solo mediatamente, e la si giudica poi in base all'analogia con quella, analogia che si prosegue ulteriormente, a seconda del grado della propria riflessione. Anche ciò scaturisce in fin dei conti dal fatto che c'è propriamente *un solo essere*; l'illusione della pluralità (Maja), che proviene dalle forme della percezione esterna, oggettiva, non può penetrare fin nella coscienza intima, semplice, per cui quest'ultima trova sempre *un* solo essere.

Se consideriamo la non mai abbastanza ammirata perfezione delle opere della natura, che, anche negli ultimi e più piccoli organismi, come per esempio negli organi di fecondazione delle piante o nella struttura interna degli insetti, è eseguita con cura infinita, con lavoro instancabile, come se quella particolare opera della natura fosse stata l'unica sua opera, nella quale essa ha potuto perciò profondere tutta la sua arte e potenza; se tuttavia troviamo la stessa cosa ripetuta infinite volte, in ognuno degli innumerevoli individui di ciascuna specie, né magari eseguita meno accuratamente in quello, la cui sede è l'angolo più solitario, più trascurato, dove non era fino allora penetrato ancora nessuno sguardo; se seguiamo poi la composizione delle parti di ogni organismo, fin dove possiamo, senza comunque mai imbatterci in qualcosa di affatto semplice e quindi di ultimo, e ancor meno in qualcosa di inorganico; se infine ci perdiamo nel calcolo della cospirazione di tutte quelle parti di esso per l'esistenza del tutto, grazie a cui ogni vivente è in sé e per sé qualcosa di perfetto; se riflettiamo inoltre che ciascuno di questi capolavori, anche se di breve durata,

è stato già riprodotto innumerevoli volte e nondimeno ogni esemplare della sua specie, ogni insetto, ogni fiore, ogni foglia, appaiono elaborati ancora con la stessa cura di come lo è stato il primo di questa specie; che la natura cioè non si stanca mai né si mette ad abborracciare, ma compie con mano magistrale e altrettanto paziente l'ultima cosa come la prima: allora ci accorgeremo innanzi tutto che ogni arte umana è assolutamente diversa dal creare della natura non solo per il grado, ma anche per la specie; ma poi anche che la forza primigenia che opera, la *natura naturans*, è *presente intera e indivisa immediatamente* in ognuna delle sue innumerevoli opere, nella più piccola come nella più grande, nell'ultima come nella prima; donde segue che essa, come tale e in sé, non sa di spazio e tempo. Se poi riflettiamo inoltre che la produzione di quelle iperboli di tutte le creazioni artistiche costa non pertanto alla natura tanto poco e niente che essa, con spreco incomprensibile, crea milioni di organismi che non giungono mai a maturità, e dà senza risparmio ogni vivente in preda a mille casi, ma anche d'altra parte, se favorita dal caso o indirizzata dall'intenzione umana, produce prontamente milioni di esemplari di una specie dove ne produceva finora uno solo, e quindi che milioni di esemplari non le costano niente più di uno: anche ciò ci fa constatare che la pluralità delle cose ha la sua radice nel modo di conoscere del soggetto, ma è estranea alla cosa in sé, ossia alla forza primigenia interna che in essa si palesa; che pertanto spazio e tempo, da cui dipende la possibilità di ogni pluralità, sono mere forme della nostra intuizione; anzi che finanche quella affatto incomprensibile complessità di struttura, a cui si accompagna il più sconsiderato sciupìo delle opere per le quali è stata impiegata, scaturisce in fondo anch'essa solo dalla maniera in cui noi percepiamo le cose; in quanto cioè il semplice e indiviso urgere

primigenio della volontà come cosa in sé deve apparire, quando si presenta come oggetto nella nostra conoscenza cerebrale, una concatenazione artificiale di parti separate, fatte divenire, con enorme perfezione, mezzi e fini le une delle altre.

L'*unità* qui accennata, che sta al di là dei fenomeni, *di quella volontà* in cui abbiamo riconosciuto l'essenza in sé del mondo fenomenico, è un'unità metafisica, quindi trascendente la conoscenza di quello, vale a dire non dipendente dalle funzioni del nostro intelletto e perciò propriamente impossibile ad afferrarsi con queste. Ne viene che essa apre alla meditazione un abisso, la cui profondità non consente più nessuna visione interamente chiara e legata da un filo continuo, ma concede solo di gettare singoli sguardi, che la fanno vedere in questo o quel rapporto delle cose, ora in cose soggettive, ora in cose oggettive, dal che poi vengono suscitati ancora altri problemi, i quali tutti io non mi impegno a risolvere, richiamandomi piuttosto anche qui all'*est quadam prodire tenus*, più preoccupato di non enunciare niente di falso o di arbitrariamente escogitato che di dar conto assolutamente di tutto – a costo di dar qui solo un'esposizione frammentaria.

Se ci si rappresenta e si pondera bene la tanto acuta teoria della formazione del sistema planetario, pensata prima da Kant e poi da Laplace, e della cui esattezza è quasi impossibile dubitare, si vedono allora le forze naturali più basse, rozze, cieche e legate alle leggi più rigide produrre, mediante il loro conflitto nell'unica e medesima materia data e le conseguenze accidentali che esso comporta, l'impalcatura centrale del mondo, cioè della futura sede, acconciamente disposta, di innumerevoli esseri viventi, come un sistema di ordine e armonia, del quale tanto più ci stupiamo quanto più chiaramente e precisamente lo conosciamo. Così per esempio, quando

vediamo che ogni pianeta può reggersi, con la sua velocità attuale, solo precisamente là dove realmente si trova, perché, avvicinandosi di più al sole vi cadrebbe e posto più lungi da esso ne volerebbe via; come anche inversamente, se prendiamo come dato il suo posto, esso vi può rimanere solo con la sua velocità attuale e con nessun'altra, in quanto, muovendosi più velocemente volerebbe via dal sole e muovendosi più lentamente vi cadrebbe sopra; quando vediamo cioè che solo *un* posto determinato si adatta a ogni determinata velocità di un pianeta; e vediamo poi questo problema risolto dal fatto che la stessa causa fisica che agisce necessariamente e ciecamente e che gli assegnò il suo posto, gli conferì in pari tempo e perciò stesso la sola velocità esattamente adatta per questo posto, in conseguenza della legge naturale per cui un corpo ruotante aumenta la sua velocità a misura che la sua orbita diminuisce; e specialmente quando comprendiamo infine come a tutto il sistema sia assicurata una durata senza fine per il fatto che tutte le perturbazioni reciproche della traiettoria dei pianeti, che inevitabilmente sopravvengono, sono destinate col tempo a pareggiarsi ancora; come poi proprio l'irrazionalità dei tempi di rivoluzione di Giove e di Saturno tra loro impedisca che le loro scambievoli perturbazioni si ripetano in uno stesso posto, per la qual cosa diverrebbero pericolose, e faccia sì che esse, verificandosi sempre in un luogo diverso e raramente, debbano nuovamente eliminare se stesse, paragonabili in ciò alle dissonanze nella musica, che si risolvono nuovamente in armonia. Conosciamo per tali considerazioni un finalismo e una perfezione, quali solo l'arbitrio più libero, guidato dall'intelletto più penetrante e dal calcolo più accurato, avrebbe potuto produrre. E tuttavia, seguendo il filo conduttore di questa così ben ponderata e così esattamente calcolata cosmogonia laplaciana, non possiamo astenerci dal ve-

dere che forze naturali assolutamente cieche, agendo secondo immutabili leggi di natura, nient'altro potevano produrre, col loro conflitto e nel loro scambievole gioco senza scopo, che appunto quest'impalcatura del mondo, che viene a rassomigliare all'opera di una combinazione iperbolicamente elevata. Invece dunque di tirare in ballo, alla maniera di Anassagora, l'espediente di un'*intelligenza*, a noi nota solo dalla natura animale e calcolata solamente per i suoi fini, la quale, provenendo da fuori, avrebbe astutamente utilizzato le forze naturali già esistenti e date e le loro leggi, per raggiungere i propri scopi, a quelle propriamente estranei – riconosciamo già, in queste stesse forze naturali infime, quella stessa e unica volontà che ha appunto in esse la sua prima manifestazione e, già in questa adoperandosi incontro al suo fine, mira con le loro leggi stesse al suo scopo finale, a cui perciò tutto ciò che accade per le cieche leggi di natura deve necessariamente servire e corrispondere; e diversamente anche non può accadere, dato che tutto ciò che è materiale non è altro che appunto il fenomeno, la visibilità, l'oggettità della volontà di vivere, che è una sola. Quindi già le stesse forze naturali infime sono animate da quella stessa volontà, che si meraviglia poi, negli esseri individuali forniti di intelligenza, della sua stessa opera, come il sonnambulo, che si stupisce la mattina di ciò che ha fatto nel sonno, o meglio che si stupisce della propria immagine che vede nello specchio. Questa unità qui dimostrata del caso con l'intenzione, della necessità con la libertà, per cui i casi più ciechi, ma riposanti su leggi di natura universali, sono per così dire i tasti, su cui lo spirito del mondo suona le sue profonde melodie, è, come si è detto, un abisso in cui anche la filosofia può gettare non una luce piena, ma solo un bagliore.

Ora però mi volgerò a una considerazione *soggettiva* che viene acconcia in questo punto, ma alla quale potrò

conferire ancor meno chiarezza che a quella oggettiva appena esposta, dato che potrò esprimerla solo per immagine e similitudine. Perché la nostra coscienza è tanto più chiara e distinta, quanto più si spinge all'esterno, sicché la sua massima chiarezza è nell'intuizione sensibile, che appartiene già per metà alle cose fuori di noi – e si offusca invece sempre di più, quanto più va verso l'interno, conducendo, se prosegue fin negli intimi recessi, in una tenebra in cui cessa ogni conoscenza? Perché, dico io, la coscienza presuppone l'*individualità*, e questa poi appartiene già al mero fenomeno, essendo condizionata, come pluralità di ciò che è omogeneo, dalle forme del fenomeno, tempo e spazio. Il nostro intimo ha invece la sua radice in ciò che non è più fenomeno, ma cosa in sé, dove quindi le forme del fenomeno non arrivano, per cui poi vengono a mancare le condizioni principali dell'individualità e con questa viene meno la chiara coscienza. In questo punto radicale dell'esistenza cioè la diversità degli esseri cessa come quella dei raggi di una sfera nel centro; e come in questa la superficie si forma per il fatto che i raggi finiscono e si interrompono, così la coscienza è possibile solo là dove l'essenza in sé sfocia nel fenomeno, per le cui forme diviene possibile l'individualità separata; da questa dipende la coscienza, che è appunto perciò limitata ai fenomeni. Quindi tutto ciò che è chiaro e veramente comprensibile nella nostra coscienza si trova sempre e solo all'esterno, su questa superficie della sfera. Non appena invece ce ne ritraiamo del tutto, la coscienza ci abbandona – nel sonno, nella morte, in certo senso anche nel magnetismo o nella magia: perché tutte queste cose passano per il centro. Ma proprio perché, in quanto condizionata dalla superficie della sfera, non è rivolta verso il centro, la chiara coscienza riconosce sì gli altri individui come simili, ma non come identici, com'essi invece pur sono in sé. L'im-

mortalità dell'individuo si potrebbe paragonare al volar via di un punto della superficie nella tangente, mentre l'immortalità in virtù dell'eternità dell'essenza in sé dell'intero mondo fenomenico, al ritorno di quel punto, per il raggio, nel centro, di cui la superficie è solo l'estensione. La volontà come cosa in sé è intera e indivisa in ogni essere, come il centro è parte integrante di ogni raggio; mentre la terminazione periferica di questo raggio con la superficie che rappresenta il tempo e il suo contenuto muta rapidissimamente, l'altra estremità rimane, al centro, dove è l'eternità, nella quiete più profonda, essendo il centro il punto la cui metà ascendente non è diversa da quella discendente. Perciò è detto anche nel *Bhagavad Gita*: *Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale* (*lect.* 13, 16. *vers. Schlegel*). Certo riusciamo qui a un linguaggio simbolico-mistico, ma esso è il solo in cui si possa ancora dire qualcosa su questo tema completamente trascendente. E così sia consentito fare ancora una similitudine e dire che ci si può rappresentare figuratamente il genere umano come un *animal compositum*, una forma vivente di cui molti polipi, specialmente quelli naviganti, come il *veretillum*, la *funiculina* e altri offrono esempi. Come in questi la parte della testa isola ogni animale, mentre la parte inferiore, con lo stomaco in comune, li stringe tutti nell'unità di un unico processo vitale, così il cervello con la sua coscienza isola gli individui umani, mentre la parte inconscia, la vita vegetativa, con il suo sistema gangliare, nella quale nel sonno la coscienza cerebrale scompare come un loto che di notte sprofondi nell'alta marea, è una vita comune a tutti, mediante la quale essi possono perfino comunicare in maniera eccezionale, come per esempio avviene quando i sogni si trasmettono direttamente, quando i pensieri dell'ipnotizzatore pas-

sano nella sonnambula e infine anche nell'influsso magnetico che si sprigiona per deliberato proposito, o in genere nell'influsso magico. Un tale influsso cioè, quando ha luogo, è *toto genere* diverso da qualunque altro che si produca per *influxus physicus*, costituendo una vera e propria *actio in distans*, compiuta dalla volontà sì scaturente dall'individuo, ma nella sua qualità metafisica, come substrato onnipresente di tutta la natura. Si potrebbe anche dire che, come un debole residuo della sua *creatività* originaria, che nelle forme esistenti della natura ha già fatto la sua opera e vi si è poi spenta, appare tuttavia a volte ed eccezionalmente nella *generatio aequivoca*; così anche un di più quasi della sua originaria *onnipotenza*, che nel porre e nel conservare gli organismi compie la sua opera, in essa dissolvendosi, può ancora eccezionalmente divenire attivo in tale agire magico. Nella *Volontà nella natura* ho parlato per esteso di questa qualità magica della volontà, e tralascio qui volentieri considerazioni che possono richiamarsi solo a fatti incerti, che però non si possono del tutto ignorare o negare.

Capitolo 26*

SULLA TELEOLOGIA

Il costante finalismo della natura organica in relazione alla conservazione di ogni essere, insieme alla sua corrispondenza con quella inorganica, in nessun sistema filosofico può trovar posto più liberamente che in quello che pone alla base dell'esistenza di ogni essere naturale una *volontà*, la quale esprime quindi la sua essenza e urgenza non solo nelle azioni, ma anche già nella *forma* visibile dell'organismo. Alle ragioni che lo svolgimento delle nostre idee ci fornisce su questo argomento, ho nel precedente capitolo solo accennato, avendole già esposte nel punto sottoindicato del primo volume, ma con particolare chiarezza e ampiezza nella *Volontà nella natura* sotto la rubrica: «Anatomia comparata». Ad esse si riconnettono ora ancora le seguenti delucidazioni.

La stupefatta ammirazione che suole prenderci quando contempliamo l'infinito finalismo nella struttura degli esseri organici, si basa in fondo sul presupposto bensì naturale, e però falso, che quella *concordanza* delle parti fra loro, con l'insieme dell'organismo e con i suoi fini nel mondo esterno, quale la percepiamo e giudichiamo per mezzo della *conoscenza,* cioè per la via della *rappresentazione*, vi sia anche giunta per la stessa

* Questo capitolo, come anche quello seguente, si riferisce al § 28 del primo volume.

via; che cioè essa, come esiste *per* l'intelletto, sia anche venuta a esistenza *grazie* all'intelletto. Noi possiamo invero produrre qualcosa di regolare e di acconcio, qual è ad esempio ogni cristallo, solo con la guida della legge e della regola, e così anche qualcosa di rispondente a uno scopo solo con la guida del concetto finalistico; ma in nessun modo siamo autorizzati a trasferire questa nostra limitazione alla natura, che è essa stessa un *prius* rispetto a ogni intelletto, e il cui agire, come è stato detto nel capitolo precedente, si distingue dal nostro per tutto il suo essere. Essa produce quel che sembra tanto predisposto e tanto premeditato, senza meditazione e senza concetto di scopo, perché senza rappresentazione, la quale è di origine del tutto secondaria. Consideriamo prima solo ciò che è regolare, non ancora quel che è conforme a uno scopo. I sei raggi uguali ed equiangolari di un fiocco di neve non sono misurati in anticipo da nessuna conoscenza, bensì è il semplice urgere della volontà originaria, che si presenta così alla conoscenza, quand'essa subentra. Come dunque qui la volontà produce la figura regolare senza matematica, così essa produce anche quella organica e molto opportunamente organizzata senza fisiologia. La forma regolare nello spazio esiste solo per l'intuizione, di cui lo spazio è la forma intuitiva; così il finalismo dell'organismo esiste solo per la ragione conoscente, la cui riflessione è legata ai concetti di fine e mezzo. Se noi potessimo avere una visione immediata dell'agire della natura, vedremmo che il suddetto stupore teleologico è analogo a quello che provava quel selvaggio, citato da Kant nell'interpretazione del ridicolo, quando vide sgorgar fuori violentemente la schiuma da una bottiglia di birra appena aperta, e disse al riguardo che non si meravigliava della sua fuoruscita, ma del fatto che si fosse mai potuto ficcarvela dentro: giacché anche noi presupponiamo che il fina-

lismo delle cose prodotte dalla natura vi sia penetrato per la stessa via per la quale esso risulta per noi. Quindi il nostro stupore teleologico può essere ugualmente paragonato a quello che le prime opere a stampa suscitavano in coloro che le consideravano presupponendo che fossero opere di penna, e pertanto ricorrevano per spiegarle all'ipotesi dell'aiuto del diavolo. Giacché, sia detto qui ancora una volta, è il nostro intelletto che, cogliendo come oggetto mediante le sue proprie forme, spazio, tempo e causalità, l'atto di volontà in sé metafisico e indivisibile, che si presenta nel fenomeno di un animale, prima produce la pluralità e diversità delle parti e delle loro funzioni e poi si stupisce della perfetta concordanza e cospirazione di esse, derivante dall'unità originaria; per cui cioè, in certo senso, ammira la sua stessa opera.

Quando ci abbandoniamo alla contemplazione della struttura così inesprimibilmente e infinitamente complessa di un animale, si trattasse anche solo dell'insetto più comune, sprofondandoci nell'ammirazione della medesima, e poi però ci viene in mente che la natura abbandona quotidianamente a migliaia di esemplari e senza scrupolo questo stesso organismo tanto straordinariamente ricco e tanto complicato alla distruzione, ad opera del caso, della brama animale e dell'arbitrio umano, questo folle spreco ci riempie di stupore. Ma quest'ultimo si basa su un'anfibolia di concetti, dato che noi abbiamo allora in mente l'opera d'arte umana, che viene portata a compimento per la mediazione dell'intelletto e vincendo una materia estranea e ostile, e quindi effettivamente costa molta fatica. Invece alla natura le sue opere, per complesse che siano, non costano nessuno sforzo, perché qui la volontà dell'opera è già l'opera stessa, essendo l'organismo, come abbiamo già detto, solo la manifestazione visibile, che ha luogo nel cervello, della volontà qui esistente.

In conseguenza dell'espressa conformazione degli esseri organici, la teleologia è, come presunzione del finalismo di ogni parte, una guida perfettamente sicura nello studio di tutta quanta la natura organica; invece dal punto di vista metafisico, per spiegare la natura al di là della possibilità dell'esperienza, può esser fatta valere solo in linea secondaria e sussidiaria a conferma di princìpi di interpretazione fondati per altra via, appartenendo essa qui ai problemi di cui bisogna dar ragione. Pertanto, se in un animale si trova una parte di cui non si capisce lo scopo, non si deve mai azzardare la supposizione che la natura l'abbia prodotta senza scopo, come per gioco e per mero capriccio. Eventualmente qualcosa del genere si potrebbe invero pensare come possibile se si presupponesse con Anassagora che la natura abbia ricevuto il suo ordinamento mediante un intelletto ordinatore, che in quanto tale servirebbe un arbitrio estraneo, ma non se si presuppone che l'essenza in sé (cioè fuori della nostra rappresentazione) di ogni organismo sia esclusivamente la *volontà sua propria*; giacché allora l'esistenza di ogni parte è condizionata dal fatto di servire in qualcosa la volontà che sta qui alla base, di esprimerne e realizzarne qualche tendenza e quindi di contribuire in qualche modo alla conservazione di codesto organismo. Infatti al di fuori della *volontà che in esso si manifesta* e delle condizioni del mondo esterno, in cui essa ha liberamente intrapreso a vivere e sul conflitto con le quali è dunque già regolata tutta la sua figura e disposizione, niente può aver avuto influsso su di esso e averne determinato la forma e le parti, cioè nessun arbitrio, nessun capriccio. Perciò in esso tutto *deve* essere funzionale, per cui le *cause finali* (*causae finales*) sono il filo conduttore per capire la natura organica, come le cause efficienti (*causae efficientes*) lo sono per capire l'inorganica. Dipende da ciò che, quando, nell'anatomia o

nella zoologia, non riusciamo a trovare lo scopo di una parte esistente, il nostro intelletto ne risenta un urto che è simile a quello che dà, nella fisica, un effetto la cui causa rimanga nascosta; e così come questa, presupponiamo necessario anche quello, continuando quindi a cercarlo, anche se ciò sia stato fatto invano già molte volte. È questo ad esempio il caso della milza, sul cui fine non si cessa di escogitare ipotesi, finché un giorno una di esse non si sarà dimostrata giusta. Così stanno le cose anche con le grandi zanne a spirale del babirussa, con le escrescenze a forma di corna di alcuni bruchi e altre cose del genere. Anche casi negativi vengono da noi giudicati secondo la stessa regola, per esempio il fatto che, in un ordine in complesso tanto uniforme come quello dei sauri, un organo così importante come la vescica urinaria si trovi in molte specie, mentre manca nelle altre; e così pure che i delfini e alcuni cetacei ad essi affini siano del tutto sprovvisti dei nervi olfattivi, mentre gli altri cetacei e perfino i pesci li hanno: deve esserci una ragione che lo determina.

Si sono in verità scoperte, con grande stupore, singole effettive eccezioni a questa legge generale della funzionalità della natura organica; ma per esse trova applicazione, dato che se ne può dar conto per altra via, l'*exceptio firmat regulam*. Vi rientra cioè il fatto che i girini del rospo Pipa abbiano code e branchie, sebbene non aspettino la loro metamorfosi nuotando, come tutti gli altri girini, bensì sul dorso della madre; che il canguro maschio abbia un rudimento dell'osso che nella femmina regge il marsupio; che anche i mammiferi maschi abbiano i capezzoli; che il *mus typhlus*, un ratto, abbia gli occhi, benché minuscoli, senza un'apertura corrispondente nella pelle esterna, che quindi vi passa sopra coperta di peli; e che la talpa degli Appennini, come anche due pesci, la *murena caecilia* e il *gastrobranchus caecus*,

si trovino nello stesso caso; del pari il *proteus anguinus*. Queste rare e sorprendenti eccezioni della altrimenti così salda regola della natura, queste contraddizioni in cui la natura cade con se stessa, noi ce le dobbiamo spiegare con il legame intimo che i suoi fenomeni eterogenei hanno tra loro in virtù dell'unità di ciò che in essi si manifesta, e in conseguenza del quale legame essa deve in uno accennare qualcosa, solo perché un altro, che è a quello collegato, lo ha realmente. Quindi l'animale maschio ha il rudimento di un organo che nella femmina esiste realmente. Come qui dunque la differenza dei *sessi* non può annullare il tipo della *specie*, così anche un intero *ordine*, come ad esempio quello degli anfibi, si mantiene pure là dove in una singola specie (Pipa) una delle sue determinazioni diviene superflua. Ancor meno la natura può far scomparire senza lasciare nessuna traccia una delle sue determinazioni (gli occhi) che appartiene al tipo di tutta una *ripartizione fondamentale* (*vertebrata*), quando quella è destinata a cadere come superflua in una singola specie (*mus typhlus*): essa deve anche qui per lo meno accennare rudimentalmente ciò che in tutte le altre porta a termine.

Anzi da ciò si può in certo grado capire su che cosa si fondi quell'*omologia* dello scheletro innanzi tutto dei mammiferi e in senso ulteriore di tutti i vertebrati, tanto diffusamente esposta specialmente da R. Owen nella sua *Ostéologie comparée*, in virtù della quale per esempio tutti i mammiferi hanno sette vertebre cervicali, ogni osso della mano e del braccio umani trova analogia nella pinna natatoria della balena, il cranio dell'uccello nell'uovo ha esattamente tante ossa, quante ne ha quello del feto umano ecc. Tutto questo cioè fa pensare a un principio indipendente dalla teleologia, che è però il fondamento su cui essa costruisce, ovvero il materiale dato in precedenza per le sue opere, e appunto ciò che Geoffroy Saint-Hi-

laire ha presentato come l'«elemento anatomico». È l'*unité de plan*, il tipo originario e fondamentale del regno animale superiore, per così dire la tonalità liberamente scelta, in base alla quale la natura qui suona.

La differenza tra la causa efficiente (*causa efficiens*) e la causa finale (*causa finalis*) è stata già rettamente definita da Aristotele (*De part. anim.*, I, 1) con le parole: Δύο τρόποι τῆς αἰτίας, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης, καὶ δεῖ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μὲν ἀμφοῖν (*Duo sunt causae modi: alter cujus gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet*). La causa *efficiente* è quella, *grazie alla quale* qualcosa è; la causa finale quella, *in vista della quale* qualcosa è; il fenomeno da spiegare ha nel tempo quella *dietro* di sé e questa *davanti* a sé. Solo nelle azioni volontarie degli esseri animali le due cause coincidono immediatamente, intervenendo qui la causa finale, il fine, come *motivo*; ma il motivo è sempre la vera e propria *causa* dell'azione, è in tutto e per tutto la causa che la *effettua*, il mutamento ad essa precedente che la provoca, in virtù di cui essa si produce *necessariamente* e senza di cui non potrebbe accadere, come ho dimostrato nella memoria premiata sulla libertà. Giacché, qualunque cosa si inserisca dal punto di vista fisiologico tra la volizione e il movimento del corpo, la *volontà* rimane qui sempre, come si ammette, ciò che muove, e quello da cui *essa* è mossa è il *motivo* che viene da fuori, cioè la *causa finalis*, che interviene qui dunque come *causa efficiens*. Sappiamo inoltre da quanto precede che in fondo il movimento del corpo fa tutt'uno con la volizione, come mera manifestazione di essa nell'intuizione cerebrale. Questo coincidere della *causa finalis* con la causa efficiente nell'unico fenomeno a noi *intimamente* noto, che rimane perciò costantemente il nostro fenomeno originario, è da tenere ben ferma, perché ci mena diritto a concludere che, almeno

nella natura organica, la cui conoscenza ha per guida in ogni cosa le cause finali, ciò che plasma è una *volontà*. E in effetti noi non possiamo immaginare con chiarezza una causa finale altrimenti che come uno scopo a cui si mira, ossia come un motivo. Anzi, a considerare attentamente la causa finale della natura, dobbiamo, per esprimerne l'essenza trascendente, non temere una contraddizione e dichiarare arditamente che la causa finale è un motivo, che agisce su di un essere da cui non viene conosciuto. Perché certamente i termitai sono il motivo che ha provocato la mascella senza denti del formichiere, oltre alla lingua lunga, filiforme e viscosa; il duro guscio d'uovo, che tiene prigioniero l'uccellino, è certamente il motivo della punta cornea di cui è fornito il suo becco, per perforarlo con essa, dopo di che esso la rigetta come ormai inutile. E così anche le leggi della riflessione e rifrazione della luce sono il motivo di quello strumento ottico tanto straordinariamente complicato che è l'occhio umano, il quale ha esattamente calcolato secondo queste leggi la trasparenza della sua cornea, la diversa densità dei suoi tre umori, la forma della lente, il nero della coroide, la sensibilità della retina, la capacità di contrazione della pupilla e la muscolatura. Ma questi motivi agivano già prima di essere percepiti; altrimenti non è, per contraddittorio che ciò suoni. Giacché c'è qui la transizione del fisico nel metafisico. Ma quest'ultimo noi l'abbiamo conosciuto nella *volontà*; dobbiamo quindi capire che la stessa volontà che stende la proboscide dell'elefante verso un oggetto è anche quella che l'ha prodotta e formata in previsione degli oggetti.

Concorda con ciò il fatto che noi, nell'indagare la natura *organica*, non possiamo preoccuparci che delle *cause finali*, cerchiamo *queste* dappertutto e spieghiamo tutto in base ad *esse*, mentre qui le *cause efficienti* non occupano se non una posizione del tutto subordinata, co-

me meri strumenti di quelle, e vengono, appunto come nel movimento volontario delle membra riconosciutamente causato da motivi esterni, più presupposte che dimostrate. Nello spiegare le *funzioni* fisiologiche ci guardiamo magari ancora intorno per cercarle, sebbene per lo più invano; ma già non più nello spiegare l'*origine degli organi*, accontentandoci invece delle sole cause finali; al massimo abbiamo qui ancora qualche principio generale, come quello per cui quanto più grande dovrà risultare un organo, tanto più forte dovrà anche essere l'arteria che gli porterà il sangue; ma delle cause propriamente *efficienti*, che producono per esempio l'occhio, l'orecchio, il cervello, non sappiamo assolutamente nulla. Anzi, anche nello spiegare le mere *funzioni*, la *causa finale* è di gran lunga più importante e confacente di quella *efficiente*, per cui, se è conosciuta solo quella, noi siamo nell'essenziale istruiti e appagati, mentre la causa *efficiente* da sola poco ci giova. Per esempio se conoscessimo veramente, come in realtà non conosciamo, ma ancora ricerchiamo, la *causa efficiente* della circolazione del sangue, ciò ci farebbe avanzare ben poco senza la *causa finale*, che cioè il sangue deve andare nei polmoni per ossigenarsi e di là rifluire, per dare alimento; questa invece, anche senza di quella, ci ha decisamente aperto gli occhi. Sono del resto dell'opinione, come ho detto sopra, che la circolazione del sangue non abbia affatto una vera e propria causa efficiente, ma che qui la volontà sia attiva in maniera altrettanto immediata che nel movimento muscolare, dove essa viene determinata da motivi mediante la conduzione nervosa, sicché anche nella circolazione del sangue il movimento viene immediatamente provocato dalla causa finale, cioè dal bisogno di ossigenazione nei polmoni, che agisce qui sul sangue in certo senso come motivo, e però in modo che venga allora meno la mediazione della conoscenza, svol-

gendosi tutto all'interno dell'organismo. La cosiddetta metamorfosi delle piante, un'idea buttata là a cuor leggero da Kaspar Wolff, che, sotto questa iperbolica denominazione, Goethe presenta pomposamente e con difficile esposizione come prodotto proprio, appartiene alle spiegazioni dell'organico in base alla causa *efficiente*, sebbene in fondo non dica se non che la natura non ricomincia daccapo per ogni prodotto, creando dal niente, ma, quasi continuando a scrivere nello stesso stile, si riallaccia al già esistente, utilizza, sviluppa e potenzia più altamente le forme precedenti, per proseguire la propria opera, come ha fatto appunto nello svolgimento della serie animale, in tutto secondo la regola: *natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur* (*Arist. de incessu animalium*, c. 2 e 8). Infatti, spiegare il fiore dimostrando in tutte le sue parti la forma della foglia, mi sembra quasi come spiegare la struttura di una casa mostrando che tutte le sue parti, piani, bovindi e mansarde, siano solo composte di mattoni e costituiscano una semplice ripetizione dell'unità originaria del mattone. Né molto migliore, e però molto più problematica, mi sembra la spiegazione del cranio con le vertebre, sebbene anche qui appunto s'intenda da sé che la custodia del cervello sarà stata proseguita in maniera non assolutamente eterogenea e del tutto disparata, ma anzi nella stessa maniera della custodia del midollo spinale, di cui quella è la continuazione e il capitello terminale. Tutto questo modo di considerare appartiene alla summenzionata omologia di R. Owen. Per contro mi sembra che la seguente spiegazione dell'essenza del fiore in base alla sua *causa finale*, proveniente da un italiano di cui mi sfugge il nome, dia schiarimenti molto più soddisfacenti. Il fine della *corolla* è: 1) protezione del pistillo e degli *stamina*; 2) per mezzo di essa vengono preparati i succhi raffinati che

sono concentrati nel *pollen* e nel *germen*; 3) dalle glandule della sua base si secerne l'olio etereo che, come esalazione per lo più beneodorante, circondando antere e pistillo, li protegge in certa misura dall'influsso dell'aria umida. Tra i pregi delle cause finali è anche il fatto che alla fine ogni causa *efficiente* riposa sempre su qualcosa di inesplorabile, ossia su una forza naturale, cioè su una *qualitas occulta*, per cui può dare solo una spiegazione *relativa*; mentre la causa finale fornisce, nel suo campo, una spiegazione sufficiente e compiuta. Certo noi ci sentiamo veramente soddisfatti solo quando conosciamo contemporaneamente e però separatamente tutt'e due, la causa efficiente, detta anche da Aristotele ἡ αἰτία ἐξ ἀνάγκης, e la causa finale, ἡ χάριν τοῦ βελτίονος, dove ci sorprende il loro coincidere, il loro meraviglioso cospirare, per cui il meglio si presenta come ciò che è strettamente necessario, e il necessario a sua volta come se fosse solo il meglio e non necessario; perché allora si fa strada in noi il pensiero che le due cause, per diversa che sia la loro origine, nella radice, nell'essenza delle cose in sé, facciano tutt'uno. Una tale duplice conoscenza è comunque raggiungibile di rado: nella natura *organica*, perché la causa *efficiente* ci è nota di rado; in quella *inorganica*, perché la *causa finale* rimane problematica. La voglio intanto illustrare con un paio di esempi, i migliori che trovo nel campo delle mie nozioni fisiologiche, a cui i fisiologi possono sostituirne altri più chiari e convincenti. Il pidocchio del negro è nero. Causa finale: per la propria sicurezza. Causa efficiente: perché suo nutrimento è la nera *rete Malpighi* del negro. La svariatissima e vivacissima colorazione del piumaggio degli uccelli tropicali si spiega, sebbene solo molto genericamente, con il forte influsso della luce ai tropici – come sua causa efficiente. Come causa finale indicherei questa, che quelle splendide piume sono le

uniformi di gala, da cui gli individui delle specie colà innumerevoli e spesso appartenenti allo stesso *genus* si riconoscono tra loro, in modo che ogni maschio trovi la sua femmina. Lo stesso vale delle farfalle delle diverse zone e gradi di latitudine. Si è osservato che le donne tisiche nell'ultimo stadio della loro malattia divengono facilmente incinte, che durante la gravidanza la malattia si ferma, ma dopo il parto riprende con più forza, causando poi per lo più la morte; parimenti che gli uomini tisici, nell'ultimo tempo della loro vita, generano per lo più ancora un figlio. La *causa finale* è qui che la natura, che dappertutto tanto ansiosamente si preoccupa della conservazione della specie, vuol sostituire rapidamente la perdita imminente di un individuo che è ancora in valida età con uno nuovo; la *causa efficiente* è invece lo stato di straordinaria eccitazione del sistema nervoso che subentra nell'ultimo periodo della tisi. Con la stessa causa finale è da spiegare il fenomeno analogo, per cui (secondo Oken, *La generazione*, p. 65) la mosca avvelenata con l'arsenico, per un istinto misterioso, si accoppia ancora e muore nella copula. La *causa finale* del *pubes*, in entrambi i sessi, e il *mons Veneris* in quello femminile, è che anche nei soggetti molto magri le *ossa pubis* non devono sentirsi durante la copula, perché potrebbero suscitare ribrezzo; la *causa efficiente* è invece da ricercare nel fatto che dovunque la mucosa trapassa nell'epidermide, crescono peli in vicinanza; e secondariamente anche nel fatto che capo e genitali sono in certo senso poli opposti l'uno degli altri, e hanno quindi tra loro molte relazioni e analogie, a cui appartiene anche la pelosità. La stessa causa *efficiente* vale anche della barba degli uomini: io ne suppongo la *causa finale* in ciò, che i caratteri patognomici, cioè il rapido mutamento dei tratti del viso che rivela ogni intimo moto dell'animo, divengono visibili principalmente sulla bocca e nel-

la parte circostante; per sottrarre quindi queste alterazioni, in quanto spesso pericolose, nelle trattative o negli avvenimenti improvvisi, allo sguardo indagatore della controparte, la natura (che sa che *homo homini lupus*) ha dato la barba all'uomo. Invece la donna ha potuto farne a meno, dato che la dissimulazione e la padronanza di sé (*contenance*) sono in lei innate. Dev'essere possibile, come ho detto, trovare esempi molto più calzanti, per dimostrare che l'agire completamente cieco della natura coincide nei risultati con ciò che è apparentemente intenzionale, o, come dice Kant, che il meccanicismo della natura coincide con la sua tecnica; il che indica che le due cose hanno la loro comune origine al di là di questa differenza, nella volontà come cosa in sé. Si farebbe molto, per chiarire questo punto di vista, se si potesse trovare per esempio la causa *efficiente*, che guida il legname alla deriva verso le spoglie terre polari; o anche quella che ha concentrato la terraferma del nostro pianeta principalmente nella parte settentrionale di esso, mentre come causa finale di ciò è da considerare il fatto che l'inverno di questa metà, cadendo nel perielio, che accelera il moto della terra, si accorcia di otto giorni ed è per ciò stesso anche più mite. Tuttavia nello studio della natura *inorganica* la causa finale diviene sempre ambigua, lasciandoci, specie quando è trovata quella *efficiente*, nel dubbio che possa trattarsi di un'opinione meramente soggettiva, di un'illusione determinata dal nostro punto di vista. Ma in ciò essa è da paragonare a molte opere d'arte, per esempio ai mosaici grossolani, alle scene di teatro e al Dio Appennino di Pratolino presso Firenze, composto di tozze masse rocciose, le quali cose tutte sono efficaci solo a distanza, mentre da vicino svaniscono, divenendo allora in loro luogo visibile la causa *efficiente* dell'illusione; e nondimeno le figure ci sono veramente e non sono pura immaginazione.

Analogamente dunque si comportano le cause finali nella natura inorganica, quando compaiono quelle *efficienti*. Anzi, chi ha una vasta visione d'insieme, non troverebbe forse da obiettare, se si dicesse inoltre che in modo simile stanno le cose con gli *omina*.

Se del resto qualcuno volesse abusare del finalismo *esterno*, che, come si è detto, rimane sempre ambiguo, per dimostrazioni fisico-teologiche, come oggigiorno ancora avviene, sperabilmente però solo tra gli Inglesi; allora ci sarebbero in questo genere esempi *in contrarium*, cioè abbastanza ateleologie da scoraggiarlo nel suo proposito. Una delle più forti ci viene offerta dalla non potabilità dell'acqua del mare, in conseguenza della quale l'uomo in nessun luogo è più esposto al pericolo di morir di sete che proprio in mezzo alle grandi masse d'acqua del suo pianeta. «A che serve mai che il mare sia salato?» si chieda quindi agli Inglesi.

Il fatto che nella natura *inorganica* le cause finali passino del tutto in second'ordine, sicché una spiegazione data in base ad esse sole qui non è più valida, ma vengono assolutamente richieste le cause *efficienti*, dipende da ciò, che la volontà, che si oggettiva anche nella natura inorganica, qui non appare più in individui che costituiscono un tutto a sé, bensì nelle forze naturali e nel loro agire, per cui fine e mezzo finiscono col divergere troppo perché la loro relazione possa essere chiara e vi si possa vedere una manifestazione di volontà. Ciò avviene perfino, in un certo grado, già nella natura *organica*, cioè là dove il finalismo è *esterno*, vale a dire dove il fine è in *un* individuo e il mezzo in *un altro*. Tuttavia anche qui esso rimane indubbio, sempreché essi appartengano entrambi alla stessa specie, anzi, diviene allora ancora più evidente. In tal senso è da annoverare innanzi tutto la disposizione dei genitali dei due sessi, calcolata dalle due parti l'una per l'altra, poi anche vari elementi che favori-

scono l'accoppiamento, come per esempio nella *lampyris noctiluca* (lucciola) la circostanza che solo il maschio, che non riluce, ha le ali, per poter cercare la femmina, mentre la femmina senz'ali, dato che vien fuori solo di sera, possiede una luce fosforescente per poter essere trovata dal maschio. Tuttavia nella *lampyris italica* tutt'e due i sessi rilucono, il che fa parte dei lussi della natura meridionale. Ma un esempio vistoso, perché tutto speciale, del tipo di finalismo qui in questione, fornisce la bella scoperta fatta da Geoffroy St-Hilaire, nei suoi ultimi anni, della particolare conformazione dell'apparato mammario dei cetacei. Poiché cioè ogni poppare richiede il concorso della respirazione, esso può avvenire solo in un ambiente dove sia possibile respirare, non invece sott'acqua, dove pure il piccolo poppante della balena si attacca ai capezzoli della madre. Per ovviare a ciò, l'intero apparato mammario dei cetacei è modificato in modo tale, da esser divenuto un organo di iniezione e, posto in bocca al piccolo, gli inietta il latte senza che esso debba succhiare. Dove invece l'individuo, che fornisce a un altro un aiuto essenziale, appartiene a una specie affatto diversa o addirittura a un altro regno della natura, dubiteremo di questo finalismo esterno altrettanto che per la natura inorganica; a meno che non ne dipenda evidentemente la conservazione delle specie. Ma è questo il caso di molte piante, la cui fecondazione si svolge solo per mezzo degli insetti, che cioè o portano il polline allo stimma o inclinano gli stami verso il pistillo: il crespino comune, molte specie di iris e l'*aristolochia clematitis* non possono affatto fecondarsi senza l'aiuto degli insetti (cfr. Chr. Conr. Sprengel, *Il segreto svelato* ecc., 1793. – Wildenow, *Compendio di botanica*, 353). Moltissime piante dioiche, monoiche e poligametiche, come per esempio i cetrioli e i meloni, rientrano nello stesso caso. Il reciproco appoggio che il mondo delle piante e il mondo degli

insetti ricevono l'uno dall'altro, si trova eccellentemente esposto nella grande fisiologia di Burdach, vol. 1, § 263. In modo molto bello egli soggiunge: «Questo non è un aiuto meccanico, un espediente, quasi come se la natura avesse formato le piante ieri e avesse in ciò commesso un errore che cerca oggi di correggere con gli insetti; si tratta piuttosto di una più profonda simpatia del mondo vegetale col mondo animale. L'identità dei due mondi si deve rivelare: entrambi, figli di una sola madre, devono sussistere l'uno con l'altro e l'uno per l'altro». E in seguito: «Ma anche con il mondo inorganico, quello organico sta in una tale simpatia» ecc. Una prova di questo *consensus naturae* dà anche l'osservazione espressa nel secondo volume della *Introduction into Entomology* di Kirby e Spence, che le uova degli insetti, che svernano appiccicate ai rami degli alberi che servono da nutrimento alle loro larve, si schiudono esattamente nel tempo in cui il ramo ingemma, ossia per esempio il pidocchio della betulla un mese prima di quello del frassino; del pari che gli insetti delle piante perenni svernano su queste come uova, quelli delle piante soltanto annuali invece, non potendo farlo così, lo fanno nello stato di crisalidi.

Tre grandi uomini hanno respinto del tutto la teleologia o spiegazione in base alle cause finali – e molti uomini piccoli li hanno servilmente seguiti. Quelli sono: Lucrezio, Bacone da Verulamio e Spinoza. Ma in tutt'e tre si capisce abbastanza chiaramente la fonte di questa negazione: l'aver essi cioè ritenuto la teleologia inseparabile dalla teologia speculativa, e di aver nutrito per questa una così grande avversione (che Bacone cerca invero abilmente di nascondere), da volerla scansare già da lontano. In questo pregiudizio troviamo ancora in tutto e per tutto irretito Leibniz, che lo esprime, con caratteristica ingenuità, come qualcosa che s'intende da sé, nella sua *lettre à M. Nicaise* (*Spinozae op. ed. Paulus*, vol. 2, p. 672):

les causes finales, ou ce qui est la même chose, *la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses* (anche il diavolo, *même chose*!). Nella stessa posizione troviamo anzi ancora gli Inglesi di oggi, gli uomini del *Bridgewater-treatise*, Lord Brougham ecc.; anzi, finanche R. Owen, nella sua *Ostéologie comparée*, pensa esattamente come Leibniz, il che ho criticato già nel primo volume. Per tutti costoro la teleologia è subito anche teologia, e per ogni caso di finalismo trovato nella natura essi, invece di imparare a pensare e a capire la natura, erompono subito in un grido puerile: *design*! *design*!, intonano poi il ritornello della loro filosofia da comari, e si turano le orecchie contro tutti i ragionamenti, quali già aveva loro opposti il grande Hume.* Di tutta questa miseria inglese ha principalmente colpa l'ignoranza della filosofia kantiana, che oggi, dopo settanta anni, ridonda veramente a vergogna degli studiosi inglesi, e quella dipende a sua volta, almeno per la maggior parte, dal funesto influsso di quell'orribile pretume inglese, al quale sta a cuore l'istupidimento in ogni forma, solo per poter continuare a tener prigioniera la nazione inglese, del resto tanto intelligente, nella più degradante bigotteria; per questo, animato dal più abietto oscurantismo, esso si oppone con ogni forza all'istruzione del popolo, all'indagine della natura, anzi al progresso di ogni umano sapere in genere, e sia mediante le sue aderenze sia mediante il suo scanda-

* Si noti qui incidentalmente che, a giudicare dalla letteratura tedesca da Kant in poi, si dovrebbe credere che tutta la sapienza di Hume sia consistita nel suo scetticismo palmarmente falso riguardo alla legge di causalità, del quale esclusivamente si parla sempre. Per conoscere Hume, bisogna leggere la sua *Natural History of religion* e i *Dialogues on natural religion*: qui lo si vede nella sua grandezza, e questi, insieme all'*essay 20, On national character*, sono gli scritti per i quali egli – e niente di meglio saprei dire a sua gloria – è stato fino al giorno d'oggi odiato sopra ogni cosa dal pretume inglese.

loso, irresponsabile Mammone, che accresce la miseria del popolo, il suo influsso si estende anche ad accademici e scrittori, che perciò (per esempio Th. Browne, *On cause and effect*) si acconciano a reticenze e contorsioni di ogni specie, pur di non intralciare neanche da lontano quella «fredda superstizione» (come assai giustamente Pückler definisce la loro religione), o gli argomenti correnti a favore di essa.

Ai tre grandi uomini in questione invece, avendo essi vissuto molto tempo prima del sorgere della filosofia kantiana, quell'avversione per la teleologia è, data la sua origine, da perdonare; e tuttavia anche Voltaire ritenne irrefutabile la prova fisico-teologica. Ma per occuparci intanto di loro più da vicino, è da dire che in primo luogo la polemica di Lucrezio (IV, 824-858) contro la teleologia è tanto crassa e goffa da confutarsi da sé e da convincere del contrario. Per quel che concerne poi Bacone (*De augm. scient.*, III, 4), egli prima non fa nessuna differenza, riguardo all'uso delle cause finali, tra natura organica e inorganica (mentre proprio questa è la cosa principale), dato che, negli esempi che ne dà, le confonde. Poi bandisce le cause finali dalla fisica trasferendole nella metafisica; ma questa è per lui, come ancor oggi per molti, identica alla teologia speculativa. Ritiene quindi inseparabili da questa le cause finali, spingendosi in ciò tanto oltre, da biasimare Aristotele per aver questi fatto uso frequentissimo delle cause finali (cosa che io loderò subito in modo speciale), senza tuttavia mai ricollegarsi alla teologia speculativa. Spinoza infine (*Eth.* I, *prop.* 36, *appendix*) dà a vedere nel modo più chiaro di identificare la teleologia con la fisico-teologia, contro la quale si sfoga con amarezza, tanto da spiegare il *natura nihil frustra agere* così: *hoc est, quod in usum hominum non sit*; così ancora: *omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium*

esse, qui illa media paraverit; e ancora: *hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere*. Su di ciò appoggia poi la sua affermazione: *naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta*. A lui importava soltanto sbarrare la via al teismo, e aveva molto giustamente riconosciuto come l'arma più forte di esso la prova fisico-teologica. Ma di confutare veramente questa prova era riservato a Kant, e a me di dare al contenuto di essa la giusta esposizione, col che ho soddisfatto l'*est enim verum index sui et falsi*. Ora però Spinoza non seppe aiutarsi altrimenti che col disperato tentativo di negare la teleologia stessa, ossia il finalismo nelle opere della natura: una tesi, questa, la cui mostruosità salta agli occhi di chiunque conosca anche solo un po' più esattamente la natura organica. Questo punto di vista limitato di Spinoza insieme alla sua totale ignoranza della natura, testimonia a sufficienza la sua assoluta incompetenza in questa cosa e la stupidità di quelli che, basandosi sulla sua autorità, credono di dover giudicare sprezzantemente delle cause finali.

Con molto vantaggio si staglia contro questi filosofi moderni Aristotele, che proprio qui si mostra nel suo aspetto più luminoso. Egli si pone di fronte alla natura con animo spregiudicato, non sa di fisico-teologia, niente del genere gli è mai venuto in mente, né ha mai considerato il mondo come se fosse un lavoro rappezzato: è nel suo cuore libero da tutto ciò, e così anche enuncia (*De generat. anim.*, III, 11) ipotesi sull'origine degli animali e degli uomini, senza mai deviare al riguardo in pensieri fisico-teologici. Dice sempre ἡ φύσις ποιεῖ (*natura facit*) e mai ἡ φύσις πεποίηται (*natura facta est*). Dopo aver fedelmente e diligentemente studiato la natura, trova che essa procede dappertutto in modo finalistico e dice: Μάτην ὁρῶμεν οὐδὲν ποιοῦσαν τὴν φύσιν

(*naturam nihil frustra facere cernimus*); *de respir.*, c. 10 – e nei libri *de partibus animalium*, che sono un'anatomia comparata: Οὐδὲ περίεργον οὐδέν, οὔτε μάτην ἡ φύσις ποιεῖ. – 'Η φύσις ἕνεκά του ποιεῖ πάντα. – Πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι, πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει· ὥστε εἶναι φανερόν, ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν. – 'Επεὶ τὸ σῶμα ὄργανον· ἕνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως τε καὶ τὸ ὅλον (*Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. – Natura rei alicujus gratia facit omnia. – Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca ejusmodi aliquid esse constat, quod Naturam vocamus. – Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicujus gratia est, tum vero totum ipsum*). Più particolareggiatamente alle pp. 645 e 663 dell'edizione in quarto di Berlino – come anche in *De incessu animalium*, c. 2: 'Η φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ'ἀεὶ, ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ, περὶ ἕκαστον γένος ζώου, τὸ ἄριστον (*Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est*). Ma raccomanda espressamente la teleologia alla fine dei libri *de generatione animalium*, biasimando Democrito per averla negata, proprio ciò che Bacone, nella sua prevenzione, loda in lui. Ma specialmente in *Physica*, II, 8, p. 198, Aristotele parla *ex professo* delle cause finali, ponendole come il vero principio dello studio della natura. E in effetti ogni mente sana e normale deve, nello studio della natura organica, riuscire alla teleologia, senza tuttavia cadere affatto, se non è influenzata da opinioni preconcette, né nella fisico-teologia, né nell'antropo-teleologia biasimata da Spinoza. Per ciò che concerne in genere Aristotele, voglio qui richiamare ancora l'attenzione sul fatto che le sue teorie, in quanto riguardano la

natura *inorganica*, sono sommamente difettose e inservibili, giacché egli indulge, nei concetti fondamentali della meccanica e della fisica, agli errori più grossolani, il che è tanto più imperdonabile, in quanto già prima di lui i pitagorici ed Empedocle si erano trovati sulla retta via e avevano insegnato cose molto migliori. Empedocle aveva infatti addirittura concepito già, come vediamo dal secondo libro *De coelo* (c. I, p. 284) di Aristotele, il concetto di una forza tangenziale, nascente dal repentino mutamento di direzione, che agiva in opposizione alla gravità, che Aristotele dal canto suo rifiuta. Ma in modo affatto opposto si comporta poi Aristotele nello studio della natura *organica*: questo è il suo campo, qui le sue ricche conoscenze, il suo acuto senso di osservazione e finanche, a volte, la sua profonda penetrazione, suscitano stupore. Così, per citare solo un esempio, egli aveva già visto l'antagonismo in cui, nei ruminanti, le corna stanno con le zanne della mascella superiore, per il quale quindi queste mancano dove si trovano quelle, e viceversa (*De partib. anim.*, III, 2). Donde poi anche il suo giusto apprezzamento delle cause finali.

Capitolo 27

DELL'ISTINTO E DEGLI IMPULSI MECCANICI DEGLI ANIMALI

È come se la natura avesse voluto offrire al ricercatore, con gli istinti meccanici degli animali, un commentario esplicativo del suo operare secondo cause finali e del mirabile finalismo in tal modo ottenuto delle sue creazioni organiche. Giacché essi ci mostrano nel modo più chiaro che certi esseri possono lavorare con la massima decisione e determinatezza a un fine che non conoscono, anzi del quale non hanno alcuna idea. Tale è cioè il nido dell'uccello, la tela del ragno, la tana del formicaleone, il tanto ingegnoso alveare, il meraviglioso termitaio ecc., almeno per quegli individui animali che tali cose fanno per la prima volta, dato che né la forma dell'opera da compiere, né l'utilità della medesima possono essere loro note. Ma proprio così opera anche la *natura organizzante*, ragion per cui io ho dato della causa finale, nel capitolo precedente, la spiegazione paradossale che essa è un motivo che agisce senza essere conosciuto. E come nell'operare in base all'istinto meccanico ciò che in esso è attivo è evidentemente e riconosciutamente la *volontà*, così essa lo è veramente anche nell'agire della natura organizzante.

Si potrebbe dire: la volontà degli esseri animali viene messa in movimento in due diverse maniere: o dalla motivazione o dall'istinto, vale a dire o da fuori o da dentro, o da un'occasione esterna o da un impulso inter-

no: quella è spiegabile, perché si trova fuori, questo è inspiegabile, perché meramente interno. Ma, considerato più attentamente, il contrasto fra le due cose non è tanto netto, anzi esso si riduce in fondo a una differenza di grado. Il motivo cioè opera del pari solo col presupposto di un impulso interno, ossia di una certa conformazione della volontà, che si chiama il suo *carattere*: a questo il motivo dà ogni volta solo una decisa direzione – lo individualizza, per il caso concreto. Parimenti l'istinto, sebbene sia un deciso impulso della volontà, non opera, come una molla, esclusivamente dall'interno: anch'esso attende una circostanza esterna a tal fine necessariamente richiesta, che determini almeno il momento del suo manifestarsi; una tale circostanza esterna è per l'uccello di passo la stagione; per l'uccello che costruisce il suo nido l'avvenuta fecondazione e il materiale per il nido in cui s'imbatte; per l'ape è tale, all'inizio della costruzione, l'arnia o l'albero cavo, e per le operazioni successive l'intervento di molte circostanze particolari; per il ragno è tale un angolo ben appropriato; per il bruco la foglia adatta; per l'insetto che depone le uova, il luogo per lo più assai specificamente determinato e spesso strano, dove, appena schiuse le uova, le larve possano trovare subito il loro nutrimento ecc. Da ciò segue che nelle opere degli impulsi meccanici è attivo innanzi tutto l'istinto, e subordinatamente però anche l'intelletto di questi animali; l'istinto cioè dà l'universale, la regola, l'intelletto lo speciale, l'applicazione, presiedendo ai particolari dell'esecuzione, nei quali perciò il lavoro di questi animali si adatta manifestamente ogni volta alle circostanze del momento. In base a tutto ciò la differenza tra l'istinto e il mero carattere può essere stabilita così, che quello è un carattere che vien messo in moto solo da un motivo *specialissimamente determinato*, per cui l'atto che ne risulta riesce sempre in tutto dello stesso ti-

po, mentre il carattere, quale lo ha ogni specie animale e ogni individuo umano, è sì del pari una conformazione stabile e immutabile della volontà, che può però essere messa in moto da motivi diversissimi e che si adatta a questi ultimi, per cui l'atto che ne risulta può riuscire, quanto alla sua configurazione materiale, molto diverso, portando però sempre il suggello dello stesso carattere, esprimerà quindi e metterà in luce questo carattere, per la conoscenza del quale dunque la configurazione materiale dell'atto in cui si presenta è nell'essenziale indifferente. Si potrebbe pertanto definire *l'istinto* come un *carattere unilaterale* oltre ogni misura e *rigorosamente determinato*. Da quanto abbiamo detto segue che l'essere determinati dalla sola *motivazione* presuppone già una certa ampiezza della sfera conoscitiva, e quindi un intelletto più perfettamente sviluppato; perciò esso è proprio degli animali superiori, e però in modo affatto speciale dell'uomo; mentre l'esser determinati dall'*istinto* richiede solo tanto intelletto quanto è necessario per percepire l'unico motivo specialissimamente determinato, che diviene la sola ed esclusiva occasione del manifestarsi dell'istinto; per questo esso ha luogo nel caso di una sfera conoscitiva estremamente limitata e perciò appunto, di regola e nel grado massimo, solo negli animali delle classi inferiori, specie negli insetti. Poiché dunque gli atti di questi animali abbisognano solo di una motivazione dal di fuori estremamente semplice ed esigua, il medium di essa, ossia l'intelletto o cervello, è in loro anche solo debolmente sviluppato, e i loro atti esterni stanno per la maggior parte sotto la stessa direzione delle funzioni fisiologiche interne, svolgentisi su meri stimoli, e cioè del sistema gangliare. Questo è perciò sviluppato in loro in maniera preponderante: il loro tronco nervoso principale corre sotto l'addome sotto forma di due cordoni, che per ogni membro del corpo formano un gan-

glio; questo per grandezza rimane spesso solo di poco indietro al cervello ed è, secondo Cuvier, analogo non tanto al midollo spinale quanto al gran simpatico. In conformità di tutto ciò, istinto e direzione ad opera della mera motivazione stanno in un certo antagonismo, in conseguenza del quale quello giunge al massimo negli insetti, questa nell'uomo, e fra i due sta la stimolazione degli altri animali, molteplicemente graduata, a seconda che per ciascuno sia prevalentemente sviluppato il sistema cerebrale o quello gangliare. Appunto perché l'agire istintivo e le funzioni meccaniche degli insetti vengono guidate dal sistema gangliare, se li si considera come partenti solo dal cervello e li si vuole spiegare in conseguenza, si cade in assurdità, perché allora si applica loro una chiave falsa. Ma la stessa circostanza conferisce al loro agire una significativa somiglianza con quello dei sonnambuli, il quale difatti viene spiegato appunto con ciò, che il nervo simpatico ha assunto, invece del cervello, la direzione anche delle azioni esterne: gli insetti sono pertanto in certo senso sonnambuli naturali. Le cose di cui non si può venire a capo direttamente, bisogna farsele comprensibili mediante una analogia; quella or ora toccata lo farà in alto grado, se in questa circostanza ci aiuteremo con un caso menzionato nel *Tellurismo* (vol. 2, p. 250) di Kiefer, «dove il comando dell'ipnotizzatore alla sonnambula, di eseguire nello stato di veglia una determinata azione, fu da lei, dopo il risveglio, posto in atto, senza che ella si ricordasse chiaramente del comando». Ella sentiva dunque come di dover compiere quell'azione, senza che ne sapesse bene il perché. Certamente ciò ha la più grande somiglianza con quello che avviene per gli impulsi meccanici negli insetti: il ragno giovane sente di dover tessere la sua tela, sebbene non ne conosca né ne intenda lo scopo. Ci viene anche in mente, qui, il demone di Socrate, per il quale egli aveva

il senso di dover tralasciare un'azione che era da lui pretesa o che egli era in procinto di fare, senza saper perché – giacché il suo sogno premonitore al riguardo era dimenticato. Abbiamo nei nostri tempi molti casi, analoghi a questo, molto ben documentati; li ricordo perciò solo brevemente. Un tale aveva prenotato un posto su di una nave; ma quando questa doveva salpare, non volle assolutamente salire a bordo, senza potersene dare alcuna ragione: la nave affondò. Un altro va, con alcuni compagni, verso una polveriera: giunto in prossimità di essa, non vuole assolutamente andare oltre, e anzi si affretta, preso da paura, a tornare indietro, senza sapere perché: la polveriera salta in aria. Un terzo, sull'oceano, si sente spinto una sera, senza nessun motivo, a non spogliarsi, a coricarsi sul letto vestito e con gli stivali, finanche con gli occhiali: nella notte la nave s'incendia ed egli è tra i pochi che si salvano nella scialuppa. Tutto ciò dipende dall'oscura azione di sogni premonitori dimenticati e ci dà la chiave per capire in via analogica l'istinto e gli impulsi meccanici.

D'altra parte gli impulsi meccanici degli insetti gettano, come si è detto, molta luce sull'agire della volontà priva di conoscenza nell'intimo funzionamento dell'organismo e quanto alla formazione di esso. Nel formicaio o nell'alveare si può infatti vedere, senza alcuno sforzo, l'immagine di un organismo scomposto nelle sue parti e tratto alla luce della conoscenza. In questo senso dice Burdach (*Fisiologia*, vol. 2, p. 22): «La formazione e generazione delle uova spetta alla regina, l'inseminazione e la cura del loro sviluppo alle operaie: l'ovaia in quella e l'utero in queste sono per così dire divenuti individui». Come nell'organismo animale, così nella società degli insetti la *vita propria* di ogni parte è subordinata alla vita del tutto, e la preoccupazione per l'insieme precede quella per l'esistenza propria; anzi, questa è voluta solo

condizionatamente, quella incondizionatamente: quindi all'occasione gli individui vengono addirittura sacrificati al tutto, come noi facciamo amputare un membro per salvare l'intero corpo. Così, ad esempio, quando a un corteo di formiche la via è sbarrata dall'acqua, le prime vi si gettano arditamente dentro, finché i loro cadaveri non si siano ammucchiati in modo da formare una diga per quelle che seguono. I fuchi, una volta divenuti inutili, vengono uccisi. Quando nell'alveare ci sono due regine, esse vengono circondate e devono battersi, finché una di loro non ci lasci la vita. A fecondazione avvenuta, la formica madre si stacca a morsi le ali, che nel suo presente compito di attendere a fondare una nuova famiglia, sotto terra, sarebbero solo di ostacolo (Kirby e Spence, vol. 1). Come il fegato non vuole altro che secernere bile, in servizio della digestione, e anzi solo per questo scopo vuole esso stesso esistere, e lo stesso fa ogni altra parte; così anche l'ape operaia non vuole altro che raccogliere miele, secernere cera e costruire cellette per la covata della regina, e il fuco nient'altro che fecondare, e la regina nient'altro che deporre uova, tutte le parti così cooperando all'esistenza del tutto, che costituisce esso solo lo scopo incondizionato, proprio come fanno le parti dell'organismo. La differenza è soltanto che nell'organismo la volontà agisce in modo affatto cieco, nella sua originarietà, mentre nella società degli insetti la cosa si svolge già alla luce della conoscenza, a cui tuttavia solo nelle accidentalità dei particolari è lasciata una decisa cooperazione e perfino una certa scelta, dove quella è di aiuto e adatta alle circostanze le cose da fare. Ma lo scopo nel tutto, gli insetti lo vogliono senza conoscerlo, appunto come fa la natura organica che opera secondo cause finali; inoltre alla loro conoscenza è lasciata non la scelta dei mezzi nel loro insieme, ma solo il loro ordinamento prossimo nei particola-

ri. Ma proprio perciò il loro agire non è affatto come quello di una macchina, il che appare nel modo più chiaro quando si frappongono ostacoli alla loro attività. Per esempio il bruco intesse il bozzolo nelle foglie, senza saperne lo scopo; ma se si distrugge il bozzolo, esso lo rammenda abilmente. Le api adattano fin dal principio la loro costruzione alle circostanze che trovano, e ovviano agli incidenti sopravvenuti, come alle distruzioni intenzionali, nel modo più opportuno per il caso particolare (Kirby e Spence, *Introd. to entomol.* – Huber, *Des abeilles*). Tali cose suscitano in noi ammirazione, dato che la percezione delle circostanze e l'adattamento alle stesse sono chiaramente cosa della conoscenza, mentre noi attribuiamo alle api una volta per tutte la più lungimirante previdenza per la futura generazione e il lontano avvenire, ben sapendo che esse non sono in ciò guidate dalla conoscenza; una previdenza del genere che derivasse dalla conoscenza richiederebbe infatti un'attività cerebrale elevata fino alla ragione. Invece per modificare e adattare i particolari alle circostanze preesistenti o sopravvenienti basta anche l'intelletto degli animali inferiori, dato che esso, guidato dall'istinto, deve solo colmare le lacune che questo lascia. Così vediamo le formiche trascinare via le loro larve, non appena il luogo diventa troppo umido, e farlo ancora non appena diventa troppo secco: esse non ne sanno il fine, non sono quindi in ciò guidate dalla conoscenza; ma la scelta del momento in cui il sito non è più buono per le larve, come anche quella di un altro sito, dove poi le portano, rimane affidata alla loro conoscenza. Qui menzionerò ancora un fatto che mi è stato riferito oralmente da una persona che parlava per esperienza propria, benché io abbia poi visto che Burdach lo riporta da Gleditsch. Costui, per mettere alla prova il necroforo (*necrophorus vespillo*), aveva legato una rana che giaceva morta a terra a un fi-

lo che era assicurato all'estremità superiore di una verga conficcata obliquamente nel terreno: dopo che alcuni necrofori ebbero dunque scavato, secondo il loro costume, la terra sotto la rana, questa non poté sprofondare nel terreno, com'essi si aspettavano; allora, dopo esser molto corsi in qua e in là in imbarazzo, essi scavarono la terra anche sotto la verga. A questo soccorso portato all'istinto e a quella correzione delle opere dell'istinto meccanico, noi troviamo analoga, nell'organismo, la *virtù risanatrice* della natura, come quella che non soltanto cicatrizza le ferite, rimpiazzando allora perfino tessuto osseo e nervoso, ma anche, quando per la perdita di una diramazione venosa o nervosa un collegamento è interrotto, ne inaugura uno nuovo, ingrandendo altre vene o nervi, o forse addirittura facendo crescere altri rami; e che inoltre fa agire una parte o funzione in sostituzione di un'altra ammalata; quando si perde un occhio acutizza la vista dell'altro, e quando si perde un senso acutizza tutti gli altri; che finanche chiude a volte una ferita dell'intestino, che sarebbe di per sé mortale, facendo crescere il *mesenterium* o il *peritonaeum*; essa insomma cerca di ovviare nel modo più ingegnoso a ogni danno e a ogni disturbo. Se invece il danno è assolutamente senza rimedio, si premura di affrettare la morte, e ciò tanto più, quanto più l'organismo è di specie superiore, ossia quanto più è sensibile. Anche ciò ha il suo analogo nell'istinto degli insetti: le vespe cioè, che per tutta l'estate hanno nutrito le loro larve, con grande fatica e lavoro, del ricavato delle loro rapine, ora però, in ottobre, vedendo la loro ultima generazione andare incontro alla morte per fame, la uccidono (Kirby e Spence, vol. 1, p. 374). Anzi si possono scoprire analogie ancor più strane e speciali, come ad esempio questa: quando il calabrone femmina (*apis terrestris*, *bombylius*) depone le uova, i calabroni operai sono presi da un im-

pulso di ingoiarle che dura da sei a otto ore e viene anche soddisfatto, se la madre non li scaccia e non vigila accuratamente sulle uova. Dopo questo tempo però i calabroni operai non mostrano assolutamente nessuna voglia di divorare le uova, neanche se queste vengono loro offerte; divengono ora al contrario gli zelanti curatori e nutritori delle larve schiuse. Ciò si può tranquillamente interpretare come un analogo delle malattie infantili, specialmente della dentizione, in cui proprio i futuri nutritori dell'organismo portano ad esso un attacco, che tanto spesso gli costa la vita. La considerazione di tutte queste analogie fra la vita organica e l'istinto, insieme all'impulso meccanico degli animali inferiori, serve a rinsaldare sempre più la convinzione che alla base dell'una come dell'altro c'è la *volontà*, in quanto si dimostra anche qui, nell'operare della medesima, la parte subordinata, ora più ora meno limitata e ora del tutto assente della conoscenza.

Ma gli istinti e l'organismo animale si illuminano a vicenda anche per un altro verso: e cioè per l'*anticipazione del futuro* che risulta in entrambi. Mediante gli istinti e gli impulsi meccanici, gli animali curano la soddisfazione di bisogni che ancora non avvertono, e non solo dei propri, ma anche di quelli della loro futura prole; si adoperano dunque a un fine ad essi ancora sconosciuto: ciò giunge al punto, come ho spiegato nella *Volontà nella natura*, p. 45 (seconda edizione), con l'esempio del *bombex*, da perseguitare e uccidere già in anticipo i nemici delle loro uova future. Parimenti vediamo poi in tutta la struttura del corpo di un animale i suoi futuri bisogni, i suoi futuri fini anticipati dagli strumenti organici che servono a raggiungerli e a soddisfarli; donde poi deriva quella perfetta adeguatezza della struttura di ogni animale al suo tipo di vita, quel suo essere equipaggiato delle armi ad esso necessarie per attaccare la

sua preda e per difendersi dai suoi nemici, e quella rispondenza di tutta la sua figura all'elemento e all'ambiente in cui deve comparire come inseguitore, che io ho ampiamente descritto nel trattato *Sulla volontà nella natura*, sotto la rubrica «Anatomia comparata». Tutte queste anticipazioni risultanti sia dall'istinto che dalla struttura corporea degli animali, noi potremmo portarle sotto il concetto di una conoscenza *a priori*, se alla loro base stesse in genere una *conoscenza*. Ma ciò, come abbiamo mostrato, non accade: la loro origine è più profonda del campo della conoscenza, sta cioè nella volontà come cosa in sé, che rimane in quanto tale anche libera dalle *forme* della conoscenza; per cui in relazione ad essa il *tempo* non ha nessun significato, e quindi il futuro è ad essa altrettanto vicino del presente.

Capitolo 28*

CARATTERIZZAZIONE DELLA VOLONTÀ DI VIVERE

Il nostro secondo libro si chiudeva con un interrogativo circa la meta e lo scopo di quella volontà che era risultata costituire l'essenza in sé di tutte le cose del mondo. Le seguenti considerazioni, che trattano del carattere di questa volontà, servono a completare la risposta ad essa data in generale in tale sede.

Una tale caratterizzazione è possibile per ciò, che noi abbiamo riconosciuto come essenza intima del mondo qualcosa di assolutamente reale e di empiricamente dato. Invece già la denominazione «anima del mondo», con cui molti hanno indicato quell'essenza intima, dà, in luogo di quello, un mero *ens rationis*, perché «anima» significa un'unità individuale della coscienza, che evidentemente non spetta a quell'essenza, e in genere il concetto di «anima», in quanto ipostatizza conoscere e volere in unione inscindibile e tuttavia indipendente dall'organismo animale, non si può giustificare e quindi nemmeno adoperare. La parola non dovrebbe mai essere impiegata altrimenti che in senso figurato, non essendo per niente così innocua come ψυχή o *anima*, che significano soffio.

Molto più improprio è tuttavia il modo di esprimersi dei cosiddetti panteisti, l'intera filosofia dei quali consi-

* Questo capitolo si riferisce al § 29 del primo volume.

ste principalmente nel dare il titolo di «Dio» all'intima essenza del mondo, a loro ignota, col che credono addirittura di aver fatto molto. In base a ciò il mondo sarebbe dunque una teofania. Ma lo si guardi solo una volta in faccia, questo mondo di esseri costantemente bisognosi, che sussistono per qualche tempo solo *per il fatto* di divorarsi a vicenda, che trascorrono la loro esistenza tra paura e necessità, sopportando spesso tormenti orribili, finché da ultimo non precipitano nelle braccia della morte: chi guarda ciò chiaramente in faccia, darà ragione a Aristotele quando dice: ἡ φύσις δαιμονία, ἀλλ'οὐ θεία εστί (*natura daemonia est, non divina*); *de divinit.*, c. 2, p. 463; anzi, dovrà ammettere che un Dio cui fosse venuto in mente di trasformarsi in un tale mondo, dovrebbe davvero essere stato posseduto dal diavolo. Lo so bene, i presunti filosofi di questo secolo imitano in ciò Spinoza e si tengono da ciò giustificati. Ma Spinoza aveva motivi particolari per denominare così la sua unica sostanza, per salvare cioè almeno la parola, anche se non la cosa. La memoria dei roghi di Giordano Bruno e di Vanini era ancora fresca: anche costoro cioè erano stati sacrificati a quel Dio, in onore del quale hanno versato il loro sangue, senza paragone, più vittime umane che non sugli altari di tutti gli dèi pagani di entrambi gli emisferi messi insieme. Se dunque Spinoza chiama il mondo Dio, ciò è propriamente solo come quando Rousseau, nel *Contrat social*, chiama sempre e costantemente il popolo con la parola *le souverain*. Si potrebbe anche confrontare la cosa col fatto che una volta un principe, che si riproponeva di abolire la nobiltà nel suo paese, giunse all'idea, per non togliere a nessuno il suo, di far nobili tutti i suoi sudditi. Questi sapienti dei nostri tempi hanno invero ancora un'altra ragione per usare il nome in questione, che però non è per nulla più plausibile. Essi tutti cioè partono, nel loro filosofare, non dal

mondo o dalla nostra coscienza di esso, bensì da Dio, come da qualcosa di dato e di noto: Dio non è il loro *quaesitum*, ma il loro *datum*. Se si trattasse di fanciulli, dimostrerei loro che questa è una *petitio principii*; ma essi lo sanno, non meno bene di me. Ma dopo che Kant ha dimostrato che la via del precedente dogmatismo, che procedeva in maniera onesta dal mondo a un Dio, non finiva tuttavia col pervenirvi, ecco che questi signori credono di aver trovato una bella scappatoia e di farla da furbi. Il lettore di epoca posteriore perdoni se lo intrattengo su persone che non conosce.

Ogni sguardo gettato nel mondo, che il filosofo ha il compito di spiegare, conferma e attesta che la *volontà di vivere*, lungi dall'essere un'ipostasi arbitraria o addirittura una vuota parola, è la sola vera espressione della sua essenza intima. Tutto preme e spinge all'*esistenza*, se è possibile all'esistenza *organica*, ossia alla *vita*, e poi al massimo potenziamento di essa; dalla natura animale diviene allora evidente che la *volontà di vivere* è il tono fondamentale della sua essenza, l'unica qualità immutabile e assoluta di essa. Si consideri questa universale sete di vita, si veda l'infinita prontezza, lievità e rigoglio, con cui la volontà di vivere si spinge impetuosamente nell'esistenza, tra milioni di forme, dappertutto e in ogni momento, mediante fecondazioni e germi e finanche, ove questi manchino, mediante *generatio aequivoca*, cogliendo ogni occasione, strappando a sé avidamente ogni materia atta alla vita; e poi ancora si getti uno sguardo all'orribile allarme e alla selvaggia ribellione di essa, quando in un qualunque singolo fenomeno deve dipartirsi dall'esistenza, specialmente dove ciò avvenga con chiara coscienza. Allora non è diversamente che se con quest'unico fenomeno dovesse andar distrutto per sempre il mondo intero, e tutto l'essere di un vivente in tal modo minacciato si tramuta subito nella più dispera-

ta ribellione e resistenza alla morte. Si veda per esempio l'incredibile angoscia di un uomo in pericolo di morte, la repentina e così seria partecipazione di ogni testimonio della cosa e lo sconfinato giubilo dopo la salvezza. Si veda l'impietrito orrore con cui viene appresa una condanna a morte, il profondo raccapriccio con cui contempliamo i preparativi per l'esecuzione di essa, e la pietà straziante che ci afferra durante l'esecuzione stessa. E bisognerebbe credere che si tratti qui di qualcosa di assolutamente diverso che di alcuni anni in meno soltanto, di un'esistenza vuota, triste, amareggiata da tormenti di ogni genere e sempre incerta; si dovrebbe piuttosto pensare che, figurarsi cosa ci può mai essere, nel fatto che uno arrivi alcuni anni prima là dove dovrà rimanere, dopo un'effimera esistenza, per bilioni di anni. Da tali fenomeni diviene dunque evidente che a ragione io ho posto la *volontà di vivere* come ciò che non è ulteriormente spiegabile e va messo invece alla base di ogni spiegazione, e che questa, lungi dall'essere un suono vuoto, come l'assoluto, l'infinito, l'idea e altri consimili termini, è la cosa più reale che conosciamo, anzi il nucleo stesso della realtà.

Se però poi, astraendo per un momento da questa interpretazione attinta dal nostro intimo, ci poniamo da estranei di fronte alla natura, per intenderla oggettivamente; troviamo che essa ha, a cominciare dal grado della vita organica in poi, solo *un*'intenzione: quella della *conservazione di tutte le specie*. A tal fine essa si adopera con lo sconfinato numero di germi, con la pressante violenza dell'impulso sessuale, con la prontezza di questo a adattarsi a tutte le circostanze e occasioni, fino alla generazione ibrida, e con l'istintivo amore materno, la cui forza è così grande da vincere, in molte specie animali, l'amore di sé, sicché la madre sacrifica la propria vita per salvare quella del piccolo. L'individuo ha invece per

la natura solo un valore indiretto, cioè solo in quanto è il mezzo per conservare la specie. Al di fuori di ciò la sua esistenza è per essa indifferente, anzi essa stessa lo porta incontro alla fine, non appena esso cessa di essere utile a quello scopo. Perché esista l'individuo, sarebbe dunque chiaro; ma perché la specie stessa? È questa una domanda, alla quale la natura considerata in maniera puramente oggettiva rimane debitrice di risposta. Giacché invano si cerca, alla sua vista, di scoprire uno scopo per questo tumulto senza posa, per questo impetuoso spingersi nell'esistenza, per questa cura ansiosa per la conservazione delle specie. Le forze e il tempo degli individui si esauriscono nello sforzo di mantenere se stessi e la loro prole, e bastano appena a ciò, talvolta anzi non bastano. E se anche qua e là qualche volta rimane un di più di forza e quindi di benessere – e nell'unica specie dotata di ragione, ben anche di conoscenza – ciò è troppo insignificante per poter valere come lo scopo di tutto quell'indaffararsi della natura. A considerare tutta la cosa in modo puramente oggettivo e addirittura con occhio estraneo, sembra proprio che alla natura importi solo che nessuna di tutte le sue *idee* (platoniche) o forme permanenti vada perduta; quindi essa si sarebbe così totalmente compiaciuta della felice invenzione e reciproca connessione di queste idee (a cui le tre precedenti popolazioni animali della superficie terrestre sarebbero servite di preparazione), che ora la sua unica preoccupazione sarebbe che qualcuna di queste belle trovate potesse andar persa, ossia che qualcuna di quelle forme potesse scomparire dal tempo e dalla serie causale. Giacché gli individui sono fugaci, come l'acqua nel torrente, mentre le idee permangono, come i suoi vortici: solo l'inaridirsi del torrente distruggerebbe anche quelli. Dovremmo fermarci a questa concezione enigmatica, se la natura ci fosse data solo dall'esterno, cioè solo *og-*

gettivamente, e noi, così com'essa è compresa dalla conoscenza, dovessimo anche supporla come scaturita dalla conoscenza, ossia nel campo della rappresentazione, e dovessimo quindi, nel decifrarla, rimanere in questo campo. Ma le cose stanno diversamente, e ci è comunque concesso di gettare uno sguardo all'*interno della natura*, in quanto cioè esso altro non è che il *nostro stesso interno*, dove appunto la natura, arrivata al grado massimo a cui la sua attività si è potuta spingere, viene poi colpita in maniera immediata dalla luce della conoscenza, nell'autocoscienza. Qui *la volontà* ci appare come qualcosa *toto genere* diverso dalla *rappresentazione*, in cui la natura sussisteva spiegata in tutte le sue idee, e ci dà ora, di colpo, la rivelazione che non si poteva mai trovare per la via puramente *oggettiva* della *rappresentazione*. Qui dunque il soggettivo fornisce la chiave per l'interpretazione dell'oggettivo.

Per riconoscere come cosa originale e assoluta la tendenza straordinariamente forte di tutti gli animali e gli uomini a conservare e a prolungare al possibile la vita – tendenza sopra esposta per la caratterizzazione di quel soggettivo, ossia della volontà – si richiede ancora che noi ci rendiamo chiaro che essa non è affatto il risultato di una *conoscenza* oggettiva del valore della vita, ma è indipendente da ogni conoscenza; o, in altri termini, che quegli esseri si presentano non come tirati davanti, ma come spinti da dietro.

Se, con questa intenzione, si passa innanzi tutto in rassegna la sterminata serie degli animali, se si considera la molteplicità senza fine delle loro forme, che si presentano sempre diversamente modificate dall'ambiente e dal tipo di vita, e insieme si pondera l'inarrivabile ingegnosità della loro struttura e del loro funzionamento, attuati con ugual perfezione in ogni individuo, e se si prende infine in considerazione l'incredibile quantità di forza, abi-

lità, accortezza e attività, che ogni animale deve incessantemente profondere per tutta la sua vita; se, addentrandosi nei particolari, ci si pone davanti agli occhi per esempio l'incessante alacrità delle piccole, misere formiche, la mirabile e ingegnosa laboriosità delle api, o si vede come unico necroforo (*necrophorus vespillo*) sotterri in due giorni una talpa di quaranta volte la sua grandezza, per deporvi le uova e assicurare cibo alla futura prole (Gleditsch, *Trattato di fisica, botanica ed economia*, III, 220), e ci si rappresenta nel contempo alla mente come in genere la vita della maggior parte degli insetti non sia che un lavoro incessante per preparare cibo e dimora alla prole che nascerà in avvenire dalle loro uova, la quale poi, dopo aver consumato il cibo ed essersi incrisalidata, entrerà nella vita solo per ricominciare daccapo lo stesso lavoro; poi anche come, simile a quella, la vita degli uccelli trascorra in massima parte nelle loro vaste e faticose migrazioni, poi nella costruzione del nido e nella ricerca del cibo per la prole, che essa stessa, l'anno successivo, dovrà fare la stessa parte, e così tutto operi sempre per l'avvenire, che poi fa bancarotta – allora non si può a meno di volgersi a cercare la ricompensa per tutta quest'arte e fatica, lo scopo, avendo il quale davanti agli occhi gli animali si affaticano senza posa, insomma di chiedere: che cosa ne viene fuori? Che cosa si raggiunge con l'esistenza animale, che richiede così sterminati preparativi? Ed ecco che nient'altro si può allora esibire, se non la soddisfazione della fame e dell'istinto sessuale, ed eventualmente ancora un po' di piacere momentaneo, quale tocca in sorte di tanto in tanto a ogni individuo animale, in mezzo alla sua infinita necessità e fatica. Se si paragonano tra loro le due cose, l'indescrivibile ingegnosità dei preparativi, l'indicibile ricchezza dei mezzi e la meschinità di ciò che in tal modo si ha di mira e si raggiunge, arriviamo alla convinzione che la vita è

un affare, il cui ricavato non copre neanche da lontano le spese. Ciò raggiunge la massima evidenza in alcuni animali il cui modo di vivere è particolarmente semplice. Si consideri per esempio la talpa, questa instancabile lavoratrice. Scavare faticosamente con le sue enormi zampe a paletta – è l'occupazione di tutta la sua vita, la circonda una notte perpetua: essa ha i suoi occhi embrionali solo per fuggire la luce. Essa soltanto è un vero *animal nocturnum*, non lo sono i gatti, le civette e i pipistrelli, che di notte ci vedono. Ma che cosa ottiene poi la talpa con questa vita stentata e vuota di gioia? Cibo e accoppiamento: cioè solo i mezzi per proseguire per lo stesso triste cammino, e per ricominciare daccapo in un nuovo individuo. Da tali esempi si fa chiaro che tra le pene e i tormenti della vita e il suo frutto o guadagno non c'è proporzione. Alla vita degli animali dotati di vista, la coscienza del mondo intuitivo, sebbene essa sia in loro assolutamente soggettiva e limitata all'influsso dei motivi, dà una parvenza di valore oggettivo dell'esistenza. Ma la talpa *cieca*, con il suo organismo così perfetto e la sua attività senza posa, ridotta a cibarsi delle larve di insetti o a patire la fame, rende evidente l'inadeguatezza dei mezzi al fine. Sotto questo aspetto è particolarmente istruttivo anche lo studio del mondo animale abbandonato a se stesso nelle terre non abitate dagli uomini. Un bel quadro di esso e dei dolori che la natura stessa gli apparecchia, senza intervento degli uomini, dà Humboldt nei suoi *Aspetti della natura*, seconda edizione, p. 30 sgg.; egli anche non tralascia, a p. 44, di gettare uno sguardo all'analoga sofferenza del genere umano, ognora e dappertutto in dissidio con se stesso. Tuttavia la nullità e vanità dello sforzo dell'intero mondo fenomenico diviene più facilmente comprensibile dalla vita semplice e facile da dominare degli animali. La molteplicità delle organizzazioni, l'ingegnosità dei mezzi, per cui ciascuna

di esse è adatta al proprio elemento e alla propria preda, contrasta qui nettamente con la mancanza di un qualsiasi scopo finale sostenibile; invece di ciò, troviamo solo piacere momentaneo, godimento fugace, condizionato da una mancanza, molto e lungo soffrire, lotta costante, *bellum omnium*, ciascuno cacciatore e cacciato insieme, ressa, penuria, necessità e angoscia, grida e strida: e ciò continua, *in saecula saeculorum*, o finché un bel giorno la crosta del pianeta non si spaccherà di nuovo. Junghuhn racconta di aver visto a Giava un campo sterminato interamente coperto di scheletri e di averlo ritenuto un campo di battaglia: ma si trattava invece solo di scheletri di tartarughe giganti, lunghe cinque piedi, larghe tre e altrettanto alte, che, per deporre le loro uova, vanno per quella via provenendo dal mare, e vengono allora afferrate da cani selvaggi (*canis rutilans*) che, a forze riunite, le rovesciano sul dorso, strappano loro la corazza inferiore, cioè le piccole scaglie del ventre e le divorano così vive. Ma spesso poi sui cani si lancia una tigre. E tutto questo strazio si ripete mille e mille volte, di anno in anno. A ciò nascono dunque queste tartarughe. Che cosa hanno fatto per dover soffrire questo tormento? A che tutta la scena di orrore? La sola risposta a tale domanda è che così si oggettiva la *volontà di vivere.** La si osservi bene e la si colga in tutte le sue oggettiva-

* Nel *Siècle*, 10 aprile 1859, si trova, molto ben narrata, la storia di uno scoiattolo che era stato attratto *magicamente* da un serpente nelle sue fauci: *Un voyageur qui vient de parcourir plusieurs provinces de l'île de Java cite un exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpens. Le voyageur dont il est question commençait à gravir le Junjind, un des monts appelés par les Hollandais Pepergebergte. Après avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un kijatile un écureil de Java à tête blanche, folâtrant avec la grâce et l'agilité qui distinguent cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé dans les parties les plus élevées de l'arbre, à l'enfourchure de deux branches, et une cavité dans*

zioni: si giungerà allora a intendere la sua essenza e il mondo; non però se si costruiscono concetti generali e vi si edificano sopra castelli in aria. Per cogliere il grande spettacolo dell'oggettivazione della *volontà di vivere* e caratterizzarne l'essenza si richiede certo uno studio

le tronc, semblaient les points de mire de ses yeux. A peine s'en était-il éloigné qu'il y revenait avec une ardeur extrême. On était dans le mois de juillet, et probablement l'écureil avait en haut ses petits, et dans le bas le magasin à fruits. Bientôt il fut comme saisi d'effroi, ses mouvements devinrent désordonnés, on eut dit qu'il cherchait toujours à mettre un obstacle entre lui et certaines parties de l'arbre: puis il se tapit et resta immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocente bête, mais il ne pouvait deviner lequel. Il approcha, et un examen attentif lui fit découvrir dans un creux du tronc une couleuvre lien, dardant ses yeux fixes dans la direction de l'écureuil. – L'appareil destiné à la perception des sons est peu parfait chez les serpens et ils ne paraissent pas avoir l'ouïe très fine. La couleuvre était d'ailleurs si attentive à sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Notre voyageur, qui était armé, aurait donc pu venir en aide à l'infortuné rongeur en tuant le serpent. Mais la science l'emporta sur la pitié, et il voulut voir quelle issue aurait le drame. Le dénoûment fut tragique. L'écureuil ne tarda point à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança un peu, essaya de reculer, revint ancore en avant, tâcha de retourner en arrière, mais s'approcha toujours plus du reptile. La couleuvre, roulée en spirale, la tête au-dessus des anneaux, et immobile comme un morceau de bois, ne le quittait pas du regard. L'écureuil, de branche en branche, et descendant toujours plus bas, arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tenta même plus de fuir le danger. Attiré par une puissance invincible, et comme poussé par le vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour le recevoir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possession de sa proie. Déroulant ses anneaux et prenant sa course de bas en haut avec une agilité inconcevable, sa reptation la porta en un clin d'oeil au sommet de l'arbre, où elle alla sans doute digérer et dormir.

Da questo esempio si vede quale spirito animi la natura, in quanto esso vi si rivela, e quanto sia vero il sopra citato detto di Aristotele (p. 394). Questa storia non è solo importante sotto l'aspetto magico, ma anche come argomento a favore del *pessimismo*: che un animale ven-

alquanto più preciso e maggiore abbondanza di particolari che non lo sbrigarsi del mondo con l'attribuirgli il titolo di Dio o, con una *niaiserie* quale solo la patria tedesca offre e sa godere, col dichiarare che esso è l'«idea nel suo esser altro» – nel che i minchioni del mio tempo hanno trovato per vent'anni soddisfazioni inenarrabili. Certo secondo il panteismo o spinozismo, di cui questi sistemi del nostro secolo sono semplici travestimenti, il tutto continua così davvero ad affaccendarsi senza fine, per tutta l'eternità. Giacché qui il mondo è un Dio, *ens perfectissimum*: cioè non ci può essere né si può pensare niente di meglio. Quindi non c'è nessun bisogno di esserne redenti, e dunque non si dà redenzione. Ma a che scopo esista tutta la tragicommedia, non si riesce neanche lontanamente a capire, non avendo essa spettatori e sopportando gli attori infinito tormento, in cambio di poco e solo negativo piacere.

Se ora vi aggiungiamo ancora la considerazione del genere umano, la cosa si fa sì più complicata e acquista una certa aria seria, ma il carattere fondamentale rimane immutato. Anche qui la vita non si presenta affatto come un dono da godere, bensì come un compito, un *pensum* da portare a compimento, e corrispondentemente vediamo, nel grande come nel piccolo, generale miseria, fatica incessante, costante tribolazione, lotta senza fine, attività forzata, con estrema tensione di tutte le energie fisiche e spirituali. Molti milioni di uomini,

ga assalito e divorato da un altro è male, però di ciò ci si può dar pace; ma che un tale povero e innocente scoiattolo che se ne sta accanto al nido coi suoi piccoli sia costretto, passo per passo, esitando, lottando con se stesso e lamentandosi, ad andare incontro alle fauci spalancate di un serpente e a precipitarvisi dentro consapevolmente, è cosa talmente rivoltante e inaudita, che si sente come abbia ragione Aristotele di dire: ἡ φύσις δαιμονία μέν εστι, οὐ δὲ θεία. Che orribile natura è questa, a cui apparteniamo!

riuniti in popoli, si affannano per il bene comune, ciascuno per amore del proprio; ma molte migliaia cadono vittime di esso. Ora un'illusione assurda, ora una politica arzigogolante, li istiga a farsi reciprocamente guerra: allora devono scorrere sudore e sangue della gran massa, per imporre le idee di certuni o per scontarne gli errori. In tempo di pace fioriscono industria e commercio, le invenzioni fanno miracoli, si navigano i mari, si raccolgono ghiottonerie da tutte le parti del mondo, le onde inghiottono migliaia di uomini. Tutti si agitano, gli uni speculando, gli altri agendo, il tumulto è indescrivibile. Ma il fine ultimo di tutto questo, qual è? Quello di conservare per una breve spanna di tempo individui effimeri e tormentati, nel caso più fortunato con una miseria sopportabile e una relativa assenza di dolore, dietro la quale però sta anche subito in agguato la noia; poi la propagazione di questa specie e del suo tramenio. Data questa manifesta sproporzione tra la fatica e il compenso, da questo punto di vista la volontà di vivere, presa oggettivamente, ci appare come una pazza, o soggettivamente come una pazzia, afferrato dalla quale ogni vivente si adopera con estrema tensione delle sue energie per qualcosa che non ha nessun valore. Ma a considerare le cose più attentamente, troveremo anche qui che essa è piuttosto una spinta cieca, un impulso completamente privo di fondamento, immotivato.

La legge della motivazione si estende cioè, come è stato spiegato nel § 29 del primo volume, solo ai singoli atti, non al volere *nel suo insieme e in generale*. Da ciò dipende che, se guardiamo al genere umano e al suo fare *nel suo insieme e in genere*, esso non ci si presenta, come quando abbiamo sott'occhio i singoli atti, come un gioco di marionette che vengono tirate da fili esterni alla maniera di quelle normali, bensì, considerato da questo punto di vista, come marionette che sono messe in

movimento da un congegno interno. Giacché se, come si è fatto sopra, si paragona la così incessante, seria e faticosa agitazione degli uomini con ciò che gliene viene, o magari soltanto gliene potrà mai venire, ecco che si fa chiara la detta sproporzione, in quanto si vede che la cosa da raggiungere, presa come forza impellente, è assolutamente insufficiente a spiegare quel movimento e quell'attività senza posa. Che cos'è mai, infatti, un breve rinvio della morte, un piccolo alleggerimento della miseria, la rimozione del dolore, un momentaneo appagamento del desiderio – data la così frequente vittoria di tutte queste cose e quella certa della morte? Che cosa possono voler dire siffatti vantaggi, presi come moventi reali di un genere umano innumerevole per costante rinnovamento, che incessantemente si muove, si agita, si accalca, si tormenta, si dibatte e rappresenta l'intera tragicomica storia del mondo, e anzi, ciò che dice più di tutto, *persiste* in una tale esistenza per burla, quanto più a lungo è possibile a ognuno? Manifestamente tutto ciò non si può spiegare, se cerchiamo i moventi fuori dei personaggi e immaginiamo che il genere umano, in conseguenza di una riflessione razionale o di qualcosa di analogo ad essa (come fili da tirare), aspiri a quei beni offertigli, il cui raggiungimento sarebbe un adeguato compenso per le sue incessanti fatiche e tribolazioni. Ma, presa così la cosa, ognuno avrebbe già da tempo detto: *le jeu ne vaut pas la chandelle*, e se ne sarebbe andato. Ma, al contrario, ognuno custodisce e protegge la propria vita, quasi come un pegno prezioso affidatogli con grave responsabilità, tra preoccupazioni senza fine e frequenti angustie, tra cui appunto trascorre la vita. L'«a che» e il «perché», il compenso di tutto, egli non lo vede certo; ma ha ammesso il valore di questo pegno senza guardare, sulla fede e sulla fiducia, e non sa in che cosa consista. Perciò ho detto che quelle marionette

non vengono tirate da fuori, ma ciascuna porta in sé il congegno, dal quale conseguono i suoi movimenti. Questo è la *volontà di vivere*, che si manifesta come un meccanismo instancabile, un impulso irrazionale che non ha la sua ragione sufficiente nel mondo esterno. Essa trattiene gli individui su questa scena ed è il *primum mobile* dei loro movimenti, mentre gli oggetti esterni, i motivi, ne determinano soltanto la direzione nell'individuo: altrimenti la causa non sarebbe affatto commisurata all'effetto. Giacché, come ogni manifestazione di una forza naturale ha una causa, mentre la forza naturale stessa non ne ha nessuna; così ogni atto di volontà ha un motivo, mentre la volontà in genere non ne ha nessuno; anzi, in fondo queste due cose fanno tutt'uno. Dappertutto la volontà, come la cosa metafisica, è la pietra di confine di ogni considerazione, oltre la quale essa non può andare in nessun luogo. In base alla detta originalità e assolutezza della volontà è spiegabile che l'uomo ami sopra ogni cosa un'esistenza piena di miseria, afflizione, dolore, angoscia e poi ancora piena di noia, che, considerata e ponderata in modo puramente oggettivo, dovrebbe essere da lui aborrita, e ne tema sopra ogni cosa la fine, che è tuttavia l'unica certezza per lui.* Conformemente vediamo spesso una figura che è la miseria in persona, deformata e incurvata dall'età, dalle privazioni e dalle malattie, invocare dal profondo del cuore il nostro aiuto, per prolungare un'esistenza la cui fine apparirebbe assolutamente desiderabile, se la cosa determinante fosse qui un giudizio obiettivo. Ma quella è invece la volontà cieca, che si manifesta come impulso vitale, gioia di vivere, coraggio di vivere: è la stessa cosa che fa crescere la pianta. Si può paragonare questo coraggio di vi-

* *Augustini de civit. Dei*, l. XI, c. 27 merita di essere confrontato, come un interessante commento a quanto è qui detto.

vere a una corda che sia tesa al di sopra dello spettacolo di marionette del mondo umano, e da cui le marionette pendano mediante fili invisibili, mentre solo *apparentemente* poggiano sul terreno sotto di loro (il valore oggettivo della vita). Ma una volta che questa corda si allenti, la marionetta si affloscia; se si spezza, quella cade: giacché il suolo sottostante la sosteneva solo apparentemente: vale a dire l'indebolimento di quella gioia di vivere si manifesta come ipocondria, *spleen*, malinconia; il suo completo disseccarsi come tendenza al suicidio, che poi subentra per la minima occasione, anzi per una semplice causa immaginaria, facendo ora l'uomo quasi trattative con se stesso per uccidersi, come più d'uno ne fa, allo stesso scopo, con un altro – e anche, all'occorrenza, ci si risolve al suicidio senza nessun motivo speciale (prove di ciò si trovano in Esquirol, *Des maladies mentales*, 1838). E come del resistere nella vita, così è anche dell'attività e del movimento di essa. Quest'ultimo non è qualcosa di liberamente scelto: bensì, mentre in realtà ognuno vorrebbe riposare, la necessità e la noia sono le fruste che alimentano il movimento della trottola. Perciò il tutto e ogni particolare portano l'impronta di uno stato di costrizione, e ognuno, mentre, intimamente pigro, sospira il riposo e deve invece andare avanti, somiglia in ciò al suo pianeta, che se non cade sul sole è unicamente perché la forza che lo spinge in avanti non lo fa arrivare a tanto. Così dunque tutto è in perpetua tensione e in moto forzato, e l'attività del mondo si svolge, per usare un'espressione di Aristotele (*de coelo*, II, 13): οὐ φύσει, ἀλλὰ βίᾳ (*motu, non naturali sed violento*). Gli uomini vengono solo in apparenza tirati davanti; in realtà vengono spinti da dietro; non la vita li alletta, ma la necessità li spinge avanti. La legge di motivazione è, come ogni causalità, mera forma del fenomeno. Detto incidentalmente, l'origine del comico, del burlesco, del

grottesco, del lato buffonesco della vita sta qui, perché, spinto in avanti contro voglia, ognuno si atteggia come meglio può, e la confusione che ne nasce si presenta spesso farsesca, per quanto serio sia il tormento che vi si annida dentro.

Da tutte queste considerazioni dunque ci si fa chiaro che la volontà di vivere non è una conseguenza della conoscenza della vita, non è in qualche modo una *conclusio ex praemissis* e in genere niente di secondario; al contrario, essa è la cosa prima e assoluta, la premessa di tutte le premesse e proprio per questo quello da cui la filosofia deve *prendere le mosse*; la volontà di vivere non si ritrova, infatti, in conseguenza del mondo, ma il mondo in conseguenza della volontà di vivere.

Ho appena bisogno di richiamare l'attenzione sul fatto che le considerazioni, con cui concludiamo qui il secondo libro, accennano già fortemente al grave tema del quarto libro, anzi trapasserebbero direttamente in esso, se l'architettura dell'opera non rendesse necessario frapporvi prima, come una seconda considerazione del *mondo come rappresentazione*, il nostro terzo libro, col suo sereno contenuto, la cui conclusione comunque accenna appunto di nuovo in tal senso.

Supplementi al Terzo Libro

Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt.

Oupnek'hat, *vol. I, p. 304*

Capitolo 29*

DELLA CONOSCENZA DELLE IDEE

L'intelletto, che è stato fin qui considerato solo nel suo stato originario e naturale di servitù alla volontà, compare nel terzo libro nella sua liberazione da questa servitù; per la qual cosa è tuttavia subito da notare che si tratta qui non di un affrancamento duraturo, ma solo di una breve vacanza, di un'esenzione eccezionale, anzi propriamente soltanto momentanea dal servizio della volontà. Essendo stato questo argomento trattato abbastanza diffusamente nel primo volume, ho qui da aggiungervi solo poche considerazioni complementari.

Come dunque colà, al § 33, è stato specificato, l'intelletto attivo al servizio della volontà, quindi nella sua funzione naturale, conosce propriamente soltanto le *relazioni* delle cose: in primo luogo cioè le loro relazioni con la volontà stessa, alla quale esso appartiene, per cui quelle ne divengono i motivi; poi però anche, appunto ai fini della completezza di questa conoscenza, le relazioni delle cose tra loro. Ma quest'ultima conoscenza compare con una certa estensione e importanza solo nell'intelletto umano, mentre in quello animale, anche dove esso è già notevolmente sviluppato, compare solo entro limiti molto ristretti. Evidentemente la conoscenza delle relazioni che le cose hanno *tra loro* avviene poi solo *media-*

* Questo capitolo si riferisce ai §§ 30-32 del primo volume.

tamente al servizio della volontà. Essa costituisce quindi il passaggio al conoscere puramente oggettivo, affatto indipendente dalla volontà; è la conoscenza scientifica, mentre questa è la conoscenza artistica. Quando cioè di un oggetto si colgono immediatamente molti e svariati rapporti, la sua essenza più propria scaturisce da questi con sempre maggiore chiarezza e si edifica così a poco a poco in base a mere relazioni, pur essendo essa stessa del tutto diversa da loro. Per questo modo di intendere, la servitù dell'intelletto alla volontà diviene nel contempo sempre più mediata e piccola. Se l'intelletto ha abbastanza forza da prendere il sopravvento e da lasciar perdere del tutto le relazioni delle cose con la volontà, per cogliere, invece di esse, l'essenza puramente oggettiva di un fenomeno, la quale si esprime attraverso tutte le relazioni, abbandona allora, insieme con il servizio della volontà, anche la conoscenza delle mere relazioni, e con esse propriamente anche quella della cosa particolare in quanto tale. Rimane allora in libera fluttuazione, svincolato ormai da ogni volontà: nella cosa particolare conosce solo l'*essenziale* e quindi l'intera sua *specie*, conseguentemente ha ora per suo oggetto le *idee*, nel mio senso, concordante con quello originario, platonico, di questa parola tanto gravemente abusata: dunque le *forme* permanenti, immutabili, indipendenti dall'esistenza temporale degli esseri particolari, le *species rerum*, che costituiscono propriamente ciò che nei fenomeni è puramente oggettivo. Un'*idea* così conosciuta non è poi in verità ancora l'essenza della cosa in se stessa, proprio per esser scaturita dalla conoscenza delle mere relazioni; e tuttavia è, come risultato della somma di tutte le relazioni, il vero e proprio *carattere* della cosa e quindi la completa espressione dell'essenza che si presenta come oggetto all'intuizione, colta non in rapporto a una volontà individuale, bensì come si esprime da se stessa, de-

terminando appunto in tal modo tutte quante le sue relazioni, che venivano fino allora conosciute isolatamente. L'idea è la radice di tutte queste relazioni e quindi il compiuto e perfetto *fenomeno*, ovvero, come mi sono espresso nel testo, l'adeguata oggettità della volontà in questo grado del suo manifestarsi. Perfino la forma e il colore, che nella conoscenza intuitiva dell'idea sono la cosa immediata, in fondo non appartengono a quest'ultima, essendone solo il mezzo di espressione: ad essa, infatti, per l'esattezza lo spazio è altrettanto estraneo del tempo. In questo senso diceva già il neoplatonico Olimpiodoro nel suo commento all'*Alcibiade* di Platone (Edizione Kreuzer di Proclo e Olimpiodoro, vol. 2, p. 82): τὸ εἶδος μεταδέδωκε μὲν τῆς μορφῆς τῇ ὕλῃ· ἀμερὲς δὲ ὂν μετέλαβεν ἐξ αὐτῆς τοῦ διαστατοῦ: vale a dire l'idea, in sé inestesa, conferì invero alla materia la forma, ricevendone però prima l'estensione. Dunque, come abbiamo detto, le idee non rivelano ancora l'essenza in sé delle cose, ma solo il loro carattere oggettivo, cioè ancor sempre e soltanto il fenomeno; e anche questo carattere, noi non lo comprenderemmo, se l'interna essenza delle cose non ci fosse, almeno in modo oscuro e intuitivamente, nota per altra via. Questa stessa essenza cioè non può essere compresa in base alle idee, né in genere attraverso una qualche conoscenza meramente *oggettiva*; rimarrebbe quindi eternamente un mistero, se non vi avessimo accesso da tutt'altra parte. Solo in quanto ogni essere conoscente è insieme individuo, e quindi parte della natura, gli è aperto l'accesso all'interiorità della natura, nella propria autocoscienza, dove essa si palesa nella maniera più immediata e poi, come abbiamo visto, in quanto *volontà*.

Ciò che poi, considerato come immagine meramente oggettiva, come mera forma, e quindi astratto dal tempo come da tutte le relazioni, è l'*idea* platonica, è, preso

empiricamente e nel tempo, la *species* o *specie*. Questa è dunque il correlato empirico dell'idea. L'idea è propriamente eterna, la specie invece di durata infinita, sebbene il suo manifestarsi su un pianeta si possa estinguere. Anche le denominazioni di entrambe trapassano l'una nell'altra: ἰδέα, εἶδος, *species*, specie. L'idea è *species* ma non *genus*: perciò le *species* sono opera della natura, i *genera* opera dell'uomo: sono cioè meri concetti. Ci sono *species naturales*, ma solo *genera logica*. Delle cose fatte dall'uomo non ci sono idee, ma solo concetti, cioè *genera logica*, e le loro sottospecie sono *species logicae*. A ciò che a questo riguardo è stato detto nel vol. 1, § 41, aggiungerò ancora che anche Aristotele (*Metaph.*, I, 9 & XIII, 5) dichiara che i platonici non ammettevano idee di cose artificiali: οἷον οἰκία, καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φασιν εἶναι εἴδη (*ut domus et annulus, quorum ideas dari negant*). Con cui è da confrontare lo scoliaste, pp. 562-63 dell'edizione in quarto di Berlino. Dice inoltre Aristotele, *Metaph.*, XI, 3: ἀλλ' εἴπερ (*supple* εἴδη ἐστί) ἐπὶ τῶν φύσει (ἐστί)· διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστί ὁπόσα φύσει (*si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt*): su cui lo scoliaste, a p. 800, nota: καὶ τοῦτο ἀρέσκει καὶ αὐτοῖς τοῖς τὰς ἰδέας θεμένοις· τῶν γὰρ ὑπὸ τέχνης γιγνομένων ἰδέας εἶναι οὐκ ἔλεγον, ἀλλὰ τῶν ὑπὸ φύσεως (*hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum*). Del resto la dottrina delle idee partì in origine da Pitagora, se cioè non vogliamo diffidare dell'indicazione di Plutarco contenuta nel libro *de placitis philosophorum*, l. I, c. 3.

L'individuo affonda le radici nella specie e il tempo nell'eternità; e come qualsiasi individuo è tale solo in quanto ha in sé l'essenza della sua specie, così esso ha anche durata temporale solo in quanto è insieme nell'e-

ternità. Alla vita della specie è dedicato un capitolo a parte nel libro seguente.

La *differenza* fra l'idea e il concetto è stata da me fatta rilevare a sufficienza nel § 49 del primo volume. La loro *somiglianza* si basa invece su quanto segue. L'unità originaria ed essenziale di un'idea viene frantumata dall'intuizione dell'individuo conoscente, condizionata dai sensi e dal cervello, nella pluralità delle cose particolari. Poi però detta unità viene ristabilita dalla riflessione della ragione, tuttavia solo *in abstracto*, come concetto, come *universale*, che uguaglia sì *in ampiezza* l'idea, ma ha assunto una *forma* completamente diversa, perdendo però per questo il carattere intuitivo, e con esso la sua precisa determinatezza. In questo senso (ma in nessun altro) si potrebbero definire le idee, nel linguaggio degli scolastici, *universalia ante rem*, e i concetti *universalia post rem*; fra quelle e questi stanno le cose particolari, di cui anche l'animale ha conoscenza. Certamente il realismo degli scolastici è sorto dallo scambio delle idee platoniche, a cui, essendo esse insieme le specie, si può comunque attribuire un essere oggettivo, reale, con i meri concetti, a cui poi i realisti vollero attribuire un tale essere, provocando così la vittoriosa opposizione del nominalismo.

Capitolo 30*

DEL SOGGETTO PURO DEL CONOSCERE

All'apprensione di un'idea, all'entrata di essa nella nostra coscienza, si perviene solo mediante una modificazione in noi, che si potrebbe anche considerare un atto di negazione di sé, in quanto essa consiste nel fatto che la conoscenza si distoglie per una volta del tutto dalla propria volontà, quindi perde ora del tutto di vista il prezioso pegno affidatole e rimira le cose come se esse non potessero mai, in alcun modo, riguardare la volontà. Giacché solo con ciò la conoscenza diviene un puro specchio dell'essere oggettivo delle cose. Alla base di ogni opera d'arte autentica dev'esserci, come sua origine, una conoscenza così condizionata. La modificazione del soggetto richiesta per essa non può, appunto perché consiste nell'eliminazione di ogni volere, partire dalla volontà, dunque non può essere nessun atto di arbitrio, vale a dire non può essere in nostra facoltà. Invece essa scaturisce solo da un momentaneo prevalere dell'intelletto sulla volontà o, a considerare la cosa fisiologicamente, da una forte eccitazione dell'attività cerebrale intuitiva, senza alcuna eccitazione delle inclinazioni o degli affetti. Per spiegare ciò in modo un po' più preciso, ricordo che la nostra coscienza ha due facce: da un lato cioè è coscienza dell'*essere proprio*, che è la *volontà*;

* Questo capitolo si riferisce ai §§ 33 e 34 del primo volume.

dall'altro è coscienza delle *altre cose*, e in quanto tale è in primo luogo conoscenza *intuitiva* del mondo esterno, intuizione degli oggetti. Quanto più poi l'una faccia dell'intera coscienza si fa avanti, tanto più l'altra arretra. Quindi la coscienza delle *altre cose*, ossia la conoscenza intuitiva, diviene tanto più perfetta, cioè tanto più oggettiva, quanto meno siamo allora consci di noi stessi. Qui ha luogo effettivamente un antagonismo. Quanto più noi siamo consci dell'oggetto, tanto meno lo siamo del soggetto; quanto più invece quest'ultimo occupa la coscienza, tanto più debole e imperfetta è la nostra intuizione del mondo esterno. Lo stato richiesto per la pura oggettività dell'intuizione esige condizioni in parte costanti, nella perfezione del cervello e nella costituzione fisiologica favorevole alla sua attività in genere, e in parte transitorie, essendo esso favorito da tutto ciò che aumenta la tensione e la ricettività del sistema nervoso cerebrale, tuttavia senza eccitamento di una qualsiasi passione. Non si pensi qui a bevande spiritose o all'oppio: a tal fine si richiede piuttosto una notte di placido sonno, un bagno freddo e tutto ciò che, calmando la circolazione del sangue e la passionalità, procuri all'attività cerebrale una spontanea preponderanza. Sono principalmente questi incentivi naturali dell'attività nervosa cerebrale che, certo tanto meglio quanto più sviluppato ed energico è il cervello, fanno sì che l'oggetto si distacchi sempre più dal soggetto, producendo alla fine quello stato di pura oggettività dell'intuizione, che elimina da sé la volontà dalla coscienza, e in cui tutte le cose ci stanno innanzi con accresciuta chiarezza e distinzione, in modo che noi quasi sappiamo solo *di loro* e quasi per niente *di noi*; cioè tutta la nostra coscienza non è quasi nient'altro che il mezzo con cui l'oggetto intuìto entra nel mondo come rappresentazione. Al puro conoscere privo di volontà si giunge dunque in quanto la coscienza

delle altre cose si potenzia così altamente da far svanire la coscienza di sé. Giacché si coglie il mondo in maniera puramente oggettiva solo quando non si sa più di appartenervi; e tutte le cose si presentano tanto più belle, quanto più si è consci solo di loro e quanto meno lo si è di se stessi. Poiché dunque ogni dolore scaturisce dalla volontà, che costituisce il vero e proprio essere individuale, con il ritrarsi di questa faccia della coscienza è eliminata contemporaneamente ogni possibilità di dolore, per cui lo stato di pura oggettività dell'intuizione diviene assolutamente beatificante; perciò ho indicato in esso uno dei due elementi costitutivi del godimento estetico. Non appena invece la coscienza del proprio Io, dunque la soggettività, ossia la volontà, prende ancora il sopravvento, subentra anche un grado ad essa commisurato di malessere o inquietudine: di malessere, in quanto le cose del corpo (l'organismo, che è in sé volontà) si fanno nuovamente sentire; di inquietudine, in quanto la volontà per via mentale riempie ancora la coscienza con desideri, affetti, passioni, preoccupazioni. Giacché la volontà, come principio di soggettività, è dappertutto il contrapposto, anzi l'antagonista della conoscenza. La massima concentrazione della soggettività consiste nell'*atto di volontà* vero e proprio, in cui abbiamo quindi la più chiara coscienza di noi stessi. Tutte le altre eccitazioni della volontà sono solamente preparativi per quello: esso stesso è per la soggettività ciò che per l'apparecchio elettrico è lo scoccare della scintilla. Ogni sensazione fisica è già in sé eccitamento della volontà, e della *noluntas* più spesso che della *voluntas*. L'eccitamento di essa per via mentale è quella che avviene per il tramite dei motivi: qui dunque la soggettività viene risvegliata e messa in gioco dalla stessa oggettività. Ciò avviene non appena qualche oggetto non viene colto più in maniera puramente oggettiva, cioè senza partecipa-

zione, ma, in modo mediato o immediato, suscita desiderio o avversione, sia pure solo mediante un ricordo: giacché allora esso opera già come motivo, nel senso più ampio di questa parola.

Osservo al riguardo che il pensiero astratto e la lettura, che sono congiunti con le parole, appartengono bensì in senso lato anch'essi alla coscienza delle *altre cose*, cioè all'attività oggettiva della mente, ma solo in modo mediato, ossia mediante i concetti; ma questi stessi sono un prodotto artificiale della ragione e già perciò opera dell'intenzione. La volontà fa anche da guida in ogni occupazione spirituale astratta, imprimendole la direzione in conformità dei suoi intenti e tenendo desta l'attenzione; perciò questa è anche sempre congiunta con un certo sforzo, il quale presuppone a sua volta un'attività della volontà. Per questa specie di attività mentale non ha luogo dunque la perfetta oggettività della coscienza, come quella che accompagna, in quanto sua condizione, l'intuizione estetica, ossia la conoscenza delle idee.

Secondo quel che precede, la pura oggettività dell'intuizione, in virtù della quale viene conosciuta non più la cosa particolare come tale, bensì l'idea della sua specie, è condizionata dal fatto che non si sia più consci di se stessi ma solo degli oggetti intuiti, che cioè la propria coscienza sia rimasta solo come portatrice dell'esistenza oggettiva di queste cose. Ciò che rende difficile e fa quindi raro questo stato, è che in esso per così dire l'accidente (l'intelletto) domina e toglie la sostanza (la volontà), sebbene solo per breve tempo. In ciò sta anche l'analogia e addirittura l'affinità di esso con la negazione dalla volontà trattata alla fine del libro seguente. Benché infatti la conoscenza, come è stato dimostrato nel libro precedente, sia germogliata sulla volontà e affondi le radici nel fenomeno di questa, l'organismo; proprio dalla volontà essa viene tuttavia turbata, come

la fiamma dal suo combustibile e dal suo fumo. Dipende da ciò che noi possiamo cogliere l'essenza puramente oggettiva delle cose, le *idee* che in esse si esprimono, solo quando non abbiamo per esse nessun interesse, in quanto esse non stanno in nessun rapporto con la nostra volontà. Da ciò scaturisce poi ancora che le idee degli esseri ci parlino più facilmente dall'opera d'arte che dalla realtà. Giacché ciò che scorgiamo solo nel quadro o nella poesia sta fuori da ogni possibilità di un qualunque rapporto con la nostra volontà, esistendo già in se stesso solo per la *conoscenza* e ad essa rivolgendosi soltanto immediatamente. Per cogliere le idee dalla *realtà* occorre invece fare in certo senso astrazione dalla propria volontà, elevarsi al di sopra del proprio interesse, e ciò richiede una speciale elasticità dell'intelletto. In grado superiore e per una certa durata, questa è propria solo del genio, che consiste appunto nella disponibilità di una quantità di forza conoscitiva maggiore di quella richiesta dal servizio di una volontà individuale, di un dippiù il quale divenga libero e contempli poi il mondo senza riferirsi alla volontà. Che dunque l'*opera d'arte* agevoli tanto l'intuizione delle idee, nel che consiste il godimento estetico, non dipende solo dal fatto che l'arte, ponendo in risalto l'essenziale e scartando l'inessenziale, presenta le cose in maniera più chiara e caratteristica, ma altrettanto dal fatto che l'assoluto silenzio della volontà, necessario per cogliere in pura oggettività l'essenza delle cose, si raggiunge nel modo più sicuro per ciò, che lo stesso oggetto intuìto non si trova nel campo delle cose che sono capaci di un rapporto con la volontà, non essendo niente di reale ma solo un'immagine. Ciò vale poi non solo delle opere dell'arte figurativa, ma altrettanto della poesia: anche la sua azione è condizionata dalla contemplazione priva di partecipazione, priva di volontà e pertanto puramente oggettiva. È proprio que-

sta che fa apparire *pittoresco* un oggetto intuìto, *poetico* un avvenimento della vita reale, in quanto solo essa diffonde sugli oggetti della realtà quel magico scintillio, che negli oggetti intuiti materialmente si chiama il pittoresco, e per quelli visti solo in fantasia il poetico. Quando i poeti cantano il sereno mattino, la bella sera, la placida notte di luna ecc., il vero oggetto della loro magnificazione è, a loro stessa insaputa, il puro soggetto del conoscere, che viene evocato da quelle bellezze naturali, e al cui comparire la volontà svanisce dalla coscienza, per cui subentra quella pace del cuore, che fuori di ciò non si può raggiungere in questo mondo. Come potrebbe altrimenti, per esempio, il verso:

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera,[1]

agire su di noi in maniera così benefica, anzi così incantevole? Inoltre, anche la novità e la completa estraneità degli oggetti favoriscono una tale contemplazione disinteressata e puramente oggettiva dei medesimi, e ciò spiega perché lo straniero o il semplice viaggiatore ricevano l'effetto del pittoresco o del poetico da oggetti che non riescono a produrlo sulle persone del posto; così per esempio la vista di una città completamente estranea fa spesso a quelli un'impressione singolarmente piacevole, che essa in nessun modo produce nell'abitante della città, e ciò perché essi, stando al di fuori di ogni rapporto con questa città e con i suoi abitanti, la guardano in maniera puramente oggettiva. Su ciò si fonda in parte il piacere del viaggiare. Sembra che anche in ciò risieda la ragione per cui si cerca di favorire l'effetto delle opere

[1] Era notte e nel cielo sereno splendeva la luna,
Tra le stelle più piccole
Orazio, *Epodo* XV, vv. 1-2. [*N.d.C.*]

narrative o drammatiche ambientandole in tempi e paesi lontani: in Germania ambientandole in Italia e in Spagna; in Italia ambientandole in Germania, in Polonia e perfino in Olanda. Se ora la contemplazione intuitiva, assolutamente oggettiva, purificata da ogni volere, è condizione del *godimento* degli oggetti estetici, tanto più essa lo è per la loro *creazione*. Ogni buon dipinto, ogni vera poesia porta l'impronta dello stato d'animo descritto. Giacché solo ciò che è scaturito dall'intuizione, dall'intuizione puramente oggettiva, o è stato da essa suggerito in maniera immediata, contiene il germe vitale da cui possono svilupparsi opere autentiche e originali: non solo nelle arti figurative, ma anche nella poesia e perfino nella filosofia. Il *punctum saliens* di ogni opera bella, di ogni pensiero grande o profondo, è un'intuizione affatto oggettiva. Ma una tale intuizione è strettamente condizionata dall'assoluto silenzio della volontà, che lascia l'uomo come puro soggetto del conoscere. La disposizione al prevalere di codesto stato è appunto il genio.

Con lo svanire della volontà dalla coscienza è in realtà soppressa anche l'individualità, e con questa il suo dolore e la sua miseria. Perciò io ho descritto il puro soggetto del conoscere, che allora rimane, come l'eterno occhio del mondo che, seppure con diversissimi gradi di chiarezza, guarda attraverso tutti gli esseri viventi, non toccato dal loro nascere e perire, ed è così, in quanto identico a sé, in quanto sempre una sola e medesima cosa, il portatore del mondo delle idee eterne, vale a dire dell'adeguata oggettità della volontà; mentre il soggetto individuale e disturbato nel suo conoscere dall'individualità scaturita dalla volontà, ha per oggetto solo cose particolari ed è come queste stesse transeunte. Nel senso qui specificato si può attribuire a ognuno una doppia esistenza. Come volontà e quindi come individuo, ognuno è una cosa sola ed esclusivamente quell'una cosa che gli

dà abbondantemente da fare e da soffrire. Come portatore di rappresentazioni puramente oggettive, è il puro soggetto della conoscenza, nella cui coscienza soltanto il mondo oggettivo ha esistenza: come tale è *tutte le cose*, in quanto le intuisce, e la loro esistenza è in lui senza peso o gravezza. Essa è cioè la *sua* esistenza, in quanto esiste nella *sua* rappresentazione: ma qui è senza volontà. In quanto invece è volontà, essa non è in lui. Ognuno si sente bene nello stato in cui è tutte le cose; male in quello in cui è una cosa sola. Ogni stato, ogni uomo, ogni scena della vita hanno bisogno solo di essere colti in maniera puramente oggettiva e di esser fatti oggetto di una descrizione, sia col pennello che con le parole, per apparire interessanti, amabilissimi, invidiabili – ma se ci si trova dentro, se si tratta di noi stessi – allora (si dice spesso) che se li pigli il diavolo. Perciò dice Goethe:

Ciò che in vita c'infastidisce,
In immagine ci rapisce.[1]

Nella mia adolescenza ebbi un periodo in cui mi sforzavo continuamente di vedere e di raffigurarmi dall'esterno me e il mio agire – probabilmente per rendermeli sopportabili.

Poiché le cose che ho qui considerate non sono mai state espresse prima di me, vi aggiungerò alcune delucidazioni psicologiche.

Nell'intuizione immediata del mondo e della vita, noi consideriamo di regola le cose solo nelle loro relazioni, e conseguentemente nella loro essenza ed esistenza relative, non nella loro essenza ed esistenza assolute. Guarderemo per esempio case, navi, macchine ecc. con l'idea del

[1] *Was im Leben uns verdriesst,*
Man im Bilde gern geniesst.

loro scopo e della loro rispondenza ad esso; gli uomini con l'idea del loro rapporto con noi, se l'hanno; subito dopo però con quella del loro rapporto fra loro, sia nella loro vita e attività presente sia secondo la loro classe e professione, giudicando per esempio la loro bravura in tal senso ecc. Una tale considerazione delle relazioni può essere da noi proseguita più o meno ampiamente, fin nei più remoti anelli della sua concatenazione: la considerazione acquisterà per questo in esattezza ed estensione, ma per la sua qualità e natura rimarrà la stessa. È la considerazione delle cose nelle loro relazioni, anzi *per mezzo* di queste e quindi secondo il principio di ragione. A questo modo di considerare è per lo più e di regola dedito ognuno; credo anzi che la maggior parte degli uomini non sia addirittura capace di nessun altro. Ma se poi accade eccezionalmente che sperimentiamo un momentaneo aumento di intensità della nostra intelligenza intuitiva, vediamo subito le cose con tutt'altri occhi, in quanto le cogliamo ora non più nelle loro relazioni, ma in ciò che sono in sé e per sé, e percepiamo poi improvvisamente, oltre alla loro esistenza relativa, anche la loro esistenza assoluta. Allora ogni individuo rappresenta la sua specie, quindi cogliamo adesso gli esseri nella loro universalità. Ciò che dunque conosciamo in tal modo sono le *idee* delle cose: ma da queste parla ora una sapienza più alta di quella che sa di mere relazioni. Anche noi stessi siamo intanto usciti dalle relazioni, divenendo in tal modo il puro soggetto del conoscere. Ma ciò che ora eccezionalmente produce questo stato, non possono che essere fatti fisiologici interni, i quali purificano e accrescono l'attività del cervello, a un grado tale da farne sorgere un siffatto improvviso straripamento. Dall'esterno esso è condizionato dal fatto che noi rimaniamo completamente estranei alla scena da osservare e da essa distaccati, senza esservi in alcun modo implicati attivamente.

Per capire che una contemplazione delle cose puramente oggettiva e perciò giusta è possibile solo quando consideriamo le medesime senza alcuna partecipazione personale, ossia nell'assoluto silenzio della volontà, si tenga presente quanto ogni affetto o passione offuschi e falsi la conoscenza, anzi quanto ogni inclinazione o avversione sfiguri, colorisca, deformi non magari solo il giudizio, no, ma già l'intuizione originaria delle cose. Si ricordi come, quando siamo allietati da un esito felice, tutto il mondo prenda subito una tinta gaia e un aspetto ridente, e come invece appaia fosco e cupo quando siamo oppressi dall'affanno; poi, come perfino una cosa inanimata, che è però destinata a diventare strumento di qualche fatto da noi aborrito, sembri avere una fisionomia terribile, come ad esempio il patibolo, la fortezza nella quale veniamo portati, la borsa dei ferri del chirurgo, la carrozza dell'amata ecc., e come persino numeri, lettere, sigilli possano mostrarci ghigni terribili e farci l'effetto di mostri spaventosi. Invece gli strumenti che servono a soddisfare i nostri desideri ci appaiono subito simpatici e amabili, come per esempio la vecchia gobba con la lettera d'amore, l'Ebreo con i luigi d'oro, la scala di corda per evadere ecc. Come dunque qui, nel caso di una decisa avversione o attrazione, non si può disconoscere la falsificazione della rappresentazione da parte della volontà, così essa esiste in grado minore per ogni oggetto che abbia anche solo un lontano collegamento con la nostra volontà, cioè con la nostra simpatia o antipatia. Solo quando la volontà coi suoi interessi ha sgombrato la coscienza e l'intelletto segue liberamente le proprie leggi, rispecchiando come soggetto puro il mondo oggettivo, ed è però nel contempo, benché non spronato da nessun volere, per impulso proprio, in massima tensione e attività, il colore e la forma delle cose appaiono nel loro vero e pieno significato; solo da una

tale contemplazione possono dunque scaturire opere d'arte autentiche. Il loro valore perpetuo e il sempre rinnovato plauso loro tributato derivano appunto dal rappresentare esse soltanto la pura oggettività, che sta alla base delle diverse visioni soggettive e quindi deformate, come ciò che è comune a tutte loro e soltanto sta saldo, trasparendo come il tema comune di tutte quelle variazioni soggettive. Perché certamente la natura che si para davanti ai nostri occhi si presenta in modo diversissimo nelle diverse menti; e come ognuno la vede, così soltanto può riprodurla, sia col pennello che con lo scalpello o le parole o i gesti sulla scena. Solo l'oggettività rende capaci di essere artisti; ma essa è possibile solo in quanto l'intelletto, sciolto dalla sua radice, la volontà, fluttui liberamente, sempre funzionando con la massima energia.

Al giovane, il cui intelletto intuitivo opera ancora con fresca energia, la natura si presenta certo spesso con perfetta oggettività e quindi in tutta la sua bellezza. Ma il godimento di una tale vista è disturbato a volte dalla triste riflessione che gli oggetti rimirati, che si presentano in modo così bello, non stanno anche con lui in un rapporto personale per il quale possano interessarlo e rallegrarlo; egli si aspetta cioè che la propria vita si svolga nella forma di un interessante romanzo. «Dietro quella roccia sporgente dovrebbe attendermi la ben montata schiera degli amici – accanto a quella cascata dovrebbe riposare l'amata – questo edificio magnificamente illuminato dovrebbe essere la sua dimora e quella finestra incorniciata d'edera la sua: – ma questo bel mondo è vuoto per me!» ecc. Tali malinconiche fantasie giovanili vogliono in realtà addirittura qualcosa di contraddittorio. Perché la bellezza con cui quegli oggetti si presentano si basa proprio sulla pura oggettività, ossia sul disinteresse, della loro contemplazione, e sarebbe

quindi subito annullata dal riferimento alla propria volontà, di cui il giovane sente dolorosamente la mancanza, per conseguenza tutta la magia che ora gli elargisce un piacere sia pure mescolato con sensazioni dolorose, non esisterebbe affatto. Lo stesso vale del resto di ogni età e di ogni rapporto: la bellezza del paesaggio che ora ci incanta svanirebbe, se noi stessimo con esso in rapporti personali di cui rimanessimo sempre consci. Tutto è bello solo finché non ci tocca (qui non si parla di passione amorosa, ma di godimento estetico). La vita non è *mai* bella; solo le immagini della vita lo sono, cioè nello specchio trasfiguratore dell'arte o della poesia; e specialmente in gioventù, quando non la conosciamo ancora. Molti giovani si tranquillizzerebbero molto, se li si aiutasse a capire ciò.

Perché la vista della luna piena fa un effetto tanto benefico, calmante e purificante? Perché la luna è un oggetto dell'intuizione e non mai del volere:

Le stelle non si desiderano,
Ci si allieta del loro splendore.[1]

Inoltre essa è *sublime*, cioè ci mette in una disposizione sublime, perché, senza avere alcuna relazione con noi ed essendo eternamente estranea agli affanni terreni, trascorre per il cielo e tutto vede, ma a nulla prende parte. Alla sua vista perciò la volontà, col suo perpetuo stato di bisogno, sparisce dalla coscienza, lasciandola come una coscienza che conosce in modo puro. Vi si mescola forse ancora il sentimento di condividere questa vista con milioni di altri uomini, nel quale la loro diversità in-

[1] *Die Sterne, die begehrt man nicht,*
Man freut sich ihrer Pracht.
Goethe

dividuale si spegne, sicché essi divengono in questa contemplazione tutt'uno, e ciò accresce parimenti l'impressione del sublime. Questa impressione viene infine anche favorita dal fatto che la luna dà luce senza calore, e questa è certamente la ragione per cui la si è detta casta e la si è identificata con Diana. In conseguenza di tutta questa benefica impressione sul nostro animo, la luna diviene a poco a poco la nostra amica del cuore, ciò che invece non diventa mai il sole, perché noi il sole, come un benefattore troppo splendido, non possiamo neanche guardarlo in faccia.

Come aggiunta a quanto detto nel § 38 del primo volume sul piacere estetico prodotto dalla luce, dal suo riflettersi e dai colori, trova qui ancora posto la seguente osservazione. La gioia tutta immediata, senza pensieri, ma anche senza nome, che l'impressione dei colori, rafforzata dallo splendore metallico e ancor più dalla trasparenza, suscita in noi, come per esempio nelle finestre colorate, e ancor più per mezzo delle nuvole e dei loro riflessi, al calar del sole – dipende alla fine dal fatto che qui, nella maniera più agevole, ossia quasi fisicamente necessaria, si guadagna al conoscere tutta la nostra partecipazione, senza nessuna eccitazione della nostra volontà; per cui entriamo nello stato del conoscere puro, sebbene esso qui, nell'essenziale, non consista che nel sentire l'affezione della retina, che tuttavia, in quanto è in sé del tutto libero da dolore o gioia, non subisce nessuna eccitazione diretta della volontà, cioè appartiene alla conoscenza pura.

Capitolo 31*

DEL GENIO

La preponderante attitudine al tipo di conoscenza descritto nei due capitoli precedenti, da cui scaturiscono tutte le opere genuine delle arti, della poesia e della stessa filosofia, è propriamente ciò che si designa col nome di genio. Dato che tale conoscenza ha quindi come proprio oggetto le *idee* platoniche, e che queste vengono colte non *in abstracto*, ma solo *intuitivamente*, l'essenza del genio non può che consistere nella perfezione e nell'energia della conoscenza *intuitiva*. Corrispondentemente a ciò, noi vediamo che si indicano nel modo più netto come opere del genio quelle opere che muovono immediatamente dall'intuizione e all'intuizione si rivolgono, dunque quelle delle arti figurative, e subito dopo quelle della poesia, la quale media le sue intuizioni con la fantasia. Qui anche si fa già notare la diversità tra il genio e il mero talento, il quale ultimo è un pregio che sta più nella maggior prontezza e acutezza della conoscenza discorsiva che di quella intuitiva. Chi ne è dotato pensa più in fretta e più giustamente degli altri; il genio invece contempla un altro mondo che non essi tutti, anche se solo per il fatto di penetrare più addentro in quello che anche a loro è presente, poiché esso si configura nella sua mente in maniera più oggettiva e perciò più pura e distinta.

* Questo capitolo si riferisce al § 36 del primo volume.

L'intelletto è, per sua destinazione, il mero intermediario dei motivi: per conseguenza nelle cose non coglie, originariamente, se non le loro relazioni con la volontà, quelle dirette, quelle indirette e quelle possibili. Negli animali, dove quasi non si va oltre quelle dirette, la cosa è appunto perciò evidente al massimo: ciò che non ha riferimento con la loro volontà, per loro non esiste. Perciò vediamo talvolta con meraviglia che persino animali intelligenti non notano affatto qualcosa che di per sé richiama molto l'attenzione, e che per esempio essi non manifestano sorpresa per mutamenti vistosi sulla nostra persona o nell'ambiente. Nell'uomo normale poi si aggiungono sì le relazioni indirette, anzi quelle possibili, la cui somma costituisce il compendio delle cognizioni utili; ma alle *relazioni* si ferma anche, in questo caso, la conoscenza. Perciò appunto nella mente normale non si giunge a un'immagine delle cose del tutto pura e oggettiva; poiché la sua intuizione, non appena non venga spronata e messa in moto dalla volontà, subito si afflosciа e diviene inattiva, non avendo abbastanza energia per cogliere, per propria elasticità e *disinteressatamente*, il mondo con pura oggettività. Dove per contro ciò accade, dove la forza rappresentativa del cervello ha una tale eccedenza che una pura, distinta, oggettiva immagine del mondo esterno si raffigura *disinteressatamente*, come quella che per le mire della volontà è inutile, nei gradi superiori addirittura disturbante, e può divenir loro addirittura dannosa – ivi è già presente per lo meno la disposizione a quell'abnormità che si indica col nome di *genio*, il quale fa pensare che qui sembri divenir attivo qualcosa di estraneo alla volontà, cioè al vero e proprio Io, quasi un *genius* sopravveniente da fuori. Ma per parlare fuor d'immagine: il genio consiste nel fatto che la capacità conoscitiva ha avuto uno sviluppo notevolmente più forte di quello che richiede il *servizio della*

volontà, per il quale soltanto essa è originariamente sorta. Quindi, a rigore, la fisiologia potrebbe in certo qual modo annoverare una tale eccedenza dell'attività cerebrale, e con essa del cervello stesso, tra i *monstra per excessum*, che essa, com'è noto, colloca accanto ai *monstra per defectum* e a quelli *per situm mutatum*. Il genio consiste dunque in un abnorme eccesso dell'intelletto, che può trovare utilizzazione solo col venir impiegato per ciò che nell'esistenza è universale; per cui esso attende poi al servizio di tutto il genere umano, come l'intelletto normale a quello dell'individuo. Per rendere la cosa ancor più comprensibile, si potrebbe dire: se l'uomo normale consta di $^2/_3$ di volontà e di $^1/_3$ di intelletto; il genio ha invece $^2/_3$ di intelletto e $^1/_3$ di volontà. Ciò si potrebbe poi spiegare ancora con una similitudine chimica: la base e l'acido di un sale neutro si differenziano per il fatto che in ciascuna delle due cose il radicale ha con l'ossigeno il rapporto inverso a quello che esso ha nell'altro. La base cioè, o alcale, è tale in quanto in essa il radicale prevale rispetto all'ossigeno, e l'acido è tale in quanto in esso prevale l'ossigeno. Ma in tale rapporto appunto stanno tra loro, riguardo alla volontà e all'intelletto, uomo normale e genio. Ne scaturisce tra loro una forte differenza, che è già evidente in tutto il loro essere e il loro comportamento, ma che in senso proprio viene in luce solo nel loro operare. Si potrebbe ancora aggiungere come differenza che, mentre quel contrasto totale fra le sostanze chimiche fonda la più forte affinità e attrazione tra loro, nel genere umano si riscontra di solito piuttosto il contrario.

La prima manifestazione che una tale eccedenza della facoltà conoscitiva provoca, si nota per lo più nella conoscenza che è la più originaria ed essenziale, ossia nella conoscenza *intuitiva*, e fa sì che essa si riproduca in un'immagine: così nascono il pittore e lo scultore. In

questi dunque la via tra la concezione geniale e la creazione artistica è la più breve; quindi la forma in cui qui il genio e la sua attività si presentano è la più semplice e la loro descrizione la più facile. Tuttavia si è qui appunto indicata la fonte, da cui traggono origine tutte le creazioni genuine, in ogni arte, anche nella poesia e persino nella filosofia, sebbene allora il procedimento non sia così semplice.

Ci si ricordi qui della conclusione raggiunta nel primo libro: che ogni intuizione è intellettuale e non meramente sensibile. Se ora vi si aggiunge quanto si è qui fatto chiaro e in pari tempo si tiene giusto conto che la filosofia del secolo scorso designava la conoscenza intuitiva col nome di «facoltà inferiore dell'anima», non si troverà poi così radicalmente assurdo, né degno dell'amaro scherno con cui lo riporta Jean Paul nella sua *Propedeutica all'estetica*, il fatto che Adelung, che non poteva non parlare la lingua del proprio tempo, riponesse il genio in «una particolare robustezza delle facoltà inferiori». Per grandi pregi che l'appena citata opera di quest'uomo ammirevole abbia, devo tuttavia osservare che ovunque ci si proponga un fine di disamina teoretica e in genere un insegnamento, un'esposizione che continui a motteggiare e che proceda per sole metafore non può essere appropriata.

È comunque l'*intuizione* quella a cui innanzi tutto si dischiude e si rivela, seppure ancora in maniera condizionata, il vero e proprio essere delle cose. Tutti i concetti, tutte le cose pensate sono infatti solo astrazioni, e pertanto rappresentazioni parziali provenienti da quella, formatesi solo per eliminazione successiva. Ogni conoscenza profonda, perfino la vera e propria saggezza, affonda le sue radici nell'apprensione *intuitiva* delle cose, come abbiamo esaurientemente mostrato nei supplementi al primo libro. Un'apprensione *intuitiva* è stata

sempre il processo generativo, in cui ogni genuina opera d'arte, ogni pensiero immortale ha ricevuto la scintilla vitale. Ogni pensare originario avviene per immagini. Dai *concetti* scaturiscono invece le opere del mero talento, i pensieri meramente razionali, le imitazioni e in genere tutto ciò che è calcolato solo in vista del bisogno presente e dell'epoca contemporanea.

Ora però, se la nostra intuizione fosse sempre legata alla presenza reale delle cose, la sua materia starebbe del tutto in potere del caso, che raramente porta le cose al tempo giusto e raramente le ordina in conformità di uno scopo, ma ce le presenta per lo più in esemplari assai manchevoli. Perciò c'è bisogno della *fantasia*, per completare tutte le immagini significative della vita, per ordinarle, raffigurarle, trattenerle e riprodurle a piacimento, a seconda che lo richiedano fini di una conoscenza spinta in profondità o di un'opera significante, da cui essa deve essere espressa. Su ciò è fondato l'alto valore della fantasia, che costituisce per il genio uno strumento indispensabile. Giacché solo in virtù di essa egli può, a seconda dei requisiti di coerenza del suo formare, poetare o pensare, rappresentarsi con un'immagine viva ogni oggetto o avvenimento e attingere così nutrimento sempre fresco dalla fonte prima di ogni conoscenza, il mondo intuitivo. Chi è dotato di fantasia sa per così dire evocare spiriti, che gli manifestano al tempo giusto quelle verità che la nuda realtà delle cose mostra solo debolmente, solo di rado e anche allora per lo più a tempo indebito. Rispetto a lui quindi chi è privo di fantasia è come, rispetto all'animale che è libero di muoversi e anzi è alato, è la conchiglia cementata allo scoglio, la quale deve attendere ciò che il caso le porta. Giacché un uomo siffatto non conosce altra intuizione che quella reale proveniente dai sensi; finché essa non viene, egli rosicchia concetti e astrazioni, che sono soltanto bucce e gu-

sci, e non già la polpa della conoscenza. Non farà mai qualcosa di grande, salvo nel calcolo e nella matematica. Le opere delle arti figurative e della poesia, e del pari le rappresentazioni di arte mimica, possono anche essere considerate mezzi per sopperire al possibile, in coloro che non hanno fantasia, a codesta mancanza, e per facilitarne invece l'uso a coloro che ne sono dotati.

Benché dunque il tipo di conoscenza proprio ed essenziale del genio sia quello *intuitivo*, il vero oggetto di esso non è affatto costituito dalle cose particolari, bensì dalle idee platoniche che in esse si esprimono e di cui abbiamo analizzato l'apprensione nel capitolo 29. Proprio il vedere sempre l'universale nel particolare è la caratteristica fondamentale del genio, mentre l'uomo normale vede nel particolare anche soltanto il particolare come tale, dato che soltanto come tale esso appartiene alla realtà, la quale soltanto ha per lui interesse, cioè ha relazione con la sua *volontà*. Il grado in cui ognuno nella cosa particolare non già pensa, ma addirittura vede solo la cosa, o invece già qualcosa di più o meno generale, fino a ciò che la specie ha di generalissimo, è il criterio per misurare la sua vicinanza al genio. In corrispondenza di ciò, anche, solo l'essenza delle cose in genere, ciò che in esse è universale, il tutto, è l'oggetto vero e proprio del genio: l'investigazione dei fenomeni particolari è il campo dei talenti, nelle scienze positive, il cui oggetto è costituito propriamente sempre e solo dalle relazioni delle cose tra loro.

Teniamo presente anche qui ciò che nel capitolo precedente è stato mostrato particolareggiatamente, che cioè l'apprensione delle *idee* ha per condizione che chi conosce sia il *soggetto puro* della conoscenza, ossia che la volontà scompaia del tutto dalla coscienza. La gioia che proviamo nel leggere molti canti di Goethe, che ci mettono davanti agli occhi il paesaggio, o le descrizioni

di natura di Jean Paul, si fonda sul fatto che noi diveniamo in tal modo partecipi dell'oggettività di questi spiriti, vale a dire della purezza con cui in loro il mondo come rappresentazione si era separato dal mondo come volontà, sciogliendosene per così dire del tutto. Da ciò, che il tipo di conoscenza del genio sia essenzialmente quello purificato da ogni volere e dalle sue relazioni, segue anche che le opere del medesimo non derivino da intenzione o arbitrio, ma che esso sia guidato nel crearle da una necessità istintiva. Ciò che si chiama il risvegliarsi del genio, l'ora della consacrazione, il momento dell'entusiasmo, non è altro che il divenire libero dell'intelletto quando esso, temporaneamente sottratto al servizio della volontà, non sprofonda poi nell'inattività o nella stanchezza ma, per breve tempo, è attivo, tutto solo e per virtù propria. Allora raggiunge la massima purezza e diviene un chiaro specchio del mondo; giacché, completamente isolato dalla sua origine, la volontà, esso è ora lo stesso mondo come rappresentazione concentrato in una sola coscienza. In tali momenti viene per così dire generata l'anima di opere immortali. Invece in ogni riflessione intenzionale l'intelletto non è libero, dato che in realtà la volontà lo guida e gli prescrive il suo tema.

Il marchio di banalità, l'espressione di volgarità, che sono stampati sulla maggior parte delle facce, consistono propriamente nel fatto che in esse sono visibili la rigorosa subordinazione del loro conoscere al loro volere, la solida catena che li serra insieme e l'impossibilità che ne segue di cogliere le cose altrimenti che in relazione alla volontà e ai suoi fini. Invece l'espressione del genio, che fa l'evidente somiglianza di famiglia di tutti gli uomini altamente dotati, risiede nel fatto che ad essi si legge chiaramente in viso l'emancipazione, la manomissione dell'intelletto dalla servitù della volontà, il predominio del conoscere sul volere; e poiché ogni dolore pro-

viene dal volere, mentre il conoscere è in sé e per sé privo di dolore e sereno, ciò conferisce alle loro fronti alte e al loro sguardo chiaro e contemplativo, che non sono soggetti al servizio della volontà e alle sue necessità, quell'aura di grande, quasi sovrannaturale serenità, che traspare a volte e molto ben si accorda con la malinconia dei restanti tratti del volto, in particolare della bocca, ma che in questa combinazione si può ben definire col motto di Giordano Bruno: *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis*.

La volontà, che è la radice dell'intelletto, si oppone ad ogni attività di esso indirizzata a qualcosa d'altro che i suoi fini. Quindi l'intelletto è capace di cogliere il mondo esterno in modo puro e oggettivo solo quando si sia, almeno temporaneamente, svincolato da questa sua radice. Finché rimane ad essa legato non è capace, coi mezzi propri, di alcuna attività, ma cade in letargo ogni volta che la volontà (l'interesse) non lo risvegli e non lo metta in movimento. Quando comunque ciò accade, esso è bensì adattissimo a conoscere, secondo l'interesse della volontà, le relazioni delle cose, come appunto fa la mente avveduta, che deve anche sempre essere una mente sveglia, vale a dire vivamente eccitata dal volere; ma proprio perciò esso non è capace di afferrare l'essenza puramente oggettiva delle cose. Perché il volere e i fini lo rendono tanto unilaterale, che esso vede nelle cose soltanto ciò che a quelli si riferisce, mentre il resto in parte svanisce e in parte entra nella coscienza in modo falso. Così ad esempio uno che viaggi in fretta e in ansia vedrà il Reno con le sue rive solo come una striscia trasversale, e il ponte su di esso solo come una striscia che taglia la prima. Nella mente dell'uomo tutto intento ai suoi fini il mondo si presenta nello stesso modo in cui una bella contrada si presenta sulla pianta di un campo di battaglia. Certo questi sono casi estremi, presi

per chiarezza; però anche solo una piccola eccitazione della volontà avrà ogni volta per conseguenza una falsificazione della conoscenza, piccola ma sempre analoga a quelle. Nella sua vera coloritura e forma, nel suo significato intero e giusto, il mondo può comparire solo allorché l'intelletto, affrancato dal volere, fluttua liberamente sugli oggetti e, senza essere sospinto dalla volontà, è energicamente attivo. Veramente ciò è contro la natura e destinazione dell'intelletto, dunque in certo qual modo contro natura e perciò appunto rarissimo; ma proprio in ciò sta l'essenza del *genio*, nel quale soltanto quello stato ha luogo in alto grado e durevolmente, mentre negli altri ha luogo solo approssimativamente ed eccezionalmente. Nel senso qui esposto intendo io Jean Paul (*Propedeutica all'estetica*, § 12), quando ripone nella *consapevolezza* l'essenza del genio. Cioè l'uomo normale è sprofondato nel vortice e nel tumulto della vita a cui egli, per il tramite della sua volontà, appartiene: il suo intelletto è riempito dalle cose e dai fatti della vita, ma di queste cose e della vita stessa, in senso oggettivo, egli non è consapevole affatto, così come il commerciante percepisce perfettamente, alla Borsa di Amsterdam, ciò che dice il vicino, mentre non sente affatto il brusio dell'intera borsa, simile al rumore del mare: della qual cosa stupisce chi guarda da lontano. Per il genio invece, il cui intelletto è staccato dalla volontà, cioè dalla persona, ciò che riguarda quest'ultima non copre il mondo e le cose stesse; egli le nota chiaramente e le percepisce in sé e per sé, in oggettiva contemplazione: in questo senso è *consapevole*.

È questa *consapevolezza* che consente al pittore di riprodurre fedelmente sulla tela la natura che gli sta davanti, e al poeta di rievocare con esattezza per mezzo di concetti astratti, nell'esprimerla e innalzarla così a chiara coscienza, l'intuizione presente, come anche di espri-

mere a parole tutto quel che gli altri sentono soltanto. L'animale vive senza alcuna consapevolezza. Coscienza ne ha, vale a dire conosce se stesso e il suo piacere e dolore, e inoltre gli oggetti che causano l'uno e l'altro. Ma la sua conoscenza rimane sempre soggettiva, non diventa mai oggettiva; tutto ciò che vi accade gli sembra che s'intenda da sé e non può quindi mai divenire per lui né un tema (oggetto di rappresentazione) né un problema (oggetto di meditazione). La sua coscienza è dunque del tutto *immanente*. Di conformazione invero non uguale, e però affine, è la coscienza dell'uomo di specie comune, in quanto anche la sua percezione delle cose e del mondo rimane prevalentemente soggettiva e precipuamente immanente. Essa percepisce le cose del mondo, ma non il mondo; il proprio fare e soffrire, ma non se stesso. Ma, a mano a mano che, per infinite gradazioni, la chiarezza della coscienza si accresce, subentra sempre più la consapevolezza, e in tal modo si arriva a poco a poco al punto in cui talvolta, seppur di rado e anche allora con diversissimi gradi di chiarezza, come un lampo attraversa la mente, con un «che cos'è tutto ciò?» o anche come un «*come* è propriamente fatto?». Il primo problema, quando giunge a grande chiarezza e si ripresenta con insistenza, fa il filosofo, e l'altro, del pari, fa l'artista o il poeta. Perciò dunque l'alta vocazione dell'uno e degli altri ha la sua radice nella consapevolezza, che scaturisce innanzi tutto dalla chiarezza con cui essi percepiscono il mondo e se stessi, giungendo in tal modo a riflettervi sopra. Ma tutto il processo scaturisce dal fatto che l'intelletto, per la sua preponderanza, si stacca a volte dalla volontà a cui è originariamente soggetto.

Le qui esposte considerazioni sul genio si ricollegano a mo' di integrazione all'esposizione, contenuta nel capitolo 22, del *sempre più marcato separarsi della volontà e dell'intelletto*, osservabile in tutta la scala degli esseri.

Ciò appunto raggiunge il suo grado più alto nel genio, nel quale si arriva fino al completo distacco dell'intelletto dalla sua radice, la volontà, sicché l'intelletto diviene qui pienamente libero, e in tal modo il *mondo come rappresentazione* giunge per la prima volta alla perfetta oggettivazione.

Ora ancora alcune osservazioni concernenti l'individualità del genio. Già Aristotele ha, secondo Cicerone (*Tusc.*, I, 33), osservato: *omnes ingeniosos melancholicos esse*; il che si riferisce senza dubbio al passo 30, 1 nei *Problemata* di Aristotele. Anche Goethe dice:

La mia fiamma poetica fu assai lene,
Finché andai incontro al bene;
Alta nel ciel divenne e divampante
Quando fuggii dal male sovrastante.
La delicata poesia, come l'arcobaleno,
Risplende solo su fondo cupo.
Perciò s'attaglia al genio della poesia
L'elemento della malinconia.[1]

Ciò si spiega col fatto che, poiché la volontà fa valere sempre di nuovo la sua originaria signoria sull'intelletto, quest'ultimo, in condizioni personali sfavorevoli, vi si sottrae più facilmente; giacché volentieri si distoglie da circostanze avverse, in certo senso per distrarsi, e quindi con tanto maggior energia si volge al mondo esterno, ad

[1] *Meine Dichtergluth war sehr gering,*
So lang ich dem Guten entgegenging:
Dagegen brannte sie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Uebel floh. –
Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunkeln Grund gezogen:
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.

esso estraneo, dunque diviene con più facilità puramente oggettivo. Condizioni personali favorevoli operano in senso inverso. In complesso comunque la malinconia che va unita al genio si fonda su ciò, che la volontà di vivere, quanto più si trova illuminata da un intelletto chiaro, tanto più distintamente percepisce la miseria del suo stato. Il tanto spesso notato umor cupo degli spiriti altamente dotati ha il suo simbolo nel Monte Bianco, la cui cima è per lo più coperta di nuvole. Ma quando a volte, specialmente di prima mattina, il velo di nuvole si lacera e la montagna, arrossata dal sole, guarda dalla sua altezza vertiginosa al di sopra delle nubi, Chamouni [Chamonix], allora è una vista che tocca tutti nel profondo del cuore. Così anche il genio, per lo più malinconico, mostra talvolta la particolare serenità già sopra descritta e a lui solo possibile, che scaturisce dalla perfetta oggettività dello spirito e che si posa sulla sua alta fronte come un raggio di luce: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*.

Tutti gli acciarponi sono tali, in ultima analisi, in quanto il loro intelletto, ancora troppo saldamente legato alla volontà, entra in attività solo sotto il suo sprone, e perciò appunto rimane del tutto in sua servitù. Essi pertanto non sono capaci di altri fini che quelli personali. In conformità di questi creano quadri cattivi, poesie insipide, filosofemi superficiali, assurdi e molto spesso anche disonesti, quando cioè è possibile, con untuosa disonestà, raccomandarsi a superiori altolocati. Tutto il loro fare e pensare è dunque personale. Perciò riescono al massimo ad appropriarsi come maniera ciò che è esterno, accidentale e arbitrario in opere genuine altrui, di cui allora afferrano, invece del nocciolo, la buccia, presumendo tuttavia di aver con ciò fatto tutto, anzi di aver superato quelle opere. Se comunque il fallimento diviene evidente, più d'uno spera di farcela alla fine lo stesso grazie alla propria buona volontà. Ma proprio questa buona vo-

lontà rende la cosa impossibile; giacché la stessa mette capo soltanto a fini personali, e con questi né in arte, né in poesia, né in filosofia si può mai giungere alla serietà. A costoro si adatta quindi molto bene il modo di dire: fanno ombra a se stessi. Essi non hanno il minimo sentore del fatto che solo l'intelletto liberato dalla signoria della volontà e da tutti i suoi progetti e divenuto in tal modo autonomamente attivo rende capaci, esso soltanto conferendo la vera serietà, di creazioni autentiche: e ciò è bene per loro, altrimenti si getterebbero a mare. La *buona volontà* è tutto nella *morale*, ma in arte non è nulla: qui vale, come la parola stessa accenna,[1] solo il *saper fare*. Ciò che conta è alla fine dove risieda la vera *serietà* dell'uomo. Per quasi tutti essa risiede esclusivamente nel bene proprio e in quello dei loro; quindi ciò e nient'altro essi sono in grado di promuovere, dato appunto che nessun proponimento, nessuno sforzo arbitrario e intenzionale conferisce o sostituisce o ricolloca al posto giusto la vera, profonda, genuina serietà. Essa rimane infatti sempre là dove la natura l'ha posta, e senza di essa si può far tutto solo a metà. Pertanto spesso, per lo stesso motivo, individui geniali provvedono male al loro benessere personale. Come un pendaglio di piombo riporta sempre un corpo nella posizione richiesta dal suo baricentro, da esso determinato, così la vera serietà dell'uomo richiama sempre la forza e l'attenzione del suo intelletto là *dov'essa si trova*; ogni altra cosa, l'uomo la fa *senza vera serietà*. Quindi soltanto gli uomini rarissimi, abnormi, la cui vera serietà non si trova nella sfera personale e pratica, bensì in quella oggettiva e teoretica, sono in grado di cogliere l'essenziale delle cose e del mondo, cioè le verità supreme, e di renderle in un modo o nell'altro. Giacché una

[1] *Können*, qui tradotto con «saper fare», ha la stessa radice di *Kunst* (arte). [*N.d.C.*]

tale serietà al di fuori dell'individuo, riuscente all'*oggettivo*, è qualcosa di estraneo alla natura umana, qualcosa di innaturale o propriamente di sovrannaturale; tuttavia solo per essa un uomo è *grande*, e in conformità di ciò il suo creare viene poi attribuito a un *genio* da lui diverso, che ha preso possesso di lui. Per un tale uomo il suo raffigurare, poetare o pensare è *scopo*, per gli altri è *mezzo*. Questi vi cercano *il loro tornaconto*, e sanno di regola ben promuoverlo, dato che si stringono ai contemporanei, pronti a servirne i bisogni e i capricci; quindi vivono di solito in circostanze felici; quello spesso in condizioni molto misere. Giacché il suo bene personale egli lo sacrifica allo scopo *oggettivo*: altro appunto non può, perché lì si trova la sua serietà. Essi fanno al contrario: perciò sono *piccoli*, mentre egli è *grande*. Corrispondentemente la sua opera è per tutti i tempi, ma il suo riconoscimento comincia per lo più solo dai posteri; *essi* vivono e muoiono col loro tempo. *Grande* è in genere solo colui che nel suo operare, sia questo pratico o teoretico, *non cerca il proprio tornaconto*, ma solo persegue uno scopo *oggettivo*; ma lo è lo stesso anche quando, nella vita pratica, questo scopo viene frainteso, e persino quando, in seguito a ciò, dovesse configurarsi come un delitto. *Il fatto che egli non cerchi se stesso e il suo tornaconto* lo rende, in tutte le circostanze, *grande. Piccola* è invece ogni attività diretta al conseguimento di fini personali; giacché colui che perciò si pone in attività, si riconosce e si ritrova solo nella propria persona, infinitamente piccola. Per contro chi è *grande* si riconosce in ogni cosa e quindi nel tutto: non vive, come quello, solo nel microcosmo, ma ancor più nel macrocosmo. Perciò appunto il tutto gli sta a cuore, ed egli cerca di comprenderlo, per rappresentarlo o per spiegarlo, o per operarvi sopra praticamente. Perché nulla gli è estraneo; egli sente che tutto lo concerne. Per questa estensione della sua sfera lo si chiama *grande*. So-

lo al vero eroe, in un qualunque senso, e al genio, spetta pertanto questo sublime predicato: questo significa che essi, contro la natura umana, non hanno cercato il loro tornaconto, non hanno vissuto per sé, ma per tutti. Come poi manifestamente la stragrande maggioranza degli uomini è destinata ad essere *sempre* piccola e non potrà *mai* essere grande, così tuttavia non è possibile il contrario, e cioè che uno sia assolutamente, ossia sempre e in ogni momento grande:

> Giacché di comun stoffa l'uomo è fatto,
> e l'abitudin nomina sua balia.[1]

Ogni grand'uomo cioè deve tuttavia essere spesso solo l'individuo, avere in mente solo *se stesso*, e ciò vuol dire essere *piccoli*. Su ciò si fonda la giustissima osservazione che nessun eroe rimane tale davanti al proprio cameriere; ma non per il fatto che il cameriere non sappia stimare l'eroe – il che Goethe, nelle *Affinità elettive* (parte seconda, cap. 5), mette in bocca a Ottilia.

Il genio è premio a se stesso: poiché ciò che uno è di meglio deve esserlo necessariamente per se stesso. «Chi è nato *con* un talento e *per* un talento, trova in esso la sua più bella esistenza», dice Goethe. Quando guardiamo a un grand'uomo dell'antichità, noi non pensiamo: «Com'è fortunato di essere ancor oggi ammirato da noi tutti», bensì: «Come dev'essere stato felice nell'immediato godimento di uno spirito, alle cui vestigia si ristorano secoli». Non nella gloria, bensì in ciò con cui la si consegue, sta il valore, e nel generare figli immortali il godimento. Quindi coloro che cercano di dimostrare la

[1] *Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,*
Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.
Fr. Schiller, *La morte di Wallenstein*, atto I, scena IV. [*N.d.C.*]

nullità della gloria postuma in base al fatto che chi la consegue non ne viene a sapere nulla, sono da paragonare al saccente che, a un uomo che gettasse sguardi invidiosi su un mucchio di gusci d'ostriche nel cortile del vicino, gliene volesse molto saviamente dimostrare la completa inservibilità.

Secondo l'esposizione fatta dell'essenza del genio, esso in tanto è contro natura in quanto consiste nel fatto che l'intelletto, la cui propria destinazione è il servizio della volontà, si emancipa da questo servizio per essere attivo per conto proprio. Pertanto il genio è un intelletto divenuto infedele alla sua destinazione. Da ciò dipendono gli *svantaggi* che risiedono in esso, alla considerazione dei quali ci apriamo ora la strada col raffrontare il genio a un prevalere dell'intelletto meno deciso.

L'intelletto dell'uomo normale, strettamente legato al servizio della sua volontà, e pertanto occupato in realtà solo ad accogliere i motivi, si può considerare come il complesso dei fili, con cui ognuna di queste marionette viene messa in movimento sulla scena del mondo. Ne scaturisce l'arida, posata serietà della maggior parte della gente, la quale viene sopravanzata solo da quella degli animali, che non ridono mai. Si potrebbe invece paragonare il genio, col suo intelletto svincolato, a un uomo vivo che si muovesse anch'egli tra le grandi marionette del famoso teatro dei pupi di Milano, che fosse tra loro il solo a rendersi conto di tutto e che quindi si allontanasse volentieri per qualche tempo dalla scena per godersi lo spettacolo dai palchi: è questa la consapevolezza geniale. Ma anche l'uomo straordinariamente intelligente e ragionevole, che si potrebbe quasi chiamare saggio, è diversissimo dal genio, e precisamente per ciò, che il suo intelletto conserva un indirizzo *pratico*, si preoccupa della scelta dei fini e dei mezzi migliori, rimane quindi al servizio della volontà ed è pertanto oc-

cupato in modo pienamente conforme alla sua natura. La salda, pratica serietà di vita, che i Romani chiamavano *gravitas*, presuppone che l'intelletto *non* abbandoni il servizio della volontà per andar vagando in ciò che non lo concerne, quindi non consente quel disgiungersi dell'intelletto dalla volontà che è condizione del *genio*. La mente avveduta, anzi eminente, chi è adatto a far cose grandi nella sfera pratica, è tale proprio in quanto gli oggetti eccitano vivamente la sua volontà, spronandola a investigare senza posa i suoi rapporti e relazioni. Anche il suo intelletto è quindi saldamente intrecciato alla volontà. Alla mente geniale, nel suo modo oggettivo di guardare, il fenomeno del mondo è invece presente come qualcosa di estraneo ad essa, come un oggetto di contemplazione, che scaccia il suo volere dalla coscienza. Intorno a questo punto gira la differenza tra la capacità di compiere *azioni* e quella di creare *opere*. Quest'ultima richiede oggettività e profondità di conoscenza, che hanno come presupposto un totale distacco dell'intelletto dalla volontà; invece la prima richiede applicazione della conoscenza, presenza di spirito e risolutezza, che comportano che l'intelletto attenda ininterrottamente al servizio della volontà. Dove il legame tra intelletto e volontà è sciolto, l'intelletto che si è discostato dalla sua destinazione naturale trascurerà il servizio della volontà: per esempio anche nella necessità del momento farà valere la sua emancipazione, e magari non potrà fare a meno di cogliere, secondo la sua impressione pittoresca, l'ambiente in cui un pericolo presente minaccia l'individuo. L'intelletto dell'uomo ragionevole e intelligente è invece sempre di vedetta, è attento alle circostanze e a ciò che esse richiedono; un uomo siffatto risolverà e attuerà quindi in tutti i casi ciò che è adatto alla situazione, per conseguenza non cadrà affatto in quelle eccentricità, passi falsi personali, anzi stol-

tezze, a cui il genio è esposto per il fatto che il suo intelletto non rimane la guida e il custode esclusivo della sua volontà, bensì, ora più ora meno, è assorbito da ciò che è puramente oggettivo. Il contrasto in cui le due specie di attitudini completamente diverse, qui astrattamente esposte, stanno tra loro, Goethe ce lo ha illustrato concretamente nell'antagonismo di Tasso e Antonio. L'affinità che è stata spesso notata del genio con la follia si fonda appunto principalmente su quella separazione dell'intelletto dalla volontà, per il genio essenziale e tuttavia contro natura. Essa stessa però non va per nulla attribuita al fatto che il genio sia accompagnato da una minore intensità della volontà, ché esso è anzi condizionato da un carattere ardente e appassionato; è invece da spiegare con ciò, che chi eccelle dal punto di vista pratico, l'uomo d'azione, ha semplicemente tutt'intera la misura d'intelletto richiesta per una volontà energica, mentre alla maggior parte degli uomini manca persino questo; il genio invece consiste in un vero eccesso di intelletto, assolutamente abnorme, quale non è richiesto dal servizio di nessuna volontà. Perciò appunto gli uomini in grado di creare opere autentiche sono mille volte più rari degli uomini d'azione. È proprio quell'abnorme eccesso di intelletto ciò in virtù di cui quest'ultimo prende decisamente il sopravvento, si libera dalla volontà e poi, dimenticando la sua origine, agisce liberamente per forza ed elasticità propria: dal che provengono le creazioni del genio.

Inoltre però, proprio il fatto che il genio consiste nell'agire dell'intelletto libero, ossia emancipato dal servizio della volontà, ha come conseguenza che le sue creazioni non servano a fini utili. Che si faccia musica o filosofia o pittura o poesia – un'opera di genio non è cosa che serva a qualche fine. Il non essere utile appartiene al carattere delle opere del genio: è questo il loro titolo

di nobiltà. Tutte le altre opere dell'uomo sono intese a conservare o ad alleviare la nostra esistenza; soltanto quelle di cui si parla qui non lo sono: esse soltanto esistono per se stesse e sono, in questo senso, da considerare il fiore, o il puro frutto, dell'esistenza. Perciò nel goderle ci si allarga il cuore: giacché allora ci solleviamo al di sopra del greve etere terrestre del nostro stato bisognoso. Analogamente, anche a parte ciò, noi vediamo raramente il bello accoppiato all'utile. Gli alberi alti e belli non portano frutto: gli alberi da frutto sono piccoli, brutti e storti. La rosa doppia di giardino non è fruttifera, mentre lo è quella piccola, selvatica e quasi priva di odore. Gli edifici più belli non sono quelli utili: un tempio non è una casa. Un uomo di alte, rare doti spirituali, costretto ad attendere ad un negozio meramente utile, per cui basterebbe l'uomo più ordinario, è simile a un vaso prezioso, adorno di bellissima pittura, che venga adoperato come pentola; e paragonare le persone utili con le persone di genio è come paragonare pietre da costruzione con diamanti.

L'uomo meramente pratico dunque adopera il suo intelletto per ciò a cui la natura lo ha destinato, cioè per cogliere le relazioni delle cose, sia tra loro sia con la volontà dell'individuo conoscente. Invece il genio lo adopera, contrariamente alla sua destinazione, per cogliere l'essenza oggettiva delle cose. La sua mente quindi non appartiene a lui, bensì al mondo, che egli in un qualsiasi senso contribuisce ad illuminare. Da ciò non possono non risultare, per l'individuo in tal modo privilegiato, molteplici *svantaggi*. Giacché il suo intelletto mostrerà in genere i difetti che non sogliono mancare, quando uno strumento viene usato per uno scopo per il quale non è fatto. Innanzi tutto sarà per così dire il servitore di due padroni, in quanto, ad ogni occasione, si libererà dal servizio corrispondente alla sua destinazione per se-

guire gli scopi suoi propri, per cui pianterà in asso la volontà, spesso in un momento molto inopportuno; per tale ragione il così dotato individuo diviene più o meno inadatto alla vita, anzi nella sua condotta ricorda talvolta la follia. Poi, in virtù dei suoi accresciuti poteri conoscitivi, vedrà nelle cose più l'universale che il particolare; mentre il servizio della volontà richiede principalmente la conoscenza del particolare. Ma quando poi di nuovo, presentandosene l'occasione, tutta quell'abnorme, potenziata conoscenza si rivolgerà improvvisamente, con tutta la sua energia, alle cose e miserie della volontà, facilmente le afferrerà con troppa vivacità, vedrà tutto a colori troppo forti, in una luce troppo chiara e ingrandito fino all'enormità, per cui l'individuo non farà che passare da un estremo all'altro. Quanto segue servirà a spiegare ciò ancora meglio. Tutte le grandi opere teoretiche, in qualsiasi campo, vengono ad esistenza grazie al fatto che il loro autore rivolge tutte le forze del suo spirito verso un solo punto, in cui le fa convergere e le concentra, in modo così forte, fermo ed esclusivo, che tutto il resto del mondo scompare allora dalla sua vista e il suo oggetto riempie per lui ogni realtà. Appunto questa grande e potente concentrazione, che fa parte dei privilegi del genio, sopravviene poi talvolta per esso anche di tra gli oggetti dell'effettualità e le faccende della vita quotidiana, che quindi, portati sotto un tale fuoco, ricevono un così mostruoso ingrandimento da presentarsi come la pulce che acquista, nel microscopio solare, la statura dell'elefante. Ne viene che individui altamente dotati cadano a volte per piccolezze in affetti violenti della specie più diversa, che sono incomprensibili agli altri; questi li vedono in preda all'afflizione, alla gioia, alla preoccupazione, alla paura, alla collera ecc., a cagione di cose per cui un uomo qualunque rimarrebbe assolutamente calmo. Perciò dunque al genio manca la *fred-*

dezza, che consiste appunto nel non vedere nelle cose se non ciò che a loro realmente spetta, specialmente riguardo ai nostri possibili fini; quindi nessun uomo freddo può essere un genio. Agli svantaggi indicati si accompagna poi ancora l'eccessiva sensibilità, che una vita nervosa e cerebrale anormalmente elevata comporta, in unione con l'impetuosità e passionalità del volere, che anch'esse condizionano il genio, e che si manifestano fisicamente come energia del battito cardiaco. Da tutto questo risulta molto facilmente quell'ipertensione dello stato d'animo, quella veemenza degli affetti, quel rapido mutar d'umore, con predominante malinconia, che Goethe ci ha messo sotto gli occhi nel *Tasso*. Che ragionevolezza, che contegno tranquillo, che colpo d'occhio perfetto, che sicurezza piena e che equilibrio di comportamento mostra l'uomo normale ben dotato a paragone ora dello stato assorto e sognante, ora dell'agitazione passionale dell'uomo geniale, il cui interno tormento è la matrice di opere immortali. A tutto ciò si aggiunge ancora che il genio vive essenzialmente isolato. È troppo raro per poter facilmente imbattersi in suoi pari e troppo diverso dagli altri per essere loro compagno. Ciò che predomina in loro è il volere, in lui è il conoscere: quindi le loro gioie non sono le sue e le sue non sono le loro. Essi sono esseri meramente morali e hanno soltanto rapporti personali; egli è insieme un intelletto puro, che appartiene come tale a tutta l'umanità. Il corso dei pensieri dell'intelletto staccato dal suo suolo materno, la volontà, e solo periodicamente ad esso ritornante, si differenzierà presto quasi del tutto da quello dell'uomo normale, fisso al suo tronco. Perciò, e per l'ineguaglianza del passo, quello non è adatto al pensare in comune, cioè alla conversazione con gli altri: in lui e nella sua schiacciante superiorità essi trovano così poca gioia, come egli in loro. Essi si sentono quindi più a loro agio coi

loro pari, e anch'egli preferirà la conversazione coi pari suoi, benché essa sia di regola possibile solo attraverso le opere da loro lasciate. Molto giustamente dice quindi Chamfort: *Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités*. La sorte più felice che può toccare al genio è la libertà dall'obbligo di fare e di non fare, che non è il suo elemento, e tempo libero per il suo creare. Da tutto questo risulta che, sebbene il genio possa fare altamente felice chi ne è dotato nelle ore in cui costui, abbandonandosi ad esso, si pasce liberamente dei godimenti che esso procura, il medesimo non è però affatto appropriato a procurargli una vita felice, essendo vero piuttosto il contrario. Ciò è confermato anche dall'esperienza descritta nelle biografie. A questo si aggiunge ancora una discrepanza verso l'esterno, in quanto il genio, nel suo stesso operare e creare, sta per lo più in contrasto e in lotta col suo tempo. I meri talenti vengono sempre al tempo giusto: giacché, come vengono mossi dallo spirito del loro tempo e suscitati dai bisogni di questo, così poi anche solo a questi sono capaci di bastare. Contribuiscono quindi al progresso degli studi dei loro contemporanei o al progressivo avanzamento di una scienza speciale: da ciò vengono loro compensi e consensi. Per la generazione successiva tuttavia le loro opere non sono più commestibili: devono essere sostituite da altre che neanche mancheranno. Invece il genio entra nel suo tempo come una cometa nelle orbite dei pianeti, al cui ordine ben regolare e calcolabile il suo corso completamente eccentrico è estraneo. Pertanto non può intervenire nel regolare processo di formazione dell'epoca che si trova di fronte, ma lancia le sue opere molto lontano sulla via che gli si apre davanti (come l'*imperator* che si vota alla morte scaglia il suo giavellotto tra i nemici), sulla quale il tempo dovrà poi recuperarle. Esso potreb-

be esprimere il suo rapporto con i talenti che intanto trionfano con le parole dell'Evangelista: Ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔτω πάρεστιν· ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος (*Giov.*, 7, 6). Il *talento* può fare ciò che supera la capacità di realizzazione non però la capacità di concezione degli altri; quindi trova subito i suoi estimatori. Invece ciò che il *genio* compie va non solo oltre la capacità di realizzazione, ma anche oltre la capacità di concezione degli altri: quindi questi ultimi non prendono immediatamente coscienza di lui. Il talento è come un tiratore che colpisce un bersaglio che gli altri non sanno cogliere; il genio è come colui che ne colpisce uno, fino al quale essi non riescono a giungere neanche con lo sguardo; quindi essi ricevono notizia di lui solo mediatamente, cioè tardi, e anche questa l'accettano solo sulla fiducia e sulla fede. Conformemente a ciò dice Goethe nella lettera pedagogica: «L'imitazione è in noi innata; l'imitando non viene facilmente riconosciuto. Raramente si trova l'eccellenza, più raramente ancora la si apprezza». E Chamfort dice: *Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs*. Ciò fu espresso già anche da Bacone da Verulamio: *Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus* (*De augm. sc.*, l. VI, c. 3). Già, potrebbe forse replicare qualcuno, *apud vulgus*! A costui devo però venire in aiuto con l'assicurazione di Machiavelli: «Nel mondo non è se non volgo».[1] Così anche Tilone osserva (*Sulla gloria*) che di solito si appartiene alla gran massa più di quanto ciascuno non creda. Una conseguenza di questo riconoscimento tardivo delle

[1] In italiano nel testo. [*N.d.C.*]

opere del genio è che raramente esse vengono gustate dai loro contemporanei e quindi nella freschezza di colorito che è loro conferita dalla contemporaneità e dal presente, ma, come i fichi e i datteri, molto più allo stato secco che allo stato fresco.

Se ora, infine, consideriamo ancora il genio dal lato somatico, lo troviamo condizionato da varie proprietà anatomiche e fisiologiche, che isolatamente sono di rado presenti in modo compiuto, che ancora più raramente sono complete insieme, ma che tuttavia sono tutte indispensabilmente richieste; sicché in base ad esse si può spiegare perché il genio si presenti solo come un'eccezione assolutamente sporadica e quasi portentosa. La condizione fondamentale è un'anormale preponderanza della sensibilità sull'irritabilità e sulla forza riproduttiva, e invero, ciò che aggrava la cosa, in un corpo virile (le donne possono avere un notevole talento, ma non il genio, giacché rimangono sempre soggettive). Parimenti il sistema cerebrale deve essere nettamente separato dal sistema gangliare con un isolamento perfetto, in modo che stia in netta contrapposizione con quest'ultimo, per il che il cervello conduce la sua vita parassitaria sull'organismo ben decisamente per conto suo, con forza e indipendenza. Certo così esso provocherà facilmente effetti negativi sul resto dell'organismo e, con la sua vita intensificata e la sua attività incessante, lo estenuerà prematuramente, qualora anch'esso non abbia un'energica vitalità e non sia di sana costituzione. Anche quest'ultima cosa dunque fa parte delle condizioni. Anzi, ci vuole per esso perfino un buono stomaco, per la specifica e stretta connessione di quest'organo col cervello. Principalmente comunque il cervello deve essere di sviluppo e grandezza non comuni, particolarmente largo e alto; invece la dimensione della profondità sarà ridotta e il cervello sarà anormalmente preponderante rispetto

al cervelletto. Molto conta senza dubbio la sua forma nell'insieme e nelle parti; solo che, per determinare ciò esattamente, le nostre cognizioni non bastano ancora, sebbene noi riconosciamo facilmente la nobile forma di un cranio che preannunzia un'alta intelligenza. Il tessuto della massa cerebrale dev'essere di estrema finezza e compiutezza e consistere nella sostanza nervosa più pura, raffinata, delicata ed eccitabile; e certo anche il rapporto quantitativo della materia bianca con la materia grigia ha un deciso influsso, che noi però non siamo, del pari, ancora in grado di precisare. Intanto il verbale di autopsia della salma di Byron* dice che in lui la materia bianca stava in un rapporto insolitamente forte con la materia grigia; parimenti che il suo cervello pesava sei libbre. Il cervello di Cuvier pesava cinque libbre; il peso normale è di tre libbre. In contrasto col cervello sovrasviluppato, midollo spinale e nervi devono essere straordinariamente sottili. Un cranio alto e largo, ben arcuato, con una massa ossea sottile, deve proteggere il cervello senza comprimerlo in alcun modo. Tutta questa conformazione del cervello e del sistema nervoso è la parte che si eredita dalla madre, cosa su cui ritorneremo nel libro seguente. Essa è però assolutamente insufficiente a produrre il fenomeno del genio, se ad essa non si aggiunge, come eredità paterna, un temperamento vivace e appassionato, che si presenta somaticamente come straordinaria energia del cuore e quindi del circolo sanguigno, specialmente verso la testa. Giacché in primo luogo viene in tal modo accresciuto quel turgore proprio del cervello, in virtù del quale esso preme contro le sue pareti: perciò esso zampilla fuori da ogni apertura prodottavi da lesione; in secondo luogo il cervello riceve dalla debita forza del cuore quell'interno movimen-

* Nelle *Conversations of L. Byron*, di Medwin, p. 333.

to, ancora diverso dal suo costante sollevarsi e abbassarsi ad ogni respiro, il qual consiste in uno scuotimento di tutta la sua massa ad ogni battito delle quattro arterie cerebrali, e la cui energia corrisponde alla sua qui accresciuta quantità. Del resto questo movimento è in genere una condizione indispensabile della sua attività. A questa è appunto perciò favorevole anche una statura piccola e specialmente un collo corto, perché il sangue, percorrendo una via più breve, arriva al cervello con più energia: perciò i grandi spiriti sono raramente grandi di corpo. Tuttavia questa brevità della via non è indispensabile: per esempio Goethe era di altezza superiore alla media. Quando invece manca tutta la condizione concernente la circolazione del sangue e quindi derivante dal padre: allora la conformazione favorevole del cervello, discendente dalla madre, produrrà tutt'al più un talento, un intelletto fine, che sarà poi sostenuto dal flegma sopravveniente; ma un genio flemmatico è impossibile. In base a questa condizione del genio proveniente dal padre si spiegano molti dei suoi difetti di temperamento sopraindicati. Se invece questa condizione è presente senza la prima, ossia è accompagnata da un cervello di ordinaria o addirittura cattiva costituzione, essa darà vivacità senza spirito, calore senza luce, produrrà teste matte, uomini di irrequietudine e petulanza insopportabili. Che di due fratelli solo uno abbia genio, e che per lo più costui sia il primo, come per esempio nel caso di Kant, è spiegabile innanzi tutto col fatto che solo quando generò *il primo* il padre era nell'età della forza e della passionalità; sebbene anche l'altra condizione, discendente dalla madre, possa venir pregiudicata da circostanze sfavorevoli.

Devo qui aggiungere ancora una particolare osservazione sul carattere *fanciullesco* del genio, vale a dire su una certa similarità che ha luogo tra il genio e l'età in-

fantile. Nell'infanzia, infatti, il sistema cerebrale e nervoso è, come nel genio, in netta prevalenza; giacché il suo sviluppo precede di gran lunga quello del resto dell'organismo, sicché già al settimo anno il cervello ha raggiunto la sua piena espansione e massa. Già Bichat dice quindi: *Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivans, tandis que, par la suite, la pluspart des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans* (*De la vie et de la mort*, Art. 8, § 6). Tardissimo comincia invece lo sviluppo del sistema genitale, e solo col sopravvenire dell'età virile irritabilità, riproduzione e funzione genitale acquistano tutta la loro forza, quando poi anche, di regola, prendono il sopravvento sulla funzione cerebrale. Con ciò si spiega che i fanciulli siano in generale così svegli, ragionevoli, desiderosi di sapere e pronti ad apprendere, anzi in complesso più disposti ed atti ad ogni occupazione teoretica che non gli adulti: essi hanno cioè, in seguito a quel processo di sviluppo, più intelletto che volontà, cioè inclinazione, brama, passione. Giacché intelletto e cervello sono una cosa sola, e una cosa sola è del pari il sistema genitale con la più violenta di tutte le brame: perciò io l'ho chiamato il fuoco della volontà. Appunto perché la terribile attività di questo sistema sonnecchia ancora, mentre quella del cervello ha già tutta la sua vivacità, la fanciullezza è il tempo dell'innocenza e della felicità, il paradiso della vita, l'Eden perduto, a cui noi continuiamo a guardare con nostalgia per tutto il resto della nostra vita. Ma la base di quella felicità è che nella fanciullezza tutta la nostra esistenza sta più nel conoscere che nel volere; e questo stato è per di più sostenuto anche dall'esterno dalla novità di tutti gli oggetti. Perciò il mondo, nello splendore mattinale della vita, ci sta innanzi così fresco, così magi-

camente sfavillante, così attraente. I piccoli desideri, le inclinazioni oscillanti e le piccole preoccupazioni dell'infanzia sono, rispetto a quel predominare dell'attività conoscitiva, solo un debole contrappeso. L'innocente e chiaro sguardo dei bimbi, in cui ci ristoriamo, e che giunge a volte, in alcuni di essi, alla sublime espressione contemplativa, che Raffaello ha fatto risplendere nelle teste dei suoi angeli, si spiega con quanto detto. Quindi le forze mentali si sviluppano molto prima dei bisogni che esse sono destinate a servire, e in ciò la natura procede, come dappertutto, in modo molto confacente allo scopo. Giacché in questo tempo di predominante intelligenza l'uomo accumula una gran provvista di conoscenze per i bisogni futuri, a lui al momento ancora estranei. Quindi il suo intelletto è ora incessantemente attivo, afferra bramosamente tutti i fenomeni, ci cova sopra e li immagazzina accuratamente, per il tempo avvenire – simile all'ape, che accumula molto più miele che non possa consumare, nel presentimento dei bisogni futuri. Certo quel che l'uomo acquista fino al sopravvenire della pubertà, in intelligenza e conoscenza, è, preso nell'assieme, più di tutto quanto imparerà dopo, per dotto che diventi; giacché quella è la base di tutte le conoscenze umane. Fino a quello stesso tempo predomina nel corpo infantile la plasticità, le cui forze più tardi, dopo che esso avrà compiuto la sua opera, si getteranno per metastasi sul sistema generativo, per cui con la pubertà subentra l'impulso sessuale e poi gradualmente la volontà prende il sopravvento. Alla fanciullezza prevalentemente teoretica e desiderosa di apprendere segue allora l'inquieta adolescenza, ora tempestosa ora malinconica, che trapassa poi nell'ardente e seria età virile. Proprio perché nel fanciullo manca quell'impulso gravido di sventura, il suo volere è tanto moderato e subordinato al conoscere, donde sorge quel carattere di innocenza,

intelligenza e ragionevolezza, che è proprio dell'età infantile. Su che cosa poi si fondi la somiglianza dell'età infantile col genio, ho appena bisogno di dirlo ancora: nell'eccedenza delle forze conoscitive sui bisogni della volontà e nel conseguente prevalere dell'attività puramente conoscitiva. Veramente ogni bambino è in certo qual modo un genio, e ogni genio in certo qual modo un bambino. L'affinità dei due appare in primo luogo nell'ingenuità e sublime semplicità, che è una caratteristica fondamentale del vero genio: essa viene in luce anche in molti altri tratti, sicché un certo infantilismo appartiene ad ogni modo al carattere del genio. Nelle *Notizie su Goethe* di Riemer è detto (vol. I, p. 184) che Herder ed altri dicevano di Goethe in senso di biasimo che egli era un eterno grande bambino. Certo avevano ragione di dirlo, ma non avevano ragione di biasimarlo. Anche di Mozart si è detto che rimase un bambino per tutta la vita (*Biografia di Mozart* di Nissen: pp. 2 e 529). Il necrologio di Schlichtegroll (del 1791, vol. II, p. 109) dice di lui: «Nella sua arte divenne presto uomo; in tutte le altre cose rimase invece sempre un bambino». Ogni genio è già per ciò un grande fanciullo, che guarda il mondo come una cosa estranea, uno spettacolo, e quindi con un interesse puramente oggettivo. Pertanto non possiede, al pari del fanciullo, quell'arida serietà delle persone comuni, che, incapaci di ogni interesse che non sia quello soggettivo, vedono nelle cose sempre e soltanto motivi per il loro fare. Chi in certo senso non rimane un gran fanciullo per tutta la vita, e diventa invece un uomo serio, freddo, del tutto posato e ragionevole, potrà essere un utilissimo e bravissimo cittadino di questo mondo; ma giammai un genio. In effetti il genio è tale per ciò, che quel prevalere del sistema sensibile e dell'attività conoscitiva, naturale nell'età infantile, si conserva in lui, in maniera abnorme, per tutta la vita, dunque diviene

qui qualcosa di perenne. Per la verità anche in molti uomini comuni se ne conserva ancora una traccia fin nell'adolescenza; perciò per esempio in molti studenti non si può non riconoscere ancora un'aspirazione puramente spirituale e una geniale eccentricità. Ma la natura rientra poi nei suoi binari: essi si incrisalidano per risorgere, nell'età virile, come filistei incarnati, di cui ci si spaventa quando li si ritrova negli anni posteriori. Su tutto il processo qui esposto si fonda anche la bella osservazione di Goethe: «I bambini non mantengono ciò che promettono; i giovani molto di rado, e quando loro mantengono la parola, non la mantiene loro il mondo» (*Affinità elettive*, parte I, c. 10). Il mondo cioè, il quale impone poi le corone, che teneva in alto per il merito, a coloro che si fanno strumenti delle sue basse mire, o anche che sanno ingannarlo. Conforme a quanto detto si dà, come una mera bellezza di gioventù, che quasi tutti posseggono una volta (*beauté du diable*), anche una mera intellettualità di gioventù, una certa natura spirituale, incline e adatta ad afferrare, comprendere, imparare, che ognuno possiede nell'infanzia e alcuni ancora in gioventù, ma che poi si perde, appunto come quella bellezza. Solo in pochissimi, negli eletti, l'una cosa, come l'altra, dura per tutta la vita, sicché anche nella vecchiaia ne rimane ancora visibile una traccia: sono questi gli esseri umani veramente belli, e quelli veramente geniali.

Il prevalere, qui preso in considerazione, del sistema nervoso cerebrale e dell'intelligenza nell'infanzia, e insieme il loro ritrarsi nell'età matura, ricevono un'importante delucidazione e conferma da ciò, che nella specie animale che è più vicina all'uomo, le scimmie, ha luogo in grado evidente lo stesso rapporto. È divenuto a poco a poco certo che l'orang-utang, così altamente intelligente, è un giovane pongo che, quando è cresciuto, perde la grande somiglianza facciale con l'uomo e insieme

la sorprendente intelligenza, in quanto la parte inferiore, animalesca della faccia si ingrossa, la fronte quindi arretra, grandi *cristae*, per l'attacco dei muscoli, dànno al cranio forma bestiale, l'attività del sistema nervoso si abbassa e al suo posto si sviluppa una straordinaria forza muscolare, che, in quanto bastevole alla sua conservazione, rende ora superflua la grande intelligenza. Particolarmente importante è ciò che a questo riguardo Frédéric Cuvier ha detto e Flourens ha commentato in una recensione della *Histoire naturelle* del primo, che si trova nel numero di settembre del *Journal des Savans* del 1839, e che è anche stampata separatamente, con alcune aggiunte, col titolo: *Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens*, 1841. Ivi, a p. 50, si dice: *L'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'age. L'orang-outang, lorqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge.* – Inoltre a p. 87: *Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sous-genre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc. Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. «Ces différences sont si grandes», dit Mr. Fréd. Cuvier, «que dans l'habitude où nous sommes de juger*

des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité.» E a p. 118: *La conservation des espèce ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques*. Quest'ultima cosa conferma la mia proposizione che l'intelletto, alla stessa stregua degli artigli e dei denti, non è nient'altro che uno strumento al servizio della volontà.

Capitolo 32*

SULLA FOLLIA

La vera sanità di spirito consiste nel ricordarsi perfettamente del passato. Certo ciò non è da intendere nel senso che la nostra memoria conservi tutto. Giacché la via percorsa nella nostra vita passata si perde nel tempo, come quella del viandante che si volta a guardare si perde nello spazio; a volte ci riesce difficile distinguere gli anni l'uno dall'altro, e i giorni sono per lo più divenuti irriconoscibili. Ma propriamente solo i fatti del tutto uguali e ritornanti innumerevoli volte, le cui immagini per così dire si sovrappongono, dovrebbero confluire nel ricordo in modo da divenire individualmente irriconoscibili; mentre ogni fatto che sia in qualche modo caratteristico o significativo deve potersi ritrovare, se l'intelletto è normale, robusto e veramente sano. Nel testo ho presentato la *follia* come il filo *spezzato* di questo ricordo che scorre uniformemente, anche se con pienezza e chiarezza sempre decrescenti. A conferma di ciò serva la seguente considerazione.

La memoria di una persona sana dà, su un fatto di cui essa è stata testimone, una certezza che è ritenuta altrettanto salda e sicura della sua percezione attuale di una cosa; perciò quello, se viene da essa giurato, rimane in

* Questo capitolo si riferisce alla seconda metà del § 36 del volume primo.

tal modo acquisito in giudizio. Invece anche il solo sospetto di follia vale a infirmare subito la dichiarazione di un testimone. Sta qui dunque il criterio di discriminazione tra sanità di mente e follia. Non appena dubito che un fatto di cui mi ricordo possa anche non aver avuto veramente luogo, getto su me stesso il sospetto di follia, a meno che io abbia il dubbio che sia stato solamente un sogno. Se un altro dubita della realtà di un fatto narrato da me come testimone oculare, senza mettere in dubbio la mia onestà, mi ritiene pazzo. Chi a forza di ripetere spesso la narrazione di un fatto in origine da lui inventato giunge infine a crederci egli stesso, è, su questo unico punto, propriamente già pazzo. Si può ritenere un pazzo capace di trovate argute, singoli pensieri savi e perfino giudizi giusti, ma non si attribuirà nessuna validità alla sua testimonianza su avvenimenti passati. Nella *Lalita-vistara*, la nota biografia del Buddha Shakya-Muni, si racconta che, nel momento della sua nascita, nel mondo intero tutti i malati guarirono, tutti i ciechi acquistarono la vista, tutti i sordi l'udito e tutti i pazzi «riacquistarono la memoria». Quest'ultima cosa viene addirittura menzionata in due punti.*

La mia personale esperienza di molti anni mi ha portato a presumere che la pazzia si manifesti, in proporzione, più spesso fra gli attori. Ma che abuso, anche, fanno queste persone della loro memoria! Ogni giorno devono imparare una nuova parte o ripassarne una vecchia: tutte queste parti non hanno poi tra loro nessun nesso, anzi, stanno a volte in contraddizione e in contrasto tra loro, e ogni sera l'attore si sforza di dimenticare completamente se stesso per essere assolutamente un altro. Cose del genere spianano addirittura la via alla follia.

* Rgya Tcher Rol Pa, *Hist. de Bouddha Chakya Mouni, trad. du Tibétain p. Foucaux,* 1848, p. 91 e 99.

L'esposizione data nel testo dell'insorgere della follia riuscirà più comprensibile, se si ricorderà quanto malvolentieri noi pensiamo alle cose che feriscono gravemente il nostro interesse, il nostro orgoglio o i nostri desideri; con quanta difficoltà ci risolviamo a sottoporre cose simili a una precisa e seria analisi del nostro intelletto; quanto facilmente per contro ce ne distogliamo di nuovo inconsciamente, apertamente o copertamente; come invece le cose piacevoli ci vengano in mente assolutamente da sole e come, se scacciate, tornino sempre a insinuarvisi, sicché rimaniamo a pensarci sopra per ore. In questa riluttanza della volontà a far giungere ciò che le è contrario nella luce dell'intelletto, sta il punto in cui la pazzia può irrompere nello spirito. Ogni nuovo fatto contrario dev'essere cioè assimilato dall'intelletto, vale a dire deve trovare posto nel sistema delle verità che si riferiscono alla nostra volontà e al suo interesse, qualunque cosa più soddisfacente esso debba scacciare per quello. Non appena ciò è avvenuto, esso soffre già molto meno; ma questa operazione è essa stessa spesso dolorosissima, e procede anche per lo più lentamente e con difficoltà. E tuttavia solo in quanto essa si compia ogni volta giustamente, può esservi sanità di mente. Se invece, in un caso singolo, l'opposizione e ribellione della volontà all'accoglimento di una cognizione giunge al punto da non consentire che detta operazione si attui in modo puro; se pertanto all'intelletto vengono sottratti del tutto certi fatti o circostanze, non potendone la volontà sopportare la vista; se poi, per la necessaria connessione, la lacuna in tal modo prodottasi viene colmata a piacimento – ecco che la pazzia è già in atto. Giacché l'intelletto ha fatto getto della sua natura, per far piacere alla volontà: l'uomo s'immagina ora quel che non è. Tuttavia la follia così sorta diviene ora il Lete di insopportabili dolori: essa

era l'ultimo rimedio della natura angosciata, ossia della volontà angosciata.

Va qui incidentalmente menzionata una notevole testimonianza a favore della mia opinione. Carlo Gozzi, nel *Mostro turchino*, atto 1, scena 2, ci presenta un personaggio il quale ha bevuto un filtro incantato che produce l'oblio: esso si comporta in tutto come un pazzo.

In conseguenza di quanto si è sopra detto, si può considerare dunque l'origine della follia come un violento «scacciare dalla mente» una qualsiasi cosa, che è comunque possibile solo mediante il «mettersi in testa» qualche altra cosa. Più raro è il processo inverso, che cioè il «mettersi qualcosa in testa» venga per primo e lo «scacciare qualcosa dalla mente» venga per secondo. Esso ha tuttavia luogo nei casi in cui uno tenga costantemente presente il motivo per cui è impazzito e non se ne sappia staccare; così per esempio in molti casi di pazzia amorosa, erotomania, in cui si continua a rimanere attaccati al motivo; come anche nella follia causata da spavento per un fatto improvviso e terribile. Tali malati trattengono per così dire convulsamente l'idea che hanno in mente, sicché non ne può sorgere nessun'altra, e meno che mai una ad essa opposta. Ma in entrambi i processi l'essenziale della follia rimane la stessa cosa, cioè l'impossibilità di ricordare il passato in modo coerente e uniforme, il che costituisce la base della nostra consapevolezza e sanità mentale. Il contrasto qui delineato nella genesi potrebbe forse fornire, se applicato con giudizio, un criterio netto e profondo di classificazione dell'alienazione mentale vera e propria.

Del resto io ho preso in considerazione solo l'origine psichica della pazzia, ossia quella prodotta da cause esterne, oggettive. Ma essa dipende più spesso da cause puramente somatiche, da malformazioni o disgregazioni parziali del cervello o dei suoi tegumenti, o anche dal-

l'influsso che altri organi malati esercitano sul cervello. In quest'ultima specie di pazzia specialmente possono aversi pseudopercezioni sensoriali, allucinazioni. Ma per lo più le due cause della follia partecipano l'una dell'altra, specialmente quella psichica di quella somatica. È di ciò come del suicidio: raramente quest'ultimo sarà provocato dal motivo esterno soltanto; alla sua base sta un certo malessere fisico, e a seconda del grado che questo raggiunge, occorre, da fuori, un motivo maggiore o minore; solo quando il malessere raggiunge il grado massimo, non ne occorre nessuno. Perciò nessuna disgrazia è tanto grande da spingere ognuno al suicidio, e nessuna tanto piccola, che una ad essa uguale non vi abbia già condotto. Ho descritto la genesi psichica della follia, quale viene prodotta nella persona sana, almeno secondo ogni apparenza, da una grande sventura. Per colui che somaticamente vi è già fortemente predisposto, basterà a produrla anche una piccolissima contrarietà: così per esempio mi ricordo di un uomo in un manicomio, che era stato soldato ed era impazzito perché il suo ufficiale gli aveva parlato col «Lei».[1] Quando vi è una decisa predisposizione fisica, non ci sarà bisogno, non appena essa sia giunta a maturità, assolutamente di nessuna occasione. La follia originata da cause meramente psichiche può forse, con la violenta distorsione del corso delle idee che la genera, produrre anche una specie di paralisi o altro deterioramento di qualche parte del cervello, che, se non eliminati subito, diventano permanenti; perciò la follia è curabile solo all'inizio, non più dopo un certo tempo.

Che ci sia una *mania sine delirio*, frenesia senza follia, Pinel lo aveva affermato, Esquirol lo aveva negato, e

[1] *Er*, invece che col «Loro», *Sie*, come suona il pronome di cortesia tedesco. [*N.d.C.*]

da allora molto si è detto a favore e contro di ciò. La questione si può risolvere solo empiricamente. Ma se un tale stato si produce realmente, esso è da spiegare col fatto che qui la volontà si sottrae periodicamente del tutto all'imperio e alla guida dell'intelletto, e perciò dei motivi, apparendo quindi come forza naturale cieca, impetuosa e distruttiva, e manifestandosi dunque come smania di annientare tutto ciò che incontra sul suo cammino. La volontà così scatenata assomiglia allora al fiume che ha infranto gli argini, al destriero che ha disarcionato il cavaliere, all'orologio dal quale siano state tolte le viti di arresto. Tuttavia solo la ragione, cioè la conoscenza *riflessiva*, viene colpita da quella sospensione, non anche quella *intuitiva*, perché altrimenti la volontà rimarrebbe senza guida alcuna, e quindi l'uomo rimarrebbe immobile. Piuttosto il furioso percepisce gli oggetti, dato che si scaglia contro di essi; ha anche coscienza di quel che fa al presente e in seguito memoria del fatto. Ma manca del tutto di riflessione, ossia di ogni guida della ragione, quindi è assolutamente incapace di ogni calcolo e considerazione di ciò che è assente, passato e futuro. Quando l'accesso è passato e la ragione ha riacquistato il suo predominio, la sua funzione è normale, dato che qui non la sua propria attività è insana e guasta, ma semplicemente la volontà ha trovato il mezzo di sottrarlesi del tutto per qualche tempo.

Capitolo 33*

OSSERVAZIONI SPARSE SUL BELLO NATURALE

A rendere così straordinariamente gioiosa la vista di un bel paesaggio contribuisce anche, tra l'altro, la costante *verità e coerenza* della natura. Quest'ultima certo non segue qui il filo logico, nella concatenazione delle ragioni di conoscenza, delle antecedenti e conseguenti, delle premesse e conclusioni; sì però quello ad esso analogo della legge di causalità, nella concatenazione manifesta delle cause e degli effetti. Ogni modificazione, anche la più lieve, che un oggetto riceve dalla sua posizione, dal suo scorcio, ricoprimento, dalla sua distanza, illuminazione, prospettiva lineare e aerea ecc., viene immancabilmente indicata ed esattamente calcolata attraverso il suo effetto sull'occhio. Trova qui conferma il proverbio indiano: «ogni chicco di riso getta la sua ombra». Perciò tutto appare qui così rigorosamente conseguente, esattamente regolare, concatenato e scrupolosamente giusto: qui non ci sono trucchi. Se ora prendiamo in considerazione lo spettacolo di una bella veduta solamente come *fenomeno cerebrale*, vediamo che esso è, tra i fenomeni cerebrali complicati, l'unico che sia sempre del tutto regolare, irreprensibile e perfetto, essendo tutti gli altri, specialmente le nostre operazioni mentali, più o meno affetti, nella forma o nella sostanza, da mancanze

* Questo capitolo sta in relazione al § 38 del primo volume.

o inesattezze. Con questo pregio della vista della bella natura è da spiegare innanzi tutto l'impressione armoniosa e assolutamente soddisfacente che essa ci fà, e poi però anche l'effetto favorevole che essa fa su tutto il nostro pensiero, il quale viene in tal modo accordato meglio nella sua parte formale e in certo senso purificato, in quanto questo unico fenomeno cerebrale interamente impeccabile mette in genere il cervello in azione in modo pienamente normale, e ora il pensiero cerca di seguire, nella coerenza, connessione, regolarità e armonicità di tutti i suoi processi, questo metodo della natura, dopo averne ricevuto il giusto abbrivio. Una bella veduta ha perciò sulla mente un effetto catartico, come la musica, secondo Aristotele, lo ha sull'animo, e in sua presenza si pensa nel modo più giusto.

Che la vista delle *montagne* che ci si apre improvvisamente davanti ci comunichi tanto facilmente una disposizione seria e ben anche sublime, può in parte derivare dal fatto che la forma dei monti e il contorno che ne risulta della catena montagnosa è l'unica linea del paesaggio che *permanga* sempre, dato che i monti soltanto sfidano la decadenza che spazza via rapidamente ogni altra cosa, e specialmente la nostra effimera persona. Non che tutto ciò entri nella nostra chiara coscienza alla vista delle montagne; ma un oscuro senso di ciò diviene il basso fondamentale del nostro stato d'animo.

Vorrei sapere perché, mentre per la figura e la faccia umana l'illuminazione dall'alto è di gran lunga la più vantaggiosa e quella dal basso la più sfavorevole, riguardo al paesaggio naturale valga esattamente il contrario.

Ma com'è estetica la natura! Ogni pezzetto di terra del tutto incolto e inselvatichito, ossia abbandonato liberamente a se stesso, per piccolo che sia, se soltanto la zampa dell'uomo ne resta lontano, essa lo adorna subito col gusto più raffinato, lo riveste di piante, fiori e cespu-

gli, la cui natura spontanea, grazia naturale e leggiadro raggruppamento attestano che essi non sono cresciuti sotto la sferza del grande egoista, ma che qui la natura ha dominato liberamente. Ogni posticino trascurato diviene subito bello. Su ciò si basa il principio dei giardini inglesi, che consiste nel nascondere al possibile l'arte, affinché sembri come se la natura avesse qui dominato liberamente. Giacché solo allora essa è perfettamente bella, mostra cioè con la massima chiarezza l'oggettivazione della volontà di vivere ancora priva di conoscenza, che si dispiega qui nella massima ingenuità, non essendo le forme, come nel regno animale, determinate da fini che si trovano al di fuori, ma solo e immediatamente dal terreno, dal clima e da una misteriosa terza cosa, in virtù di cui tante piante, che sono germogliate in origine nello stesso terreno e clima, mostrano tuttavia forme e caratteri tanto diversi.

La grande differenza che passa tra i giardini inglesi, o meglio cinesi, e quelli francesi antichi, che vanno diventando ora sempre più rari, ma di cui esistono ancora alcuni sontuosi esemplari, consiste in fin dei conti in ciò, che quelli sono disposti in senso oggettivo, questi in senso soggettivo. In quelli cioè la volontà della natura, quale si oggettiva nell'albero, nell'arbusto, nel monte e nelle acque, viene portata alla più pura espressione possibile di queste sue idee, ossia della propria essenza. Nei giardini francesi invece si rispecchia solo la volontà del possessore, che ha soggiogato la natura, sicché essa porta, invece delle proprie idee, le forme a lui corrispondenti e ad essa imposte, come segni della sua schiavitù: siepi rasate, alberi tagliati in modo da rappresentare figure di ogni specie, viali diritti, corridoi arcati ecc.

Capitolo 34*

SULL'INTIMA ESSENZA DELL'ARTE

Non soltanto la filosofia, ma anche le arti belle mirano in fondo a risolvere il problema dell'esistenza. Giacché in ogni spirito che si abbandoni una volta alla contemplazione puramente oggettiva del mondo si è risvegliata, per nascosta e inconscia che possa essere, un'aspirazione ad afferrare il vero essere delle cose, della vita, dell'esistenza. Giacché solo questo ha interesse per l'intelletto in quanto tale, cioè per il soggetto divenuto libero dagli scopi della volontà, ossia per il soggetto puro del conoscere; come per il soggetto che conosce come mero individuo hanno interesse soltanto i fini della volontà. Per questa ragione il risultato di ogni concezione puramente oggettiva, quindi anche di ogni concezione artistica delle cose, è un'espressione di più dell'essenza della vita e dell'esistenza, una risposta di più alla domanda: «Che cos'è la vita?» – A questa domanda ogni opera d'arte genuina e riuscita risponde, alla sua maniera, in modo pienamente giusto. Ma le arti parlano tutte quante solo il linguaggio ingenuo e fanciullesco dell'*intuizione*, non quello astratto e grave della *riflessione*; la loro risposta è quindi un'immagine fugace, non una conoscenza permanente e universale. Dunque per l'*intuizione* risponde a quella domanda ogni opera d'arte, ogni dipinto, ogni statua,

* Questo capitolo sta in relazione al § 49 del primo volume.

ogni poesia, ogni scena sul palcoscenico; anche la musica risponde ad essa, e più profondamente di tutte le altre, in quanto essa esprime, in un linguaggio immediatamente comprensibile, che non è tuttavia traducibile in quello della ragione, l'essenza più profonda di ogni vita ed esistenza. Le altre arti cioè mostrano tutte all'interrogante un'immagine intuitiva e dicono: «Guarda qui, quest'è la vita!». La loro risposta, per giusta che possa essere, offrirà comunque sempre e soltanto una soddisfazione provvisoria, non una soddisfazione totale e definitiva. Giacché esse danno sempre e solo un frammento, un esempio invece della regola, non il tutto quale solo può essere dato nell'universalità del *concetto*. Dare quindi per questo, cioè per la riflessione e *in abstracto*, una risposta appunto perciò permanente e sufficiente per sempre a quella domanda, è il compito della filosofia. Frattanto vediamo qui su che cosa si fonda l'affinità della filosofia con le arti belle, e possiamo dedurne in che senso anche l'attitudine all'una e alle altre, per quanto diversissima nella sua direzione e negli elementi secondari, sia nella radice tuttavia la stessa.

Ogni opera d'arte per conseguenza tende propriamente a farci vedere la vita e le cose come sono in verità ma come, attraverso la nebbia delle accidentalità oggettive e soggettive, non possono essere afferrate immediatamente da tutti. L'arte porta via questa nebbia.

Le opere dei poeti, degli scultori e degli artisti figurativi in genere contengono, com'è riconosciuto, un tesoro di profonda sapienza: appunto perché parla in loro la stessa sapienza della natura delle cose, di cui esse semplicemente interpretano i detti chiarendoli e rendendoli in forma più pura. Ma perciò anche ognuno che legga la poesia o contempli l'opera d'arte deve poi contribuire coi propri mezzi a far venire in luce quella sapienza; conseguentemente ne comprenderà solo quanto gliene

consentiranno la sua attitudine e la sua cultura, così come nel mare profondo ogni navigante può calare lo scandaglio solo fin dove arriva la sua lunghezza. Di fronte a un quadro bisogna che ognuno si ponga come davanti a un principe, attendendo se e che cosa esso gli dirà: come non a quello, così neanche a questo deve rivolgere la parola per primo; perché allora udrebbe solo se stesso. In base a tutto questo, nelle opere delle arti figurative è sì contenuta ogni sapienza, però solo *virtualiter* o *implicite*: mentre di fornirla *actualiter* ed *explicite* si sforza la filosofia, che in questo senso sta a quelle come il vino all'uva. Ciò che essa promette di dare sarebbe per così dire un puro guadagno già realizzato, un saldo e perpetuo possesso, mentre quello che proviene dalle creazioni e dalle opere dell'arte è solo un guadagno che dev'essere prodotto sempre di nuovo. In compenso però la filosofia avanza, non solo nei confronti di colui che ne deve creare le opere, ma anche nei confronti di colui che ne deve beneficiare, pretese scoraggianti, difficili da soddisfare. Perciò il suo pubblico rimane piccolo, mentre quello delle arti è grande.

La cooperazione dello spettatore, che come sopra abbiamo detto è richiesta per la fruizione di un'opera d'arte, si fonda in parte sul fatto che ogni opera d'arte può agire solo per il tramite della fantasia, quindi deve suscitare quest'ultima, che non può mai esser lasciata fuori del gioco e rimanere inattiva. È questa una condizione dell'effetto estetico e quindi una legge fondamentale di tutte le arti belle. Dalla stessa segue però che, con l'opera d'arte, non si deve dare ai sensi assolutamente tutto, ma solo tanto, quanto si richiede per mettere la fantasia sulla giusta via: ad essa deve restare sempre ancora qualcosa da fare, e cioè l'ultima cosa. Finanche lo scrittore deve sempre lasciare qualcosa da pensare al lettore, perché molto giustamente ha detto Voltaire: *Le se-*

cret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. Ma in arte, inoltre, il meglio è troppo spirituale per essere senz'altro dato ai sensi: esso deve nascere nella fantasia del fruitore, anche se generato dall'opera d'arte. Da ciò proviene che gli schizzi dei grandi maestri siano spesso più efficaci dei loro quadri finiti; al che comunque contribuisce anche l'altro vantaggio, che essi sono compiuti di getto, nell'attimo della concezione, mentre il quadro completo, poiché l'ispirazione non può durare fino al suo compimento, viene finito solo grazie a un continuo sforzo, per mezzo di accorta riflessione e perseverante intenzione. In base alla fondamentale legge estetica in questione si può poi anche spiegare perché le *figure di cera*, sebbene proprio in loro l'imitazione della natura possa raggiungere il grado massimo, non producano mai un effetto estetico e non siano quindi vere e proprie opere di arte bella. Non lasciano, infatti, alla fantasia più nulla da fare. La scultura cioè dà la mera forma, senza il colore; la pittura dà il colore, e però la mera illusione della forma: entrambe cioè si rivolgono alla fantasia di chi guarda. Invece la figura di cera dà tutto, forma e colore insieme; onde nasce l'illusione della realtà e la fantasia rimane fuori del gioco. Per contro la *poesia* si rivolge direttamente solo alla fantasia, che essa pone in attività per mezzo delle sole parole.

Un arbitrario trastullarsi coi mezzi dell'arte, senza vera conoscenza del fine, è in ciascuna di esse il carattere fondamentale dell'acciarpamento. Un tale trastullarsi si vede nei sostegni che non sorreggono nulla, nelle volute senza scopo, nei rigonfiamenti e negli aggetti della cattiva architettura, nei passaggi e nelle figure che non dicono nulla, oltreché nel chiasso senza scopo della cattiva musica, nel tintinnio delle rime delle poesie insulse ecc.

Secondo i capitoli precedenti e tutta la mia concezio-

ne dell'arte, il fine di questa è di facilitare la conoscenza delle *idee* del mondo (nel senso platonico, l'unico che io riconosca per la parola *idea*). Ma le *idee* sono essenzialmente qualcosa di intuitivo e quindi, nelle sue determinazioni particolari, di inesauribile. La comunicazione di una tal cosa può quindi avvenire solo per la via dell'intuizione, che è quella dell'arte. Chi dunque è preso dall'apprensione di un'*idea*, è giustificato se sceglie l'arte come mezzo per comunicarla. Il mero *concetto* è invece qualcosa di perfettamente determinabile, quindi di esauribile, di chiaramente pensato, che si può, in tutto il suo contenuto, comunicare a parole in modo freddo e spassionato. Ora, volere, invece, comunicare una tal cosa con un'*opera d'arte* significa fare un giro del tutto inutile, anzi fa parte di quel trastullarsi coi mezzi dell'arte, senza aver cognizione dello scopo, che abbiamo appena riprovato. Quindi un'opera d'arte, la cui concezione sia scaturita da meri concetti chiari, non è mai autentica. Se perciò noi, nel contemplare un'opera di arte figurativa o nel leggere una poesia o nell'ascoltare una musica (che si riproponga di descrivere qualcosa di determinato), vediamo trasparire di fra tutti i ricchi mezzi tecnici e alla fine farsi avanti il chiaro, limitato, freddo, spassionato concetto, che era il nocciolo di quest'opera, tutta la concezione della quale è pertanto consistita solo nel pensare distintamente il medesimo, ed è quindi totalmente esaurita dalla comunicazione di esso, proviamo nausea e sdegno: giacché ci vediamo ingannati e derubati della nostra partecipazione e attenzione. Del tutto soddisfatti dall'impressione di un'opera d'arte noi siamo soltanto quando essa lascia in noi qualcosa che noi, nonostante ogni riflessione su di esso, non possiamo abbassare fino alla chiarezza di un concetto. Segno caratteristico di quell'origine ibrida da meri concetti è che l'autore di un'opera d'arte abbia potuto indicare con

chiare parole, prima di mettersi ad eseguirla, ciò che si riproponeva di rappresentare: giacché allora tutto il suo scopo si sarebbe potuto raggiungere con queste stesse parole. Perciò è un'impresa tanto indegna quanto sciocca quella di voler ricondurre, come oggigiorno spesso si tenta, un'opera poetica di Shakespeare o di Goethe a una verità astratta, che essa avrebbe avuto lo scopo di comunicare. Certo l'artista deve pensare, nello strutturare la sua opera; ma solo quelle cose pensate che furono *viste* prima di essere pensate hanno poi, nella comunicazione, la forza di commuovere e divengono perciò imperiture. Ma non vogliamo qui omettere di osservare che comunque le opere create di getto, come i già menzionati schizzi dei pittori, che vengono compiuti nell'entusiasmo della prima concezione e disegnati come inconsciamente, e allo stesso modo la melodia che viene senza alcuna riflessione e in tutto come per ispirazione, e infine anche la vera e propria poesia lirica, la pura canzone, in cui lo stato d'animo del presente profondamente sentito e l'impressione dell'ambiente si effondono come involontariamente, con parole i cui metri e le cui rime arrivano di per sé, – che, dico, tutte queste hanno il grande pregio di essere pura opera dell'entusiasmo del momento, dell'ispirazione, del libero moto del genio, senza alcuna intrusione dell'intenzione e della riflessione; perciò esse sono in tutto e per tutto allietanti e godibili, senza buccia o nocciolo, e il loro effetto è molto meno fallibile di quello delle opere d'arte più grandi, di esecuzione lenta e meditata. In tutte queste ultime cioè, dunque nei grandi dipinti storici, nelle lunghe epopee, nelle grandi opere liriche ecc., hanno notevole parte la riflessione, l'intenzione e la scelta meditata: intelligenza, tecnica e routine devono qui colmare le lacune che la concezione geniale e l'entusiasmo hanno lasciato, e ogni sorta di aggiunte supplementari devono, come cemento

di quelle che sono propriamente le sole parti luminose, attraversare queste ultime. In base a ciò è da spiegare che tutte codeste opere, eccettuati soltanto i più perfetti capolavori dei massimi maestri (come per esempio l'*Amleto*, il *Faust*, l'opera *Don Giovanni*) contengano inevitabilmente mescolato in sé qualcosa di insipido e di noioso, che ne diminuisce alquanto il godimento. Prove in tal senso sono la *Messiade*, la *Gerusalemme liberata*, finanche il *Paradise lost* e l'*Eneide*. Già Orazio fa infatti l'ardita osservazione: *Quandoque dormitat bonus Homerus*. Ma che così stiano le cose è una conseguenza della limitatezza delle forze umane in genere.

La madre delle arti utili è il bisogno; quella delle belle la sovrabbondanza. Quelle hanno per padre l'intelletto, queste il genio, che è esso stesso una specie di sovrabbondanza, cioè quella della facoltà conoscitiva rispetto alla misura necessaria per il servizio della volontà.

Capitolo 35*

SULL'ESTETICA DELL'ARCHITETTURA

In conformità della teoria data nel testo, che fa derivare ciò che nell'architettura è puramente estetico dai più bassi gradi di oggettivazione della volontà, ovvero della natura, di cui vuole portare le idee a chiara intuibilità, il tema unico e costante di essa è *sostegno e carico*, e la sua legge fondamentale è che non vi sia carico senza sostegno sufficiente, né sostegno senza carico adeguato, e quindi che il rapporto tra queste due cose sia esattamente proporzionato. L'esecuzione più pura di questo tema sono la colonna e la travatura: perciò il colonnato è diventato quasi il basso continuo di tutta l'architettura. Nella colonna e travatura cioè sostegno e carico sono *perfettamente separati*, per cui l'effetto reciproco delle due cose e la relazione che intercorre fra loro divengono evidenti. Giacché per la verità anche ogni muro liscio contiene già sostegno e carico: solo che qui le due cose sono ancora fuse tra loro. Tutto qui è sostegno e tutto è carico: quindi nessun effetto estetico. Questo si ha solo con la *separazione* e riesce in conformità del grado di questa. Tra il colonnato e il muro liscio vi sono infatti molti gradi intermedi. Già sul muro di una casa su cui si sono praticate aperture solo per le finestre e le porte, si cerca di accennare almeno a quella separazio-

* Questo capitolo si riferisce al § 43 del primo volume.

ne, con pilastri lievemente aggettanti (ante) con capitelli, che si collocano sotto il cornicione e che anzi, in caso di necessità vengono semplicemente dipinti, per simulare in qualche modo la travatura e una fila di colonne. I veri pilastri, come anche le mensole e i sostegni di vari tipi, realizzano già di più quella pura separazione tra sostegno e carico a cui generalmente mira l'architettura. Riguardo ad essa, subito dopo la colonna con la travatura viene, però come costruzione originale, che non imita quella, la volta col pilastro. Certo l'effetto estetico di quella non viene raggiunto neanche da lungi da questa, dato che qui sostegno e carico non sono ancora *separati in modo puro*, ma trapassano e si fondono l'uno nell'altro. Nella volta ogni pietra è insieme carico e sostegno, e perfino i pilastri, specialmente nella volta a crociera, vengono mantenuti al loro posto, almeno per l'occhio, dalla pressione di archi contrapposti; così come poi anche, proprio per questa pressione laterale, non solo le volte, ma perfino i semplici archi non devono poggiare su colonne, ma richiedono il più massiccio pilastro quadrangolare. Solamente con le colonne la separazione è completa, apparendo qui la travatura come puro carico e la colonna come puro sostegno. Pertanto il rapporto tra il colonnato e il muro liscio è da paragonare a quello che ci sarebbe tra una scala diatonica ascendente con intervalli regolari e un suono che salisse dalla stessa profondità alla stessa altezza poco per volta e senza gradazioni, e che produrrebbe solamente un urlo. Giacché nell'una e nell'altra cosa il materiale è lo stesso e la forte differenza risulta solo dalla *pura separazione*.

Del resto il sostegno non è *adeguato* al carico quando basta appena a reggerlo, bensì quando può farlo con tale comodità e larghezza da farci sentire al riguardo, già alla prima occhiata, perfettamente tranquilli. Tuttavia anche questo di più di sostegno non deve passare un

certo grado, perché altrimenti vi vediamo sostegno senza carico, il che è contrario al fine estetico. Per determinare questo grado gli antichi escogitarono, come regola, la *linea dell'equilibrio* che si ottiene continuando la rastremazione, che il fusto della colonna ha dal basso in alto, finché essa non termini ad angolo acuto, per cui la colonna diviene un cono: allora qualunque taglio trasversale lascerà la parte inferiore tanto forte, da bastare a sorreggere quella superiore tagliata. Ma di solito si costruisce con una solidità venti volte maggiore, cioè si carica ogni sostegno di 1/20 soltanto di ciò che esso potrebbe portare come carico massimo. Un luculento esempio di carico senza sostegno è offerto all'occhio dai balconi chiusi aggettanti agli angoli di molte case costruite nello squisito stile «moderno». Non si vede quel che li regge: essi sembrano fluttuare nell'aria e inquietano l'animo.

Che in Italia anche gli edifici più semplici e disadorni facciano un'impressione estetica e invece in Germania no, dipende principalmente dal fatto che colà i tetti sono molto piatti. Un tetto alto cioè non è né sostegno né carico: giacché le sue due metà si sorreggono a vicenda, mentre l'insieme non ha un peso corrispondente alle sue dimensioni. Quindi esso offre all'occhio una massa slargata, che è del tutto estranea al fine estetico e serve solo a quello utile, e perciò disturba il primo, il cui tema è sempre e solo sostegno e carico.

La forma della colonna ha la sua ragione solo nel fatto di rappresentare il sostegno più semplice e adeguato. Nella colonna contorta la contrarietà allo scopo si presenta come un dispetto intenzionale e quindi impudente: ragion per cui il buon gusto la condanna fin dalla prima occhiata. Il pilastro quadrato, essendo la diagonale maggiore dei lati, ha dimensioni di spessore disuguali, che non sono motivate da nessun fine, ma solo occasio-

nate dalla loro eseguibilità accidentalmente più facile: appunto perciò ci piace molto meno della colonna. Già il pilastro esagonale od ottagonale è più gradevole, dato che si avvicina di più alla colonna rotonda. Solo la forma di questa è infatti esclusivamente determinata dal fine. Ma essa lo è poi anche in tutte le altre sue proporzioni: innanzi tutto nel rapporto tra il suo spessore e l'altezza, entro i limiti ammessi dalla diversità dei suoi tre ordini. Poi il suo assottigliamento, a cominciare dal primo terzo della sua altezza, come pure un piccolo rigonfiamento in questo stesso punto (*entasis*, Vitr.), dipende dall'avere la pressione del carico massima forza in questo punto. Si credeva finora che questo rigonfiamento fosse proprio solo della colonna ionica e di quella corinzia; ma recenti misurazioni hanno dimostrato che esso esiste anche in quella dorica, finanche a Paestum. Dunque nella colonna tutto, la sua forma costantemente determinata, il rapporto della sua altezza con lo spessore, di entrambi con gli intervalli delle colonne, e quello di tutta la fila con la travatura e il carico che vi posa sopra, è il risultato esattamente calcolato in base al rapporto del sostegno necessario con il carico dato. Essendo quest'ultimo uniformemente distribuito, devono esserlo anche i sostegni; perciò i gruppi di colonne sono insulsi. Invece, nei migliori templi dorici, la colonna d'angolo si accosta alquanto a quella prossima, perché l'incontro delle travi all'angolo accresce il carico; ma con ciò si esprime chiaramente il principio dell'architettura, secondo cui i rapporti di costruzione, cioè quelli tra sostegno e carico, sono i rapporti essenziali, a cui quelli della simmetria, in quanto subordinati, devono subito cedere. A seconda del peso dell'intero carico, si sceglierà in genere l'ordine dorico oppure i due ordini di colonne più leggeri, dato che il primo, non solo per lo spessore maggiore, ma anche per la posizione ravvicinata delle colon-

ne, ad esso essenziale, è calcolato per carichi più gravi, al qual fine anche ben si conviene la quasi rozza semplicità del suo capitello. I capitelli hanno in genere lo scopo di far vedere che le colonne sorreggono la travatura e che non vi sono conficcate dentro come caviglie; nello stesso tempo ingrandiscono, col loro abaco, la superficie portante. Siccome dunque dal concetto ben inteso e conseguentemente applicato del sostegno ampiamente adeguato a un carico dato seguono, e in tanto anche sono determinate *a priori*, tutte le leggi degli ordini delle colonne, e quindi anche la forma e proporzione della colonna, in tutte le sue parti e dimensioni, giù giù fin nei particolari; diviene evidente l'assurdità dell'idea tanto spesso ripetuta che i tronchi d'albero o addirittura la figura umana (il che purtroppo sostiene lo stesso Vitruvio, IV, 1) abbiano fatto da modello alla colonna. Allora la forma di essa sarebbe per l'architettura una forma puramente casuale, accolta dall'esterno; ma una tale forma non potrebbe avere su di noi, non appena la vediamo nelle sue debite proporzioni, un effetto così armonioso e soddisfacente, né d'altra parte ogni anche più piccola sproporzione di essa potrebbe essere subito avvertita da un senso fine ed esercitato come spiacevole e disturbante, al pari di una stonatura in musica. Ciò è invece possibile solo per ciò, che, dato un certo fine e un certo mezzo, ogni altra cosa è nell'essenziale determinata *a priori*, così come nella musica, data una certa melodia e un certo tono fondamentale, è determinata nell'essenziale l'intera armonia. E come la musica, così anche l'architettura non è in genere un'arte imitativa – benché entrambe siano state spesso erroneamente ritenute tali.

Il piacere estetico si fonda sempre, come nel testo è stato ampiamente provato, sull'apprensione di un'idea (platonica). Per l'architettura, considerata solo come arte *bella*, il tema vero e proprio è rappresentato dalle

idee dei gradi naturali infimi, dunque gravità, solidità, coesione, e non invece, come finora si è supposto, solo dalla forma regolare, dalla proporzione e simmetria, che sono qualcosa di puramente geometrico, proprietà dello spazio, non idee, e quindi non possono essere il tema di un'arte bella. Anche in architettura dunque, esse sono solo di origine secondaria e hanno un'importanza subordinata, che farò subito rilevare. Se esse fossero le sole che l'architettura, come arte bella, avesse il compito di mettere in mostra, allora il modello dovrebbe fare lo stesso effetto dell'opera eseguita. Ma ciò non è affatto; al contrario, le opere di architettura devono assolutamente avere, per agire esteticamente, una considerevole grandezza; anzi non possono mai essere troppo grandi e possono facilmente invece essere troppo piccole. L'effetto estetico sta addirittura, *ceteris paribus*, in proporzione diretta con la grandezza dell'edificio, perché solo le grandi masse rendono con alto grado di evidenza e di efficacia l'azione della forza di gravità. Rimane da ciò riconfermata la mia opinione che l'urgenza e l'antagonismo di queste forze fondamentali della natura costituiscono la vera e propria materia estetica dell'architettura, che in conformità della sua natura richiede grandi masse per diventare visibile, anzi sensibile. Le forme dell'architettura vengono determinate in primo luogo, come sopra si è visto per la colonna, dal fine immediato di ogni parte nella costruzione. Ma nei limiti in cui esso lascia qualcosa di indeterminato, interviene, dato che l'architettura ha la sua esistenza in primo luogo nella nostra intuizione spaziale e si rivolge perciò a tale nostra facoltà *a priori*, la legge della più perfetta intuibilità, e quindi anche della più agevole comprensibilità. Ma quest'ultima scaturisce sempre dalla massima regolarità delle forme e razionalità dei loro rapporti. Conseguentemente l'architettura bella sceglie solo figure re-

golari, dalle linee rette o dalle curve armoniose, e così anche i corpi che ne risultano, come cubi, parallelepipedi, cilindri, sfere, piramidi e coni; come aperture invece talvolta cerchi o ellissi, ma di regola quadrati e ancor più spesso rettangoli, questi ultimi con i lati che stiano tra loro in un rapporto assolutamente razionale e di facilissima comprensione (non per esempio come 6 : 7, ma come 1 : 2, 2 : 3), e infine ancora finestre finte o nicchie, di proporzioni regolari e comprensibili. Per la stessa ragione conferirà volentieri agli edifici stessi e alle loro grandi ripartizioni un rapporto razionale e facilmente comprensibile tra l'altezza e la larghezza, per esempio farà sì che l'altezza di una facciata sia la metà della larghezza, e disporrà le colonne in modo che ogni tre o quattro di esse misurino con i loro intervalli una linea che sia uguale all'altezza, che formino cioè un quadrato. Lo stesso principio della intuibilità e facile comprensibilità richiede anche che si possa facilmente abbracciare il tutto con lo sguardo: ciò è prodotto dalla *simmetria*, che è inoltre necessaria per far risaltare l'opera come un tutto e per distinguerne la delimitazione essenziale da quella accidentale, sicché per esempio solo seguendo il suo filo conduttore si capisce a volte se si hanno davanti tre edifici che stanno l'uno accanto all'altro o se ne ha davanti *uno* solo. Solo mediante la simmetria dunque l'opera architettonica si annuncia subito come unità individuale e come sviluppo di un'idea centrale.

Ora, benché, come sopra si è visto incidentalmente, l'architettura non debba affatto imitare le *forme* della natura, come i tronchi degli alberi o addirittura le figure umane, essa deve creare nello *spirito* della natura, specialmente facendo anche sua la legge: *natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur*, evitando perciò ogni cosa che sia anche solo apparentemente pri-

va di scopo, raggiungendo ogni volta il suo intento sempre per la via più breve e naturale, che esso sia puramente architettonico, ossia concerna la costruzione, o riguardi invece gli scopi dell'utilità, ed esprimendolo così apertamente, con l'opera stessa. In tal modo essa acquista una certa grazia, analoga a quella che negli esseri viventi deriva dalla facilità e convenienza di ogni moto e posizione con le loro intenzioni. Conformemente, nel buono stile architettonico antico vediamo ogni parte, si tratti di pilastro, colonna, arco, travatura o porte, finestre, scala o balcone, raggiungere il suo scopo nella maniera più diretta e semplice, manifestandolo allo stesso tempo apertamente e ingenuamente, appunto come fa anche la natura organica nelle sue opere. Lo stile insulso cerca invece in tutto giri inutili, compiacendosi di arbitrarietà e sbizzarrendosi così in travature spezzate senza scopo, sporgenti e rientranti, in colonne raggruppate, in cornici spezzettate sugli arcali e sui frontoni, in volute prive di senso, in svolazzi e simili; esso gioca, secondo quello che sopra abbiamo indicato come il carattere dell'acciarpamento, coi mezzi dell'arte senza intenderne i fini, come i bambini giocano con gli attrezzi dei grandi. Di tal genere è già ogni interruzione di una linea retta, ogni alterazione nello slancio di una curva, senza scopo apparente. Invece, quell'ingenua semplicità nel mostrare e raggiungere lo scopo, che corrisponde allo spirito con cui la natura crea e forma, è la stessa che conferisce ai vasi di argilla antichi una tale bellezza e grazia di forma, da farcene stupire sempre di nuovo; perché tanto nobilmente contrasta con i nostri vasi moderni di gusto originale, i quali portano il marchio della volgarità, che siano formati di porcellana o di argilla figulina. Alla vista dei vasi e delle suppellettili degli antichi sentiamo che, se la natura avesse voluto creare cose del genere, le avrebbe fatte in queste forme. Poiché vediamo

dunque che la bellezza dell'architettura scaturisce principalmente dalla franca esposizione degli scopi e dal raggiungimento dei medesimi per la via più breve e naturale, la mia teoria viene a trovarsi qui in diretto contrasto con quella kantiana, che pone l'essenza di ogni bellezza in un apparente finalismo senza scopo.

Il tema unico dell'architettura qui esposto, sostegno e carico, è tanto semplice, che appunto perciò quest'arte, in quanto è arte *bella* (e non invece in quanto serve all'utile), è nell'essenziale, già dalla migliore epoca greca, perfetta e conclusa, o almeno non è più capace di alcun arricchimento significativo. Per contro l'architetto moderno non si può allontanare notevolmente dalle regole e modelli degli antichi senza trovarsi già per questo sulla via del peggioramento. Non gli resta dunque che applicare l'arte tramandata dagli antichi e far valere, fin dove è possibile, le sue regole, con le restrizioni che il bisogno, il clima, l'epoca e il suo paese inevitabilmente gli impongono. In quest'arte infatti, come anche nella scultura, l'aspirazione all'ideale coincide con l'imitazione degli antichi.

Quasi non ho bisogno di ricordare che io, in tutte queste considerazioni di architettura, ho avuto in mente soltanto lo stile antico e non il cosiddetto stile gotico, che, di origine saracena, si diffuse nel resto dell'Europa ad opera dei Goti di Spagna. Forse neanche a questo va negata del tutto, nel suo genere, una certa bellezza; ma se esso si mette in testa di paragonarsi a quello antico da paro a paro, allora questa è una barbara presunzione, che non si può in alcun modo ammettere. Quanto beneficamente agisce sul nostro spirito, dopo aver contemplato tali magnificenze gotiche, la vista di un edificio piano, eseguito nello stile antico! Sentiamo subito che questa è la sola cosa vera e giusta. Se si potesse condurre un Greco antico davanti alle nostre più famose catte-

drali gotiche, che cosa ne direbbe mai? – Βάρβαροι! Il piacere che proviamo per le opere gotiche dipende con tutta certezza, per la maggior parte, da associazioni di idee e reminiscenze storiche, dunque da un sentimento estraneo all'arte. Tutto quello che ho detto dello scopo propriamente estetico, del senso e tema dell'architettura, perde per queste opere la sua validità. Giacché la travatura liberamente appoggiata è sparita e con essa la colonna: sostegno e carico, ordinati e distribuiti per illustrare la lotta tra rigidezza e gravità, non sono più qui il tema. Neanche si può più qui trovare quella generale, pura razionalità, per la quale tutto ammette un rigoroso sindacato, che dà anzi immediatamente ragione di sé allo spettatore pensante, e che fa parte del carattere dello stile architettonico antico: ben presto ci rendiamo conto che qui ha imperato, invece di quella razionalità, un arbitrio guidato da concetti estranei, per cui molte cose ci rimangono inspiegate. Perché solo lo stile architettonico antico è pensato in senso puramente *oggettivo*; quello gotico è pensato più in senso soggettivo. Se tuttavia, così come abbiamo riconosciuto nello sviluppo della lotta tra rigidezza e gravità la vera idea estetica base dell'architettura antica, vogliamo trovare anche in quella gotica un'idea base analoga, essa dovrebbe essere questa, che qui dev'essere rappresentata la totale sopraffazione e sconfitta della gravità ad opera della rigidezza. Perché infatti la linea orizzontale, che è quella del carico, è qui quasi del tutto scomparsa, e l'azione della gravità non si manifesta più che indirettamente, cioè mascherata in arco e volta, mentre la linea verticale, che è quella del sostegno, domina da sola, materializzando in contrafforti smisuratamente alti, in torri, torricelle e guglie senza numero, che si slanciano in alto senza carico, l'azione vittoriosa della rigidezza. Mentre nell'architettura antica la tensione e la spinta dall'alto verso il basso

sono rappresentate ed esposte altrettanto bene di quelle dal basso verso l'alto, queste ultime predominano qui decisamente: donde nasce anche la spesso notata analogia col cristallo, in quanto la cristallizzazione avviene del pari con una vittoria sulla gravità. Se dunque volessimo attribuire questo senso e questa idea base all'architettura gotica e la volessimo perciò presentare come un riscontro equivalente di quella antica, bisognerebbe allora ricordare in contrario che la lotta tra rigidezza e gravità, che l'architettura antica mostra in modo così aperto e ingenuo, è una lotta effettiva e vera, fondata nella natura, mentre la totale sconfitta della gravità ad opera della rigidezza rimane una mera parvenza, una finzione, resa credibile con l'inganno. Ognuno si potrà facilmente chiarire come, dall'idea base qui indicata e dalle particolarità sopra notate dell'architettura gotica, risulti il carattere misterioso e iperfisico che le viene riconosciuto. Esso sorge principalmente, come si è già detto, per il fatto che qui l'arbitrario ha preso il posto del puramente razionale, che si manifesta come costante convenienza del mezzo col fine. Le molte cose in realtà prive di gusto e tuttavia tanto accuratamente compiute, inducono a presupporre fini ignoti, imperscrutabili, segreti, cioè conferiscono l'aspetto misterioso. Invece la parte brillante delle chiese gotiche è l'interno, perché qui l'effetto della volta a crociera, sostenuta dai pilastri snelli e cristallinamente slanciati, sollevata in alto e promettente, scomparso il carico, eterna sicurezza, penetra fortemente nell'animo, mentre la maggior parte dei suddetti inconvenienti rimane all'esterno. Negli edifici antichi la parte privilegiata è quella esterna, perché lì sostegno e carico si abbracciano meglio, mentre all'interno il tetto piatto conserva sempre qualcosa di opprimente e di prosaico. Nei templi antichi l'interno vero e proprio era anche per lo più piccolo, nonostante le molte e grandi ope-

re esterne. Un tocco di sublime esso ricevé con la volta a sfera della cupola, come nel Pantheon, della quale perciò anche gli Italiani, costruendo in codesto stile, hanno fatto l'uso più esteso. Con ciò concorda il fatto che gli antichi, come popoli meridionali, vivevano più all'aperto che non le nazioni nordiche, le quali hanno preferito l'architettura gotica. Ma chi poi assolutamente vuole sostenere che l'architettura gotica sia un'architettura essenziale e legittima, la può definire, se insieme ama le analogie, il polo negativo dell'architettura, o anche il suo tono minore. Nell'interesse del buon gusto, devo augurare che grandi mezzi finanziari siano devoluti all'architettura oggettiva, ossia veramente buona e giusta, all'architettura in sé bella, e non a quella il cui valore riposa solo su associazioni di idee. Quando dunque vedo come quest'epoca che non crede si dia tanta pena per completare le chiese gotiche lasciate incompiute dal medioevo che credeva, mi pare come se si volesse imbalsamare il cristianesimo estinto.

Capitolo 36*

OSSERVAZIONI SPARSE SULL'ESTETICA DELLE ARTI FIGURATIVE

Nella scultura la bellezza e la grazia sono la cosa principale; nella pittura invece prevalgono l'espressione, la passione, il carattere: perciò si deve di altrettanto trascurare l'esigenza della bellezza. Una costante bellezza di tutte le forme, infatti, quale la richiede la scultura, nuocerebbe al caratteristico e anche stancherebbe con la monotonia. Quindi la pittura può rappresentare anche visi brutti e forme consunte; la scultura invece richiede bellezza, anche se non sempre perfetta, e sempre però forza e pienezza di forme. Di conseguenza un magro Cristo in croce, un san Gerolamo morente, consunto dall'età e dalla malattia, come il capolavoro del Domenichino, sono soggetti adatti alla pittura; invece il Giovanni Battista ridotto dai digiuni a pelle e ossa, in marmo, di Donatello, nella Galleria di Firenze, ha un effetto repellente, nonostante l'esecuzione magistrale. Da questo punto di vista, sembra che la scultura sia adatta all'affermazione della volontà di vivere, la pittura alla negazione di essa, e con ciò si potrebbe spiegare perché la scultura sia stata l'arte degli antichi e la pittura quella dei tempi cristiani.

A proposito dell'argomentazione esposta nel § 45 del volume primo a sostegno dell'affermazione che lo sco-

* Questo capitolo si riferisce ai §§ 44-50 del primo volume.

prire, il conoscere e il fissare il tipo della bellezza umana dipendono da una certa anticipazione di essa e sono quindi in parte fondati *a priori*, vedo che occorre ancora far rilevare che codesta anticipazione abbisogna comunque dell'esperienza, per esserne stimolata, analogamente all'istinto degli animali che, pur guidando *a priori* il loro comportamento, abbisogna però nei particolari di esso della determinazione dei motivi. L'esperienza e la realtà cioè tengono di fronte all'intelletto dell'artista figure umane che, nell'una o nell'altra parte, sono più o meno riuscite alla natura, quasi per chiedere su di esse il suo giudizio, provocando così, secondo il metodo socratico, da quell'oscura anticipazione, la conoscenza chiara e determinata dell'ideale. Perciò certo gli scultori greci furono molto aiutati dal fatto che clima e costume del paese dessero loro tutto il giorno occasione di vedere figure seminude e nei ginnasi anche interamente nude. Allora ogni parte del corpo spingeva il loro senso plastico a giudicarla e a paragonarla all'ideale che era latente nella loro coscienza. Così essi esercitavano costantemente il loro giudizio su tutte le forme e le membra, giù giù, fino alle più sottili sfumature di esse, per cui poi a poco a poco la loro anticipazione dell'ideale della bellezza umana, in origine solo vaga, poté essere sollevata a tale chiarezza di coscienza, da renderli capaci di oggettivarlo nell'opera d'arte. In maniera del tutto analoga il poeta ha utilità e bisogno, per la rappresentazione dei caratteri, di esperienza propria. Benché egli infatti non lavori in base all'esperienza e alle nozioni empiriche, ma in base alla chiara coscienza dell'essenza dell'umanità, quale la ritrova nel proprio intimo, a questa coscienza l'esperienza serve tuttavia da schema, le dà impulso ed esercizio. Pertanto la sua conoscenza della natura umana e delle sue diversità, pur procedendo nell'essenziale *a priori* e per anticipazione, acquista vita,

corpo e determinatezza solo con l'esperienza. Ma nel tanto ammirevole senso della bellezza dei Greci, che rese essi soli capaci, tra tutti i popoli della terra, di scoprire il vero tipo normativo della figura umana e di offrire quindi all'imitazione per tutti i tempi i modelli della bellezza e della grazia, noi possiamo, appoggiandoci al libro precedente e al capitolo 44 del seguente, andare ancora più a fondo e dire: la stessa cosa che, se rimane indivisa dalla *volontà*, dà l'istinto sessuale con una scelta finemente discernente, ossia l'*amore sessuale* (che com'è noto era soggetto presso i Greci a grandi deviazioni); proprio questa diventa, quando, per la presenza di un intelletto anormalmente preponderante, si distacca dalla volontà rimanendo tuttavia attivo, *senso oggettivo della bellezza* per la figura umana, che si manifesta poi innanzi tutto come senso artistico giudicante, ma che può accrescersi fino a ritrovare e a rappresentare la norma di tutte le parti e proporzioni, come avvenne per Fidia, Prassitele, Scopa ecc. Si adempie allora quel che Goethe fa dire all'artista:

Che io con senso divino
E mano umana
Possa formare
Ciò che con la mia donna
Posso e debbo animalmente.[1]

Ed anche qui, sempre analogamente, ciò appunto che nel *poeta*, se rimanesse indiviso dalla *volontà*, non darebbe che *saggezza mondana*, diventa, quando per l'a-

[1] *Dass ich mit Göttersinn*
Und Menschenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib'
Ich animalisch kann und muss.

normale prevalere dell'intelletto si separa dalla volontà, capacità di *rappresentazione* oggettiva, drammatica.

La scultura moderna è, per quanto possa fare, analoga alla poesia latina moderna e, come questa, figlia dell'imitazione, scaturita da reminiscenze. Se si mette in mente di voler essere originale, imbocca subito vie sbagliate, specialmente quella pessima di riprodurre la natura che gli sta davanti, invece di plasmare secondo le proporzioni degli antichi. Canova, Thorwaldsen ecc. sono da paragonare a Johannes Secundus e Owenus. Altrettanto avviene con l'architettura; solo che qui la cosa è fondata nell'arte stessa, la cui parte puramente estetica è di scarsa entità e fu già esaurita dagli antichi, per cui l'architetto moderno può distinguersi solo nella savia applicazione di quella; e deve sapere che si allontana sempre di tanto dal buon gusto, di quanto si discosta dallo stile e modello dei Greci.

L'arte del *pittore*, considerata solamente in quanto si propone di produrre l'illusione della realtà, è da far risalire in definitiva alla sua capacità di *separare* in modo puro ciò che nel vedere è la mera sensazione, dunque l'affezione della retina, vale a dire il solo *effetto* immediatamente dato, dalla sua *causa*, ossia dagli oggetti del mondo esterno, di cui solo perciò sorge l'intuizione nell'intelletto; così egli è in grado, se la tecnica soccorre, di produrre lo stesso effetto nell'occhio mediante una causa affatto diversa, cioè mediante macchie di colore riportate sulla tela, per cui poi la medesima intuizione si riforma, nell'intelletto di chi guarda, che risale immancabilmente alla causa abituale.

Se si considera come in ogni *volto umano* vi sia qualcosa di così interamente nativo, di così assolutamente originale, e come esso mostri una totalità, quale può spettare solo ad un'unità composta di parti tutte necessarie, in virtù della quale noi riconosciamo tra tante mi-

gliaia di individui una persona nota, anche dopo lunghi anni, sebbene le possibili diversità dei lineamenti del volto umano, specialmente di un'unica razza, siano racchiuse entro limiti estremamente ristretti; si deve allora dubitare che qualcosa dotato di tanto essenziale unità e di tanto grande originalità possa mai derivare da una fonte che non siano le profondità misteriose dell'intimo della natura: donde però seguirebbe che nessun artista può essere veramente capace di ideare l'originaria specificità di un volto umano, e nemmeno soltanto di comporlo conforme a natura in base a reminiscenze. Ciò che egli perciò a questo modo produrrebbe, sarebbe sempre e solo una composizione vera a metà e anzi forse impossibile: giacché, come potrebbe comporre una vera unità fisiognomica, dal momento che gli è propriamente sconosciuto il principio di questa unità? Pertanto, di fronte a ogni volto meramente inventato da un artista, bisogna dubitare che esso sia in realtà possibile, e chiedersi se la natura, come maestra di tutti i maestri, non lo dichiarerebbe un'acciarpatura, dimostrando in esso aperte contraddizioni. Ciò condurrebbe veramente al principio che nei quadri storici dovrebbero figurare sempre e solo ritratti, che sarebbero poi certo da scegliere con la massima cura e da idealizzare alquanto. Come è noto, i grandi artisti hanno sempre amato dipingere da modelli vivi e inserito molti ritratti.

Benché, come nel testo si è spiegato, il vero scopo della pittura, come dell'arte in genere, sia quello di aiutarci a cogliere le idee (platoniche) degli esseri di questo mondo, immettendoci nello stesso tempo nello stato del conoscere puro, cioè privo di volontà; ad essa spetta inoltre una bellezza indipendente da quello e a sé stante, che viene prodotta dalla semplice armonia dei colori, dalla piacevolezza del raggruppamento, dalla favorevole distribuzione della luce e dell'ombra e dal tono del-

l'intero quadro. Questa specie subordinata di bellezza ad essa aggiunta promuove lo stato del puro conoscere ed è in pittura ciò che in poesia sono la dizione, il metro e la rima: sia l'una che le altre cose non costituiscono cioè l'essenziale, ma ciò che agisce per primo e in maniera immediata.

Al giudizio da me dato al § 50 del primo volume sull'inammissibilità dell'*allegoria* nella pittura aggiungo ancora alcune conferme. Nel palazzo Borghese, a Roma, si trova il seguente quadro di Michelangelo da Caravaggio: Gesù, come fanciullo di circa dieci anni, calpesta la testa di un serpente, ma del tutto senza paura e con la massima calma, e altrettanto indifferente rimane intanto la madre che lo accompagna; accanto sta Santa Elisabetta, che rivolge gli occhi al cielo con espressione solenne e tragica. Che cosa potrebbe mai pensare un uomo, che non avesse mai sentito nulla del seme della donna destinato a schiacciare la testa al serpente, di questo geroglifico chiriologico? A Firenze, nella sala della biblioteca del Palazzo Riccardi, troviamo sul soffitto dipinto da Luca Giordano la seguente allegoria, che sta a significare che la scienza libera l'intelletto dai legacci dell'ignoranza: l'intelletto è un uomo forte, avvinto da corde che stanno per cadere: una ninfa gli tiene davanti uno specchio, un'altra gli porge una grande ala staccata; in alto la scienza siede sopra una sfera e accanto ad essa sta, con una sfera in mano, la verità nuda. A Ludwigsburg presso Stoccarda un quadro ci mostra il tempo, come Saturno, che con un paio di forbici taglia le ali ad Amore. Se ciò vuol dire che, quando diventiamo vecchi, l'incostanza in amore finisce con l'arrendersi, la cosa sarà certo giusta.

A corroborare la mia soluzione del problema del perché il Laocoonte non gridi, serva ancora quanto segue. Del mancato effetto della rappresentazione del gri-

dare nelle opere delle arti figurative, essenzialmente mute, ci si può convincere di fatto guardando una *Strage degli innocenti* di Guido Reni, che si trova all'Accademia d'arte di Bologna. In essa questo grande artista ha commesso lo sbaglio di dipingere sei persone che spalancano la bocca per gridare. Chi voglia rendersene conto ancor più chiaramente, immagini una rappresentazione di pantomima in teatro, e in qualche scena di essa un urgente motivo di gridare per uno dei personaggi: se ora il ballerino che lo rappresenta volesse esprimere il grido con lo star fermo per un po' di tempo con la bocca spalancata, le grandi risate di tutto il teatro testimonierebbero il cattivo gusto della cosa. Siccome poi, perciò, per ragioni che non stanno nell'oggetto da rappresentare, bensì nell'essenza dell'arte che lo rappresenta, il grido di Laocoonte doveva rimanere inespresso, ne nacque per l'artista il compito di motivare appunto questo non gridare, per renderci plausibile il fatto che un uomo non gridi in tale situazione. Egli ha assolto questo compito rappresentando il morso del serpente non come già avvenuto e neanche come ancora minacciato, bensì come proprio allora dato, e dato nel fianco: perché così l'addome viene contratto e il gridare è reso quindi impossibile. Questa ragione prossima, anche se propriamente solo secondaria e subordinata della cosa, Goethe l'ha scoperta ed esposta esattamente alla fine del libro undicesimo della sua autobiografia, come anche nel saggio sul Laocoonte apparso nel primo fascicolo dei *Propilei*; ma la ragione più remota, primaria, che condiziona l'altra, è quella da me esposta. Non posso trattenermi dall'osservare che la mia posizione sta qui con quella di Goethe nello stesso rapporto che riguardo alla teoria dei colori. Nella collezione del duca di Aremberg, a Bruxelles, si trova una testa antica di Laocoonte, che è stata rinvenuta più tardi. Ma la testa nel celeberrimo

gruppo non è una testa restaurata, come risulta anche dalla tavola speciale di Goethe di tutti i restauri di questo gruppo, che si trova alla fine del primo volume dei *Propilei*, e come viene inoltre confermato dal fatto che la testa trovata posteriormente è somigliantissima a quella del gruppo. Dobbiamo quindi supporre che sia esistita anche una ripetizione antica del gruppo, a cui la testa di Aremberg apparteneva. Questa supera, a mio parere, tanto in bellezza che in espressione, quella del gruppo; essa ha la bocca notevolmente più aperta di quella, non però fino al vero e proprio grido.

Capitolo 37*

SULL'ESTETICA DELLA POESIA

Come la definizione più semplice e giusta della poesia vorrei indicare questa, che essa è l'arte di mettere in gioco l'immaginazione con le parole. Come essa giunga a tanto, l'ho indicato nel volume primo, al § 51. Una specifica conferma di quel che ivi è detto fornisce il seguente passo di una lettera frattanto pubblicata di Wieland a Merck: «Ho passato tre giorni e mezzo su di un'unica strofa, dove in fondo la cosa dipendeva da un'unica parola, di cui avevo bisogno e che non riuscivo a trovare. Giravo e rigiravo la cosa e il mio cervello da tutte le parti, perché naturalmente, dove si tratta di dare un quadro, vorrei portare la stessa precisa visione che mi stava davanti agli occhi, anche davanti agli occhi dei miei lettori, e a tal fine spesso, *ut nosti*, tutto dipende da un unico tratto o pennellata o riflesso» (*Lettere a Merck*, a cura di Wagner, 1835, p. 193). Essendo la fantasia del lettore la materia in cui la poesia rappresenta le sue immagini, questa ha il vantaggio che l'esecuzione più particolare e i tratti più sottili riescono, nella fantasia di ognuno, proprio così come è più consono alla sua individualità, alla sua sfera di conoscenza e ai suoi umori, stimolandolo quindi nel modo più vivo; laddove le arti figurative non possono acconciarsi così: una sola immagine, una

* Questo capitolo si riferisce al § 51 del primo volume.

sola figura deve qui bastare per tutti; essa tuttavia recherà sempre in qualcosa l'impronta dell'individualità dell'artista o del suo modello, come un'aggiunta soggettiva o fortuita, non efficace, anche se tanto meno quanto più l'artista è oggettivo, cioè geniale. Già con ciò si può in parte spiegare che le opere di poesia esercitino un effetto molto più forte, profondo e universale che non quadri e statue: queste e quelli cioè lasciano il popolo per lo più del tutto freddo, e in genere le arti figurative sono quelle che fanno l'effetto più debole. Una singolare riprova di ciò costituiscono i così frequenti ritrovamenti e scoperte di quadri di grandi maestri in case private e in ogni genere di località, dove essi, per molte generazioni, sono rimasti non sotterrati e nascosti, ma semplicemente appesi inosservati, cioè privi di effetto. Quand'ero a Firenze (1823) fu scoperta addirittura una madonna di Raffaello, che per una lunga serie di anni era rimasta appesa alla parete nella camera della servitù di un palazzo (nel quartiere di S. Spirito): e ciò accade fra gli Italiani, questa nazione dotata più di tutte le altre del senso della bellezza. Questo dimostra quanto poco le opere delle arti figurative abbiano effetto diretto e immediato, e che l'apprezzarle richiede molta più cultura e conoscenza che non l'apprezzare le altre tutte. Come infallibilmente invece una bella melodia che tocchi il cuore fa il suo giro intorno al mondo, e un poema eccellente passa di popolo in popolo! Che i grandi e i ricchi dedichino l'appoggio più forte proprio alle arti figurative e impieghino somme considerevoli solo nelle opere *di quelle*, anzi che oggigiorno un'idolatria, nel vero senso della parola, dia per un quadro di un celebre maestro antico il valore di un intero latifondo, dipende principalmente dalla rarità dei capolavori, il cui possesso quindi conferisce all'orgoglio, e poi però anche da ciò, che il godimento di essi richiede pochissimo tempo

e sforzo, ed è pronto per un momento ogni momento; mentre la poesia e la stessa musica pongono condizioni incomparabilmente più gravose. Corrispondentemente, delle arti figurative si può anche fare a meno: popoli interi, come per esempio i maomettani, ne sono privi; ma nessun popolo è privo di musica o di poesia.

Ora però l'intenzione con la quale il poeta mette in moto la nostra fantasia, è quella di rivelarci le idee, ossia di mostrarci con un esempio che cosa sia la vita, che cosa il mondo. La prima condizione per ciò è che, l'una e l'altro, li abbia egli stesso conosciuto: a seconda che ciò sia avvenuto in profondità o in superficie, la sua poesia riuscirà profonda o superficiale. Conseguentemente ci sono innumerevoli gradazioni, come della profondità e chiarezza nel cogliere la natura delle cose, così dei poeti. Ognuno di essi tuttavia non può non ritenere se stesso eccellente, in quanto abbia rettamente rappresentato quel che *egli* sapeva, e il suo quadro corrisponda al *suo* originale; egli non può non equipararsi al migliore, perché nel quadro di quello anche non vede più che nel proprio, vede cioè tanto, quanto nella natura stessa, dato che più a fondo il suo sguardo non penetra. Il migliore stesso poi si riconosce come tale dal vedere quanto superficiale fu lo sguardo degli altri, quant'altro vi si celava dietro, che essi non seppero rendere, perché non lo videro, e quanto più lungi arrivino il suo sguardo e il suo quadro. Se egli capisse i superficiali così poco come questi capiscono lui, dovrebbe disperare, giacché proprio perché ci vuole già un uomo straordinario per rendergli giustizia, mentre i cattivi poeti possono stimarlo così poco, come egli loro, deve anche vivere a lungo del suo stesso plauso, prima che ad esso si aggiunga quello del mondo. Intanto gli viene immeschinito anche quello, pretendendosi da lui che sia graziosamente modesto. Ma è tanto impossibile che chi ha meriti e sa quanto es-

si costino sia egli stesso cieco rispetto ad essi, quanto che un uomo alto sei piedi non si accorga di sovrastare gli altri. Se dalla base della torre fino alla cima ci sono trecento piedi, si può esser tranquilli che ve ne sono altrettanti dalla cima fino alla base. Orazio, Lucrezio, Ovidio e quasi tutti gli antichi hanno parlato orgogliosamente di sé, e così anche Dante, Shakespeare, Bacone da Verulamio e molti altri. Che uno possa essere un grande spirito senza accorgersene per niente, è un'assurdità di cui può cercare di persuadersi solo l'impotenza inconsolabile, per poter ritenere modestia anche il senso della propria nullità. Un inglese ha notato argutamente e giustamente che *merit* e *modesty* non hanno niente in comune se non la lettera iniziale.* Per le celebrità modeste nutro sempre il sospetto che esse possano aver ragione; e Corneille dice addirittura:

La fausse humilité ne met plus en crédit:
Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on me dit.

Infine lo ha detto Goethe senza ambagi: «Solo gli straccioni sono modesti». Ma ancora più infallibile sarebbe stata l'affermazione che coloro, che con tanto zelo esigono modestia dagli altri, che insistono sulla modestia, che esclamano senza posa: «Siate modesti, per amor di Dio, siate modesti!» *sono straccioni di sicuro*, ossia omiciattoli assolutamente privi di merito, materiale da costruzione della natura, membri ordinari della feccia dell'umanità. Perché chi ha meriti egli stesso, riconosce anche i meriti altrui – s'intende quelli genuini e reali. Ma colui a cui manchi ogni pregio e merito desidera che non

* Lichtenberg riferisce (*Miscellanea*, nuova edizione, Gottinga 1844, vol. 3, p. 19) che Stanislaus Leszczynski ha detto: *La modestie devroit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent.*

ce ne siano affatto: vederli negli altri è come venir disteso sull'eculeo; la pallida, verde, gialla invidia gli rode il cuore: vorrebbe annientare e sradicare tutti coloro che sono personalmente privilegiati; e se invece li deve purtroppo lasciar vivere, ciò può essere solo alla condizione che essi nascondano i loro pregi, li neghino del tutto, anzi li abiurino. Questa è dunque la radice dei così frequenti panegirici in onore della modestia. E se tali preconi di essa hanno occasione di soffocare il merito sul nascere, o almeno di impedire che esso rifulga, che venga conosciuto – chi dubiterà che non lo facciano? Giacché questa è la pratica corrispondente alla loro teoria.

Sebbene dunque il poeta, come ogni artista, ci rappresenti sempre e solo il particolare, l'individuale, ciò che *egli* ha conosciuto e vuole in tal modo farci conoscere è tuttavia l'idea (platonica), l'intera specie; perciò nelle sue immagini sarà stampato per così dire il tipo dei caratteri e delle situazioni umane. Il narratore, come anche il drammaturgo, prende dalla vita ciò che è affatto particolare e lo descrive con esattezza nella sua individualità, ma rivela in tal modo l'intera esistenza umana, avendo a che fare sì in apparenza col particolare, ma in realtà con ciò che è dappertutto e in tutti i tempi. Scaturisce da ciò che sentenze, specialmente dei poeti drammatici, anche senza essere detti generali, trovino frequente applicazione alla vita reale. La poesia sta alla filosofia come l'esperienza sta alla scienza empirica. L'esperienza cioè ci fa conoscere il fenomeno nel particolare e per via d'esempio; la scienza ne abbraccia l'insieme, mediante concetti generali. Così la poesia vuol farci conoscere le idee (platoniche) degli esseri mediante i particolari e per via d'esempio; la filosofia vuol far conoscere nell'insieme e in universale l'intima essenza delle cose, che in quelle si esprime. Già da ciò si vede che la poesia ha più il carattere della gioventù e la filosofia più

quello della vecchiaia. E in effetti il dono poetico fiorisce propriamente solo in gioventù; anche la sensibilità per la poesia è in gioventù spesso appassionata: il giovane prende piacere ai versi in quanto tali e si accontenta spesso di merce scadente. Con gli anni questa inclinazione diminuisce gradualmente, e in vecchiaia si preferisce la prosa. Da quella tendenza poetica della gioventù viene poi spesso guastato il senso della realtà. Perché da quest'ultima la poesia si distingue per ciò, che in essa la vita ci scorre davanti interessante e tuttavia senza dolore, mentre nella realtà la vita, finché è priva di dolore, non è interessante, e non appena invece si fa interessante, non rimane senza dolori. L'adolescente iniziato prima alla poesia che alla realtà esige poi da questa ciò che solo quella può dare: è questa una delle fonti principali del malessere che opprime i giovani più eccellenti.

Metro e rima sono un vincolo, ma anche un manto che il poeta si getta intorno, e sotto il quale gli è concesso di parlare come altrimenti non potrebbe: ed è questo ciò che ci rallegra. Egli è cioè responsabile solo a metà di tutto ciò che dice: per l'altra metà devono esserlo il metro e la rima. Il metro, o misura del tempo, ha, come mero ritmo, la sua essenza solo nel *tempo*, che è una pura intuizione *a priori* e appartiene dunque, per parlare con Kant, soltanto alla sensibilità *pura*; invece la rima è cosa della sensazione nell'organo dell'udito, dunque della sensibilità *empirica*. Perciò il ritmo è un elemento di armonia molto più nobile e degno della rima, che gli antichi pertanto disprezzavano, e che ebbe origine nelle lingue imperfette, nate dalla corruzione di quelle precedenti e in tempi barbari. La povertà della poesia francese dipende principalmente dal fatto che essa, senza metro, è limitata alla rima, e viene aumentata dal fatto che essa, per celare la sua penuria di mezzi, ha appesantito il suo rimario con una quantità di canoni pedanti, come

per esempio che solo le sillabe che si scrivono allo stesso modo facciano rima, come se la rima fosse per l'occhio e non per l'orecchio; che lo iato sia bandito, che una quantità di parole non debba comparire ecc., alle quali cose tutte la scuola poetica francese moderna cerca di por fine. In nessuna lingua comunque la rima fa, almeno per me, un'impressione tanto piacevole e potente, come nella latina: le poesie latine rimate del medioevo hanno un fascino tutto proprio. Bisogna spiegarselo con ciò, che la lingua latina è senz'alcun paragone più perfetta, bella e nobile di qualunque altra delle moderne, per cui incede così graziosamente nell'ornamento e orpello appartenenti a queste appunto, ma da essa stessa in origine spregiati.

Alla seria riflessione potrebbe apparire quasi un alto tradimento perpetrato contro la ragione che a un pensiero o alla sua giusta e pura espressione venga fatta anche solo la più lieve violenza, nella puerile intenzione di far risentire, dopo alcune sillabe, lo stesso suono verbale, o anche perché queste stesse sillabe presentino un certo saltellio. Ma senza tale violenza si fanno ben pochi versi; è infatti da attribuire ad essa il fatto che, nelle lingue straniere, i versi siano molto più difficili da capire della prosa. Se potessimo vedere quel che avviene nel laboratorio segreto dei poeti, troveremmo che si cerca il pensiero per la rima dieci volte più spesso che non la rima per il pensiero; e anche in quest'ultimo caso la cosa non avviene facilmente senza cedimenti da parte del pensiero. Ma l'arte del verso sfida queste considerazioni e ha in ciò dalla sua parte tutti i tempi e popoli: tanto è il potere che metro e rima esercitano sull'animo, e tanto efficace è il *lenocinium* ad essi proprio. Vorrei spiegare ciò col fatto che un verso felicemente rimato, col suo effetto indicibilmente enfatico, suscita il senso come se il pensiero espressovi fosse stato già predestinato, anzi

preformato nella lingua, e il poeta avesse dovuto solo ritrovarlo. Anche idee banali acquistano per il ritmo e la rima una patina d'importanza, e in quest'ornamento fanno figura allo stesso modo che, tra le ragazze, volti comuni incatenano gli occhi in virtù dell'acconciatura. Anzi, finanche pensieri storti e falsi acquistano con la versificazione una parvenza di verità. D'altra parte, anche passi celebri presi da poeti celebri si rattrappiscono e perdono lustro, se resi fedelmente in prosa. Se solo il vero è bello e se la nudità è l'ornamento prediletto della verità, un pensiero che si presenta in prosa grande e bello, avrà più vero valore di uno che faccia tale effetto in versi. Che poi mezzi così miseri, che appaiono anzi così puerili, come metro e rima, esercitino un'azione tanto forte, è cosa che colpisce molto e che è ben degna di essere analizzata. Io me la spiego nella maniera seguente. Ciò che è immediatamente dato all'udito, ossia il mero suono verbale, acquista per il ritmo e la rima una certa perfezione e significato in se stesso, diventando in tal modo una specie di musica: per cui sembra poi esistere per se stesso e non più come mero strumento, come mero segno di ciò che è segnato, ossia del senso delle parole. Tutta la sua funzione sembra essere quella di dilettare l'orecchio col suo suono, e con essa sembra quindi che tutto sia raggiunto e che tutte le pretese siano soddisfatte. Ma che allo stesso tempo esso racchiuda poi ancora un senso, esprima ancora un pensiero, è cosa che si presenta ora come un'aggiunta inaspettata, allo stesso modo delle parole nella musica, come un dono inaspettato che ci sorprende piacevolmente e che quindi, non avendo noi avuto nessuna pretesa del genere, molto facilmente ci soddisfa; ma se poi addirittura questo pensiero è tale da essere importante per se stesso, cioè anche se detto in prosa, allora ne siamo incantati. Ricordo dalla prima infanzia di essermi dilettato per tutto un pe-

riodo del bel suono dei versi, prima di fare la scoperta che essi contenevano anche sempre senso e pensieri. Corrispondentemente vi è anche, certo in tutte le lingue, una poesia di meri suoni, che manca quasi del tutto di senso. Il sinologo Davis, nella prefazione alla sua traduzione del *Lao-Sang-urh*, ovvero *An heir in old age* (Londra, 1817), nota che i drammi cinesi consistono in parte in versi che vengono cantati, aggiungendo: «Il loro senso è spesso oscuro, e a detta dei Cinesi stessi, il fine di questi versi è principalmente quello di accarezzare l'orecchio, nella qual cosa il senso viene trascurato e anche magari sacrificato del tutto all'armonia». A chi non vengono in mente qui i cori spesso tanto difficili da interpretare di certe tragedie greche?

Il segno da cui si riconosce nella maniera più immediata il poeta vero, tanto di specie superiore quanto di specie inferiore, è la spontaneità delle sue rime: esse sono venute da sé, come mandate dal cielo; i suoi pensieri gli vengono già in rima. Chi è intimamente prosastico cerca invece la rima per il pensiero; l'acciarpone il pensiero per la rima. Spessissimo, da una coppia di versi rimati si può capire quale dei due abbia per padre il pensiero e quale la rima. L'arte consiste nel nascondere quest'ultima cosa, affinché versi del genere non appaiano quasi solo dei riempitivi, dei *bouts-rimés*.

A mio modo di sentire (qui non si danno dimostrazioni), la rima è per sua natura solo binaria; la sua efficacia si limita a un solo ritorno dello stesso suono e non viene rafforzata da ulteriori ripetizioni. Non appena quindi una desinenza ha sentito quella di suono uguale, il suo effetto è esaurito: il terzo ritorno del suono agisce solo come una nuova rima, che riesce per caso allo stesso suono, senza però accrescere l'effetto: essa si allinea con la rima preesistente, senza tuttavia congiungersi con essa in un'impressione più forte. Il primo suono infatti

non risuona attraverso il secondo fino al terzo; quest'ultimo è dunque un pleonasmo estetico, un doppio *courage*, che non serve a nulla. Simili ammucchiamenti di rime non meritano quindi minimamente i gravi sacrifici che costano nelle ottave, nelle terzine e nei sonetti, e che sono causa dei martìri mentali tra i quali si leggono a volte tali produzioni: giacché il piacere poetico è impossibile fra i rompicapi. Che il genio poetico possa talora superare anche queste forme e le loro difficoltà e muovercisi frammezzo con lievità e grazia, non vale a raccomandarle, essendo esse in sé altrettanto inefficaci che gravose. E anche nei buoni poeti, quando si servono di queste forme, si vede spesso la lotta tra la rima e il pensiero, in cui ora riporta la vittoria l'una ora l'altro, cioè o il pensiero si raggrinzisce a causa della rima, o invece questa viene soddisfatta con un debole *à peu près*. Così stando le cose, non ritengo sia una prova d'ignoranza, bensì di buon gusto, che Shakespeare, nei suoi sonetti, abbia dato a ciascuna delle quartine rime diverse. In ogni caso il loro effetto acustico non ne è per nulla diminuito, e il pensiero viene espresso molto più liberamente di quel che sarebbe potuto esserlo, se lo si fosse dovuto costringere nello stivaletto cinese tradizionale.

È uno svantaggio per la poesia di una lingua avere molte parole che non si usano nella prosa e non potere d'altra parte usare certe parole della prosa. La prima cosa accade senz'altro di più nel latino e nell'italiano, la seconda nel francese, dov'essa fu detta in modo molto conciso e calzante *la bégeulerie de la langue française*; entrambe le cose si trovano meno nell'inglese e minimamente nel tedesco. Tali parole appartenenti esclusivamente alla poesia rimangono cioè estranee al nostro cuore, non ci parlano direttamente, lasciandoci quindi freddi. Sono un linguaggio poetico convenzionale e per così dire sentimenti solo dipinti, invece che reali: escludono l'intimità.

Mi sembra che la distinzione di cui tanto si parla ai giorni nostri tra poesia *classica* e *romantica* si basi in fondo su ciò, che la prima non conosce altri motivi oltre a quelli puramente umani, reali e naturali, mentre la seconda fa valere come efficaci anche motivi artificiosi, convenzionali e immaginari: vi rientrano quelli che provengono dal mito cristiano, poi quelli dell'esaltato e fantastico principio d'onore cavalleresco, inoltre quelli dell'insulsa e ridicola venerazione cristiano-germanica per le donne, e infine quelli del vaneggiante e sonnambolico amore iperfisico. Ma a quale grottesca deformazione dei rapporti umani e della natura umana conducano questi motivi, lo si può vedere anche dai migliori poeti del genere romantico, come per esempio Calderón. Per non parlare affatto degli *Autos*, mi richiamo solo a drammi come *No siempre el peor es cierto* (Non sempre il peggio è certo) e *El postrero duelo en España* (L'ultimo duello in Spagna) e simili commedie *en capa y espada*: a quegli elementi si accompagna qui ancora la sottigliezza scolastica che spesso si manifesta nel dialogo, e che apparteneva allora alla formazione spirituale delle classi superiori. Come invece, rispetto ad essa, sta in netto vantaggio la poesia degli antichi, che rimane sempre fedele alla natura! Ne risulta che la poesia classica ha una verità e giustezza incondizionata, quella romantica solo una condizionata, analogamente all'architettura greca rispetto a quella gotica. D'altra parte però va qui notato che tutte le creazioni drammatiche o narrative, che trasportano il teatro dell'azione nella Grecia antica o a Roma, sono svantaggiate dal fatto che la nostra conoscenza dell'antichità, specialmente per quel che concerne i particolari della vita, è insufficiente, frammentaria e non attinta dall'intuizione. Questo cioè costringe il poeta a scansare molte cose e ad aiutarsi con generalità, per cui cade nell'astrattezza e la sua opera perde quel carattere

intuitivo e individuale che è assolutamente essenziale alla poesia. È questo che dà a tali opere tutte il loro caratteristico aspetto di vacuità e di noia. Solo le rappresentazioni del genere di Shakespeare ne sono libere, avendo egli senza esitazione raffigurato, sotto il nome di Greci e Romani, gli Inglesi del suo tempo.

A molti capolavori della poesia *lirica*, specialmente ad alcune odi di Orazio (si veda per esempio la seconda del terzo libro) e a parecchie canzoni di Goethe (per esempio *Il lamento del pastore*), si è rimproverata la mancanza della giusta connessione e i frequenti salti logici. Ma qui il nesso logico è trascurato intenzionalmente, perché sia sostituito dall'unità del sentimento fondamentale e dello stato d'animo ivi espressi; questi risaltano di più proprio in quanto passano come un filo attraverso le singole perle, mediando il rapido alternarsi degli oggetti considerati, così come in musica l'accordo di settima media il passaggio da una tonalità all'altra, per il quale il tono fondamentale, che continua a risuonare in esso, diventa la dominante della nuova tonalità. Nel modo più chiaro, cioè aumentata fino all'esagerazione, la proprietà qui descritta si trova nella canzone del Petrarca che comincia: *Mai non vo' più cantar, com'io soleva.*

Come dunque nella poesia lirica predomina l'elemento soggettivo, così nel dramma si trova invece solo ed esclusivamente quello oggettivo. Fra i due occupa un vasto mezzo la poesia epica, in tutte le sue forme e variazioni, dalla romanza narrativa fino all'epos vero e proprio. Perché, pur essendo nell'essenziale oggettiva, essa contiene un elemento soggettivo che risalta ora più ora meno, e che trova espressione nel tono e nella forma dell'esposizione, come anche nelle riflessioni che vi sono sparse. Qui non perdiamo del tutto di vista il poeta come nel dramma.

Lo scopo del dramma è in genere quello di mostrarci

con un esempio che cosa sia l'essenza e l'esistenza dell'uomo. In esso poi ci si può far vedere il loro lato triste o quello lieto, o anche i passaggi dall'uno all'altro. Ma già l'espressione: «essenza ed esistenza dell'uomo» contiene il germe della controversia se la cosa principale sia l'essenza, ossia i caratteri, oppure l'esistenza, ossia il destino, l'avvenimento, l'azione. Del resto le due cose sono tanto saldamente intrecciate fra loro che se ne può separare bensì il concetto, ma non la rappresentazione. Giacché solo le circostanze, i destini, gli avvenimenti portano i caratteri ad esprimere la loro essenza, e solo dai caratteri nasce l'azione, da cui promanano gli avvenimenti. Comunque nella rappresentazione si può mettere in risalto più l'una cosa o più l'altra, e in questo rispetto il dramma di carattere e il dramma d'intrigo formano i due estremi.

Il fine comune al dramma e all'epica di rappresentare, con caratteri significativi in situazioni significative, le azioni straordinarie che ne discendono, sarà raggiunto dal poeta nel modo più perfetto se egli ci mostrerà dapprima i caratteri nello stato di quiete, in cui diventa visibile solo la loro coloritura generale, e farà poi intervenire un motivo, che produca un'azione, da cui nasca un motivo nuovo e più forte, che provochi a sua volta un'azione più importante, la quale generi ancora motivi nuovi e sempre più forti, onde allora, nel tempo richiesto dalla forma, al posto della calma iniziale subentra l'agitazione appassionata; in questa avvengono dunque le azioni significative, in cui le qualità prima sonnecchianti nei caratteri, insieme al corso del mondo, risaltano in chiara luce.

I grandi poeti si trasformano completamente in ciascuno dei personaggi da rappresentare, parlando in ciascuno di essi come ventriloqui, ora nell'eroe, e subito dopo nella ragazza giovane e innocente, con pari verità

e naturalezza: così Shakespeare e Goethe. I poeti di second'ordine trasformano in sé il personaggio principale da rappresentare: così Byron; per cui poi i personaggi secondari rimangono spesso privi di vita, come nelle opere dei mediocri rimane anche il personaggio principale.

Il piacere che ci dà la *tragedia* non fa parte del sentimento del bello, bensì di quello del sublime; anzi è il massimo grado di questo sentimento. Giacché, come alla vista del sublime in natura ci distogliamo dall'interesse della volontà per assumere un atteggiamento puramente contemplativo, così di fronte alla catastrofe tragica ci distogliamo dalla stessa volontà di vivere. Nella tragedia cioè ci viene mostrato il lato terribile della vita, la miseria dell'umanità, il dominio del caso e dell'errore, la caduta del giusto, il trionfo dei malvagi: dunque ci viene messa sotto gli occhi la natura del mondo direttamente contrastante con la nostra volontà. A questa vista ci sentiamo incitati a distogliere la nostra volontà dalla vita, a non volere e a non amare più quest'ultima. Ma proprio perciò ci accorgiamo che allora rimane in noi ancora qualcos'altro, che non possiamo conoscere affatto in modo positivo, ma solo in modo negativo, come ciò che *non* vuole la vita. Come l'accordo di settima esige l'accordo fondamentale, come il colore rosso esige e perfino produce nell'occhio il verde; così ogni tragedia reclama un'esistenza di tutt'altra natura, un altro mondo, la cui conoscenza ci può esser data sempre e solo indirettamente, come appunto qui da un tal reclamare. Nel momento della catastrofe tragica si forma in noi, più chiara che mai, la convinzione che la vita è un brutto sogno, da cui dobbiamo destarci. In tanto anche l'effetto della tragedia è analogo a quello del sublime dinamico, elevandoci, come questo, al di sopra della volontà e del suo interesse, e disponendoci in modo da farci provar

piacere alla vista di ciò che con essa è in diretto contrasto. Ciò che a tutto quello che è tragico, in qualunque forma appaia, dà il suo particolare slancio di elevazione, è l'affacciarsi dell'idea che il mondo, la vita non possono dare nessun vero appagamento, e che quindi non sono degni del nostro attaccamento: in ciò consiste lo spirito tragico; esso porta quindi alla rassegnazione.

Ammetto che nella tragedia degli antichi questo spirito di rassegnazione risulti e venga espresso di rado direttamente. Edipo a Colono muore sì rassegnato e consenziente, ma lo conforta la vendetta contro la sua patria. Ifigenia in Aulide è prontissima a morire, ma è il pensiero del bene della Grecia che la consola e produce il mutamento dei suoi sentimenti, per cui ella accoglie volentieri la morte a cui voleva prima sfuggire in ogni modo. Cassandra, nell'*Agamennone* del grande Eschilo, accetta di morire, ἀρκείτω βίος (1306), ma è anch'ella consolata dal pensiero della vendetta. Ercole, nelle *Trachinie*, cede alla necessità, muore con calma, ma non rassegnato. Altrettanto fa l'*Ippolito* di Euripide, per il quale ci colpisce che Artemide, che appare per consolarlo, gli prometta templi e gloria, ma in nessun modo accenni a un'esistenza che vada oltre la vita, abbandonandolo nel morire, come fanno tutti gli dèi, che si allontanano dal morente – mentre nel cristianesimo gli si avvicinano, e così fanno anche nel brahmanesimo e nel buddhismo, sebbene in quest'ultimo gli dèi siano propriamente esotici. Ippolito dunque, come quasi tutti gli eroi tragici dell'antichità, mostra rassegnazione al destino ineluttabile e all'inflessibile volontà degli dèi, ma non rinuncia alla stessa volontà di vivere. Come l'impassibilità stoica si distingue radicalmente dalla rassegnazione cristiana per il fatto di insegnare solo una serena sopportazione e una rassegnata attesa del male inevitabile e necessario, mentre il cristianesimo insegna rinuncia e abbandono del

volere; così anche gli eroi tragici dell'antichità mostrano costante sottomissione ai colpi ineluttabili del destino, mentre la tragedia cristiana mostra rinuncia all'intera volontà di vivere, gioioso abbandono del mondo, nella coscienza della sua vanità e nullità. Ma io sono anche assolutamente convinto che la tragedia moderna stia più in alto di quella antica. Shakespeare è molto più grande di Sofocle; rispetto all'*Ifigenia* di Goethe si potrebbe trovare quella di Euripide quasi rozza e volgare. Le *Baccanti* di Euripide sono un pasticcio rivoltante a favore dei sacerdoti pagani. Vari testi teatrali antichi non hanno affatto una tendenza tragica, come l'*Alcesti* e l'*Ifigenia in Tauride* di Euripide; alcuni hanno motivi repellenti o addirittura nauseabondi, come l'*Antigone* e il *Filottete*. Quasi tutti mostrano il genere umano sotto l'orribile dominio del caso e dell'errore, ma non la rassegnazione da esso prodotta e che da esso redime. E tutto perché gli antichi non erano giunti ancora al vertice e al fine della tragedia, anzi della concezione della vita in genere.

Se dunque è vero che gli antichi rappresentano poco, nei loro eroi tragici, lo spirito della rassegnazione, l'abbandono della volontà di vivere, come loro disposizione, è anche vero che la tendenza e azione propria della tragedia rimane sempre quella di risvegliare nello spettatore detto spirito e di provocare in lui, anche se solo transitoriamente, detta disposizione. Gli orrori che avvengono sulla scena gli pongono sotto gli occhi l'amarezza e vanità della vita, cioè la nullità di tutte le sue aspirazioni; l'effetto di questa impressione dev'essere che egli si accorga, anche se solo con sentimento oscuro, che è meglio staccare il suo cuore dalla vita, distoglierne il suo volere, non amare il mondo e la vita; per il che appunto viene poi suscitata nel suo essere più profondo la coscienza che si debba dare, per un volere di altra natura, anche un'al-

tra specie di esistenza. Perché, se ciò non fosse, se la tendenza della tragedia non fosse questo sollevare al di sopra di tutti gli scopi e beni della vita, questo distogliere da essa e dai suoi allettamenti, e l'indirizzare, in ciò già contenuto, verso un'esistenza di altra natura, anche se a noi affatto incomprensibile; come sarebbe allora in genere possibile che la rappresentazione del lato terribile della vita, messoci sotto gli occhi nella luce più sinistra, potesse agire beneficamente su di noi ed essere per noi un alto godimento? Paura e pietà, nel suscitar le quali Aristotele ripone il fine ultimo della tragedia, non fanno parte veramente in se stesse dei sentimenti piacevoli: non possono quindi essere fine, ma solo mezzo. Dunque l'incitamento a rinunciare alla volontà di vivere rimane la vera tendenza della tragedia, il fine ultimo della rappresentazione intenzionale dei dolori dell'umanità, e lo è perciò anche là dove questa rassegnata elevazione dello spirito non viene mostrata nell'eroe stesso, ma solo suscitata nello spettatore, dalla vista di una grande sofferenza, immeritata o anche meritata. Come gli antichi, così anche molti dei moderni si accontentano di mettere lo spettatore nella descritta disposizione con la rappresentazione oggettiva dell'infelicità umana in generale, mentre altri rappresentano questa conversione dei sentimenti operata dal dolore nell'eroe stesso; quelli danno per così dire solo le premesse, lasciando la conclusione allo spettatore, mentre questi danno anche la conclusione, ossia la morale della favola, come conversione dei sentimenti dell'eroe, o anche come considerazione messa in bocca al coro, al modo per esempio di Schiller nella *Fidanzata di Messina*: «La vita non è il più alto dei beni». Sia qui menzionato che raramente l'effetto veramente tragico della catastrofe, cioè la rassegnazione ed elevazione spirituale degli eroi da quella addotta, risulta così puramente motivata e chiaramente espressa come nel-

l'opera *Norma*, dove essa ha luogo nel duetto *Qual cor tradisti, qual cor perdesti*, in cui il capovolgimento della volontà è chiaramente indicato dal silenzio della musica che subentra improvvisamente. In genere quest'opera – a prescindere del tutto dalla sua musica eccellente, come anche d'altronde dalla dizione, che è solo quella di un libretto d'opera – e considerata soltanto nei suoi motivi e nella sua economia interna, è una tragedia sommamente perfetta, un vero modello di disposizione tragica dei motivi, di progressione tragica dell'azione e di svolgimento tragico, insieme con l'effetto di questo sull'animo degli eroi, effetto che eleva al di sopra del mondo e che passa poi anche nello spettatore: anzi l'effetto qui raggiunto è tanto più involontario e indicativo della vera essenza della tragedia, in quanto non vi figurano cristiani, né sentimenti cristiani.

L'inosservanza dell'unità di tempo e di luogo che è tanto spesso rimproverata ai moderni, diventa un difetto solo quando giunge al punto da far venir meno l'unità di azione, dove poi non resta che l'unità del protagonista, come per esempio nell'*Enrico VIII* di Shakespeare. Ma l'unità di azione non deve neanch'essa giungere al punto da far sì che si continui a parlare della stessa cosa, come accade nelle tragedie francesi; queste la osservano in genere con tanta rigidezza, che lo svolgimento drammatico è come una linea geometrica senza spessore: in esse si dice sempre: «Avanti! *Pensez à votre affaire*!» e la cosa viene sbrigata e spacciata con affaristica asciuttezza, senza trattenersi in allotrie che non la riguardano, e senza guardare né a destra né a sinistra. La tragedia shakespeariana è invece come una linea che ha anche spessore: prende tempo, *exspatiatur*; vi sono discorsi, anche intere scene, che non promuovono l'azione, che addirittura non la riguardano propriamente, attraverso le quali noi però veniamo a conoscere meglio i

personaggi che agiscono o le loro circostanze, e per questo comprendiamo poi anche l'azione più a fondo. Questa rimane invero la cosa principale, ma non così esclusiva da farci dimenticare che quello a cui qui si mira è, in ultima istanza, la rappresentazione dell'essenza ed esistenza umana in genere.

Il poeta drammatico o epico deve sapere che egli è il destino e dev'essere quindi inesorabile come questo; così anche, che è lo specchio del genere umano, e deve quindi far comparire moltissimi caratteri cattivi, talvolta scellerati, come pure molti stolti, capi bislacchi e matti, e poi però qua e là un uomo ragionevole, uno accorto, uno onesto, uno buono e solo come rarissima eccezione uno di animo nobile. In tutto Omero non è rappresentato, a mio parere, nessun vero carattere nobile, anche se parecchi buoni e onesti; in tutto Shakespeare si potranno magari trovare un paio di caratteri nobili, ma per nulla eccessivamente nobili, forse Cordelia, Coriolano, difficilmente di più; pullulano invece quelli della specie suddetta. Invece i drammi di Iffland e di Kotzebue hanno molti caratteri nobili, mentre Goldoni si è tenuto al modo da me sopra raccomandato, col che dimostra di stare più in alto. Per contro la *Minna di Barnhelm* di Lessing è fortemente travagliata da troppa e universale nobiltà d'animo; ma tanta nobiltà d'animo, quanta ne sfoggia da solo il Marchese di Posa, non la si può scovare neanche in tutte le opere di Goethe messe insieme; ben si dà invece una commediola tedesca: *Dovere per dovere* (un titolo che sembra preso dalla *Critica della ragione pratica*), che ha solo tre personaggi, ma tutt'e tre di superlativa nobiltà d'animo.

I Greci prendevano per eroi di tragedia sempre persone regali; ciò fanno in massima parte anche i moderni. Certo non perché il rango dia a chi agisce o a chi soffre più dignità; e dato che quel che conta è solo che si

mettano in gioco passioni umane, il valore relativo degli oggetti mediante i quali ciò viene fatto è indifferente, e le masserie equivalgono ai reami. Neanche si deve assolutamente rifiutare la tragedia borghese. Tuttavia i personaggi di grande potenza e prestigio sono i più appropriati alla tragedia perché l'infelicità, da cui dobbiamo conoscere il destino della vita umana, deve avere una grandezza bastante per apparire terribile allo spettatore, chiunque egli sia. Euripide stesso dice: φεῦ, φεῦ, τὰ μεγάλα, μεγάλα καὶ πάσχει κακά (*Stob. Flor.* vol. 2, p. 299). Ora però le circostanze che gettano una famiglia borghese nella miseria e nella disperazione sono per lo più, agli occhi dei grandi o dei ricchi, pochissimo importanti ed eliminabili con l'aiuto umano, anzi talvolta con una piccolezza; tali spettatori non ne possono quindi venir scossi tragicamente. Invece le sventure dei grandi e dei potenti sono assolutamente terribili, e neanche ammettono alcun rimedio da fuori, dovendo i re aiutarsi con il loro stesso potere, o perire. A ciò si aggiunge che, quanto più si sale in alto, tanto più si cade in basso. Ai personaggi borghesi manca perciò l'altezza da cui cadere.

Se dunque come tendenza e fine ultimo della *tragedia* ci è risultato un volgersi alla rassegnazione, alla negazione della volontà di vivere, facilmente riconosceremo nel suo opposto, la *commedia*, l'incitamento a continuare ad affermare questa volontà. Deve bensì anche la commedia, come inevitabilmente ogni rappresentazione della vita umana, metterci sotto gli occhi dolori e contrarietà; ma essa ce li presenta come passeggieri, come risolventisi in gioia, mescolati in genere con il successo, la vittoria e la speranza, che alla fine prevalgono; e nello stesso tempo essa fa risaltare l'inesauribile materia di riso di cui è piena la vita, anzi le sue stesse contrarietà, e che ci dovrebbe conservare il buon umore in tutte le cir-

costanze. Dice dunque, in conclusione, che nell'insieme la vita è ottima e in particolare sempre divertente. Certo però deve affrettarsi a far calare il sipario nel momento della gioia, affinché noi non vediamo quel che viene dopo; mentre la tragedia si conclude di regola in modo che dopo non possa venire nulla. E inoltre, se per una volta consideriamo seriamente quel lato burlesco della vita, quale si rivela nelle ingenue manifestazioni e nei gesti che l'imbarazzo meschino, la paura per la propria persona, la collera momentanea, l'invidia segreta e i molti affetti simili imprimono alle figure della realtà qui rispecchiata, notevolmente divergenti dal tipo della bellezza; anche da questa parte, ossia in maniera inaspettata, si forma nello spettatore riflessivo la convinzione che l'esistere e l'agire di tali esseri non possono essere scopo in se stessi; che essi, al contrario, poterono giungere ad esistere solo per una via traversa, e che ciò che così si rappresenta è qualcosa che in realtà sarebbe meglio non fosse.

Capitolo 38*

SULLA STORIA

Nel punto sottonotato del primo volume ho ampiamente mostrato come e perché, per la conoscenza dell'essenza dell'umanità, venga fatto molto più dalla poesia che non dalla storia; e in tanto anche bisognerebbe aspettarsi più ammaestramento verace da quella che non da questa. Ciò comprese anche Aristotele, dato che dice: καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν (*et res magis philosophica, et melior poësis est, quam historia*).** (*De poët.*, c. 9). Tuttavia, per non causare malintesi sul valore della storia, esprimerò qui le mie idee in proposito.

In ogni specie e genere di cose i fatti sono innumerevoli, gli esseri singoli infiniti, la varietà delle loro differenze incalcolabile. Solo a gettarvi uno sguardo, lo spirito assetato di sapere è colto da vertigini: egli si vede, per quanto ampiamente indaghi, condannato all'ignoranza. Ma ecco che viene la *scienza*: essa scevera il molteplice innumerevole, lo raccoglie sotto concetti di genere, e questi a loro volta sotto concetti di specie, aprendo in

* Questo capitolo si riferisce al § 51 del primo volume.

** Va qui incidentalmente notato che da questa contrapposizione di ποίησις a ἱστορία l'origine, e con essa il vero senso della prima parola, risulta in modo straordinariamente chiaro: essa significa cioè quel che viene fatto, inventato, in opposizione a ciò che viene investigato.

tal modo la via a una conoscenza del generale e dello speciale, che abbraccia anche le innumerevoli cose particolari, in quanto vale di tutto, senza che si debba considerare ogni cosa per sé. Con ciò essa promette pace allo spirito ricercatore. Poi tutte le scienze si pongono l'una accanto all'altra e al di sopra del mondo reale delle cose particolari, che si sono ripartite tra loro. Ma al di sopra di esse tutte sta la filosofia, come il sapere più generale e perciò più importante, che promette quei lumi a cui le altre soltanto preparano. Solo *la storia* non può veramente rientrare in quella categoria, non potendosi vantare dello stesso pregio delle altre: le manca infatti il carattere fondamentale della scienza, la subordinazione delle conoscenze, invece della quale può esibire solo una mera coordinazione di esse. Quindi non si dà nessun sistema di storia, come invece se ne dà di ogni altra scienza. La storia è pertanto sì un sapere, ma non una scienza. Perché non conosce mai il particolare per mezzo del generale, ma deve afferrare il particolare in modo immediato e continuare così a strisciare per così dire sul terreno dell'esperienza; mentre le vere scienze si librano al di sopra sopra di esso, avendo acquisito concetti comprensivi, mediante i quali dominano il particolare e, almeno entro certi limiti, prevedono le possibilità delle cose del loro campo, sicché possono essere tranquille anche su ciò che vi si può ancora aggiungere. Le scienze, essendo sistemi di concetti, parlano sempre di generi; la storia di individui. Essa sarebbe dunque una scienza di individui, il che suona contraddizione. Dalle cose dette segue anche che le scienze tutte quante parlano di ciò che è sempre; la storia invece di ciò che è solo una volta e poi non più. Siccome inoltre la storia ha a che fare con ciò che è assolutamente particolare e individuale, che è per sua natura inesauribile, sa di tutto solo imperfettamente e a metà. Nello stesso tempo si deve inoltre far

insegnare da ogni nuovo giorno, nella sua quotidianità, ciò che non sapeva ancora affatto. Se a ciò si volesse obiettare che anche nella storia ha luogo la subordinazione dello speciale al generale, in quanto i periodi di tempo, i governi e gli altri mutamenti capitali e di Stato, insomma tutto ciò che trova posto nelle tabelle della storia, sarebbero il generale, a cui si subordina lo speciale, ciò sarebbe basato su un falso intendimento del concetto di generale. Infatti il generale di cui qui si parla è in storia solo *soggettivo*, ossia tale che la sua generalità scaturisce solo dall'insufficienza della *conoscenza* individuale delle cose, non già *oggettivo*, cioè un concetto in cui le cose siano effettivamente già anche pensate. Anche ciò che nella storia è più generale è in se stesso solo qualcosa di particolare e di individuale, per esempio un lungo periodo di tempo o un avvenimento capitale; quindi lo speciale sta ad esso come la parte sta al tutto, ma non come il caso sta alla regola, il che ha luogo invece in tutte le scienze vere e proprie, fornendo esse concetti e non semplici fatti. Appunto perciò nelle scienze, conoscendo esattamente il generale, si può determinare con sicurezza lo speciale che accadrà. Se per esempio conosco le leggi del triangolo in genere, in base ad esse posso anche dire quali proprietà spettino al triangolo presentatomi; e le proprietà comuni a tutti i mammiferi, per esempio, che hanno un cuore con due ventricoli, esattamente sette vertebre cervicali, polmoni, diaframma, vescica urinaria, cinque sensi ecc., posso anche predicarle del pipistrello sconosciuto appena preso, ancor prima che sia sezionato. Ma non è così nella storia, dove l'universale non è l'universale oggettivo dei concetti, ma solo l'universale soggettivo della mia conoscenza, che può essere detta universale solo in quanto sia superficiale; perciò, per quanto io sappia della Guerra dei Trent'anni in generale che essa fu una guerra di religio-

ne combattuta nel secolo XVII, questa nozione generale non mi mette in grado di dire qualcosa di più preciso circa il suo andamento. Lo stesso contrasto si conferma anche in ciò, che nelle vere scienze il particolare concreto è ciò che è più certo, riposando sulla percezione immediata; le verità generali sono invece solo astratte da esso, per cui più in queste che in quello si può assumere qualcosa erroneamente. Invece nella storia il più certo è, viceversa, ciò che è più generale, per esempio i periodi di tempo, la successione dei re, le rivoluzioni, le guerre e le conclusioni di paci, mentre i particolari degli avvenimenti e della loro concatenazione sono più incerti e lo diventano sempre più, quanto più ci si addentra nei dettagli. Perciò la storia è sì tanto più interessante, quanto più è particolareggiata, ma è anche di altrettanto più inattendibile, avvicinandosi allora in ogni riguardo al romanzo. In che cosa poi consista il famoso pragmatismo della storia, lo potrà misurare nel modo migliore chi si ricordi di aver compreso talvolta gli avvenimenti della sua stessa vita, secondo la loro vera connessione, solo vent'anni dopo, benché potesse disporre per ciò di tutti i dati necessari: tanto difficile è ricostruire l'operato dei motivi, tra i costanti interventi del caso e la dissimulazione delle intenzioni. In quanto dunque la storia ha propriamente per oggetto sempre e solo il particolare, il fatto individuale, e questo ritiene esclusivamente reale, essa è proprio il contrario e l'antitesi della filosofia, che considera le cose dal punto di vista più generale e ha espressamente per oggetto l'universale, che rimane identico in ogni cosa particolare; perciò in quest'ultima essa vede sempre e solo quello, e conosce come inessenziale il mutamento nel fenomeno di quello: φιλοκαθόλου γὰρ ὁ φιλόσοφος (*generalium amator philosophus*). Mentre la storia ci insegna che in ogni tempo c'è stato qualcosa di diverso, la filosofia si adopera per farci capire che in tut-

ti i tempi ci fu, c'è e ci sarà esattamente la stessa cosa. In verità l'essenza della vita umana, come della natura in genere, è presente interamente in ogni momento e richiede quindi, per venir conosciuta esaurientemente, solo profondità di concezione. Ma la storia spera di supplire alla profondità con la lunghezza e la larghezza: per essa ogni presente è solo un frammento che dev'essere completato col passato, la cui lunghezza è però infinita e a cui si riallaccia d'altra parte un futuro infinito. Su ciò si fonda il contrasto tra le menti filosofiche e quelle storiche: quelle vogliono conoscere a fondo, queste vogliono raccontare fino in fondo. La storia mostra ad ogni pagina sempre le stesse cose, sotto forme diverse; ma chi queste stesse cose non le conosce in una o in poche forme, difficilmente giungerà a conoscerle anche passandole tutte in rassegna. I capitoli della storia dei popoli sono in fondo diversi solo per i nomi e le date: il contenuto veramente essenziale è ovunque lo stesso.

In quanto dunque materia dell'arte è l'*idea* e materia della scienza il *concetto*, vediamo entrambe occuparsi di ciò che esiste sempre e sempre allo stesso modo, non che ora è e ora non è, ora è così e ora è altrimenti; perciò appunto entrambe hanno a che fare con quello che Platone dichiara oggetto esclusivo del vero sapere. La materia della storia è invece il particolare nella sua particolarità e accidentalità, ciò che una volta è e poi per sempre non è più, le trame fugaci di un mondo umano mobile come le nubi al vento, che vengono spesso completamente trasformate dal minimo caso. Guardata da questo punto di vista, la materia della storia ci appare come un oggetto che a mala pena merita ancora la seria e faticosa meditazione dello spirito umano, dello spirito umano che, proprio perché è tanto transeunte, dovrebbe eleggere a suo studio l'imperituro.

Per quanto riguarda infine la tendenza, venuta in voga specialmente ad opera della pseudofilosofia hegeliana, ovunque tanto istupidente e nefasta per lo spirito, a concepire la storia universale come un tutto prestabilito o, com'essi dicono, «a costruirla organicamente»; alla base di essa sta propriamente un rozzo e piatto *realismo*, che scambia il *fenomeno* con l'*essenza in sé* del mondo e presume che quello e le sue figure e vicende siano ciò che conta; nel che viene ancora segretamente sostenuta da certe concezioni mitologiche fondamentali, che essa presuppone tacitamente; altrimenti ci si potrebbe chiedere per qual mai spettatore una commedia del genere venga in realtà rappresentata. Perché, dato che solo l'individuo e non il genere umano ha effettiva, immediata unità di coscienza, l'unità della vita di quest'ultimo è una mera finzione. Inoltre, come in natura solo le specie sono reali, mentre i *genera* sono semplici astrazioni, così nel genere umano solo gli individui e la loro vita sono reali, i popoli e la loro vita sono semplici astrazioni. Infine le storie costruttive, guidate da piatto ottimismo, finiscono sempre con lo sfociare nell'idea di uno Stato comodo, nutritore, pingue, con una costituzione ben regolata, buona giustizia e polizia, tecnica e industria, e tutt'al più nell'idea del perfezionamento intellettuale; perché questo è in realtà soltanto possibile, dato che le cose morali rimangono nell'essenziale immutate. Ma sono le cose morali quelle che, secondo la testimonianza della nostra coscienza più profonda, contano più di tutto: ed esse stanno solo nell'individuo, come indirizzo della sua volontà. In verità solo la vita del singolo individuo ha unità, connessione e vero significato; essa è da considerare un insegnamento, e il senso di questo è un senso morale. Solo i fatti *interiori*, in quanto concernono la *volontà*, hanno vera realtà e sono effettivi avvenimenti, perché solo la volontà è cosa in sé. In

ogni microcosmo c'è tutto il macrocosmo, e questo non contiene niente di più di quello. La pluralità è apparenza e i fatti esterni sono semplici configurazioni del mondo fenomenico, quindi in via immediata non hanno né realtà né significato, che essi hanno solo mediatamente, per il loro rapporto con la volontà del singolo. La tendenza a volerli spiegare e interpretare in maniera immediata somiglia pertanto a quella che si ha a vedere nelle formazioni di nuvole gruppi di uomini e di animali. Ciò che la storia racconta, è in realtà solo il lungo, grave e confuso sogno dell'umanità.

Bisogna rimandare gli hegeliani, che ritengono addirittura la filosofia della storia il fine principale di ogni filosofia, a Platone, che ripete instancabilmente che oggetto della filosofia è quello che non muta e permane in perpetuo, e non invece quello che ora è così e ora invece altrimenti. Tutti coloro che si gettano in tali costruzioni del corso del mondo o, com'essi lo chiamano, della storia, non hanno compreso la verità principale di tutta la filosofia, che cioè in ogni tempo c'è la stessa cosa, che ogni divenire e nascere è solo apparente, che solo le idee sono durature, che il tempo ha carattere ideale. Ciò vuole Platone, ciò vuole Kant. Bisogna dunque cercare di capire ciò che *esiste*, che veramente *è*, oggi e sempre – cioè conoscere le *idee* (nel senso di Platone). Gli stolti credono invece che qualcosa debba ancora venire o divenire. Riservano quindi alla storia un posto centrale nella loro filosofia, configurandola secondo un presunto piano universale, in conformità del quale tutto viene guidato verso il bene, che si realizzerà quindi *finaliter* e sarà una grande magnificenza. Perciò prendono il mondo come perfettamente reale e ne ripongono il fine nella miserabile felicità terrena, che, anche se riceve dagli uomini le cure più assidue ed è favorita dalla sorte, rimane sempre

una cosa vacua, illusoria, caduca e triste, di cui né le costituzioni e le legislazioni, né le macchine a vapore e i telegrafi potranno fare qualcosa di essenzialmente migliore. I suddetti filosofi e glorificatori della storia sono dunque scempi realisti, e per di più ottimisti ed eudemonisti, quindi individui superficiali e filistei incarnati, e inoltre propriamente cattivi cristiani; perché il vero spirito e nocciolo del cristianesimo, altrettanto che del brahmanesimo e del buddhismo, è il riconoscimento della nullità della felicità terrena, il completo disprezzo di essa e il volgersi a un'esistenza di tutt'altra natura, anzi opposta: ciò, dico, è lo spirito e lo scopo del cristianesimo, il vero «spirito della cosa», e non già, come essi credono, il monoteismo; perciò appunto il buddhismo ateo è molto più strettamente apparentato al cristianesimo del giudaismo ottimistico e della variazione di esso che è costituita dall'islamismo.

Una vera filosofia della storia non deve dunque studiare, come tutti quelli fanno, ciò che (per parlare nella lingua di Platone) sempre *diviene* e mai *è*, scambiandolo per la vera essenza delle cose; ma deve avere lo sguardo fisso a ciò che sempre è e mai diviene, né perisce. Essa non consiste dunque nell'elevare i fini temporali dell'uomo a fini eterni e assoluti e nell'inventarsi poi in aggiunta, in modo artificioso e immaginario, attraverso ogni sorta di complicazioni, il loro progresso; bensì nel comprendere che la storia, non solo nel suo svolgimento, ma già nella sua essenza, è mendace, in quanto, parlando solo di individui e fatti singoli, fa mostra di narrare sempre qualcosa di diverso, mentre, dal principio alla fine, non fa che ripetere sempre la stessa cosa, con altri nomi e in altra veste. La vera filosofia della storia consiste cioè nel comprendere che, con tutti questi mutamenti senza fine e con tutto il loro guazzabuglio, si ha davanti sempre e solo la stessa, uguale e immutabile essenza,

che fa oggi la stessa cosa di ieri e di sempre; deve dunque riconoscere ciò che è identico in tutti gli avvenimenti, dell'antichità come dei tempi moderni, dell'Oriente come dell'Occidente, e scorgere dappertutto la stessa umanità, nonostante ogni diversità delle circostanze particolari, degli usi e dei costumi. Ciò che è identico e persiste fra tutti i mutamenti è costituito dalle qualità fondamentali del cuore e della mente umani – dalle molte cattive e dalle poche buone. Il motto della storia in genere dovrebbe suonare: *Eadem, sed aliter*. Se uno ha letto Erodoto, ha già studiato abbastanza, in senso filosofico, la storia. Giacché ivi si trova già tutto quello che costituisce la storia successiva del mondo: l'agitarsi, l'agire, il soffrire e il destino del genere umano, quali risultano dalle suddette qualità e dalla sorte fisica della terra.

Avendo noi visto nelle considerazioni fin qui fatte che la storia, come mezzo per conoscere l'essenza dell'umanità, rimane indietro rispetto alla poesia; poi, che essa non è in senso vero e proprio una scienza; e infine che la tendenza a configurarla come un tutto unico, con principio, mezzo e fine, oltre che con un nesso logico, è una tendenza vana, che si fonda su un equivoco; sembrerebbe che le volessimo negare ogni valore, se non dimostrassimo in che cosa consiste il suo. Ma in realtà ad essa rimane, dopo esser stata vinta dall'arte e rifiutata dalla scienza, un campo tutto particolare, diverso da entrambe, nel quale occupa un posto onorevolissimo.

Ciò che la ragione rappresenta per l'individuo, la storia rappresenta per il genere umano. In virtù della ragione cioè l'uomo non è, come l'animale, limitato allo stretto presente intuitivo, ma conosce anche il passato, incomparabilmente più esteso, con cui quello è collegato e da cui quello è scaturito; ma solo grazie a ciò egli ha una vera comprensione del presente stesso e può ad-

dirittura fare illazioni per il futuro. Invece l'animale, la cui conoscenza priva di riflessione è limitata all'intuizione e perciò al presente, si aggira fra gli uomini, anche se addomesticato, in stato di ignoranza, di ottusità, di scempiaggine, di debolezza e di dipendenza. Un popolo che non conosca la propria storia è dunque, analogamente a quello, limitato al presente della generazione attualmente vivente; perciò non capisce se stesso e il suo stesso presente, non potendolo riferire a un passato e spiegare con esso; ancor meno può prevedere il futuro. Solo con la storia un popolo acquista piena coscienza di se stesso. La storia è da ritenere quindi l'autocoscienza razionale del genere umano, e per questo essa è ciò che per l'individuo è la coscienza condizionata dalla ragione, riflettente e coerente, per la cui mancanza l'animale rimane prigioniero dello stretto presente intuitivo. Perciò ogni lacuna nella storia è come una lacuna nell'autocoscienza e nella memoria di un uomo; e davanti a un monumento del lontano passato, che sia sopravvissuto alla propria storia, come per esempio le piramidi, i templi e i palazzi nello Yucatan, rimaniamo stupefatti e allibiti, al pari dell'animale davanti all'azione umana in cui ci si serve di esso, o come un uomo davanti alla sua vecchia scrittura cifrata, di cui ha dimenticato la chiave, anzi come un sonnambulo che si trovi la mattina di fronte a ciò che ha fatto nel sonno. In questo senso dunque la storia è da considerare la ragione o coscienza riflessa del genere umano, e occupa il posto di una autocoscienza immediatamente comune all'intera specie, sicché solo in virtù di essa quella diventa effettivamente un tutto unico, l'umanità. È questo il vero valore della storia, e conformemente il così diffuso e prevalente interesse per essa dipende principalmente dall'essere essa una faccenda personale del genere umano. Ciò che poi il *linguaggio* è per la ragione degli

individui, come condizione indispensabile del suo uso, la *scrittura* è per quella che abbiamo qui mostrata come la ragione dell'intera specie; giacché solo con la scrittura comincia la sua esistenza reale, come quella della ragione individuale comincia solo con il linguaggio. La scrittura cioè serve a ricomporre in unità la coscienza del genere umano, incessantemente interrotta dalla morte e quindi frantumata, sicché il pensiero che era sorto nell'antenato viene portato a compimento dal pronipote; essa rimedia al decomporsi del genere umano e della sua coscienza in un numero sterminato di effimeri individui, sfidando così il tempo che inarrestabilmente si affretta, e che porta per mano l'oblio. Quali tentativi di far ciò sono da considerare, come i monumenti scritti, così anche quelli *di pietra*, che sono in parte più antichi dei primi. Giacché chi crederà che coloro i quali misero in moto per molti anni e con spese incalcolabili le energie umane di molte migliaia di individui, per costruire piramidi, monoliti, sepolcreti, obelischi, templi e palazzi, che stanno in piedi già da millenni, possano aver avuto in mente, allora, solo se stessi, la breve durata della loro vita, che non bastava neanche per vedere la fine dell'opera, o anche lo scopo ostensibile, che la rozzezza della moltitudine esigeva si prendesse a pretesto? Manifestamente il loro vero scopo fu quello di parlare ai più tardi nepoti, di entrare in rapporto con questi e di portare così a unità la coscienza dell'umanità. Le costruzioni degli Indiani, degli Egizi e finanche dei Greci e dei Romani, erano calcolate affinché durassero più millenni, perché il loro campo visivo era, per la loro superiore formazione, più largo, mentre le costruzioni del medioevo e dei tempi moderni hanno avuto in mente al massimo alcuni secoli, il che dipende ad ogni modo anche dall'essersi affidati di più alla scrittura, dopo che l'uso di essa si era generalizzato, e ancor

più dacché dal suo seno è nata l'arte della stampa. Ma anche negli edifici dei tempi posteriori si vede l'impulso a parlare alla posterità: è quindi vergognoso che li si distrugga o li si deformi, per farli servire a scopi di bassa utilità. I monumenti scritti hanno da temere meno dagli elementi, ma più dalla barbarie, che non quelli di pietra: operano molto di più. Gli Egizi vollero, ricoprendo i secondi di geroglifici, riunire le due specie; aggiunsero anzi pitture, per il caso che i geroglifici non dovessero essere più compresi.

Capitolo 39*

SULLA METAFISICA DELLA MUSICA

Dall'esposizione da me data nel luogo del primo volume citato in nota e qui presente al lettore, circa il vero significato di quest'arte mirabile, era risultato che tra le sue opere e il mondo come rappresentazione, cioè la natura, deve aver luogo invero non una somiglianza, bensì uno stretto *parallelismo*, che è stato poi anche dimostrato. Devo qui ancora aggiungere, a suo riguardo, alcune importanti precisazioni. Le quattro voci di ogni armonia, cioè basso, tenore, contralto e soprano, ovvero suono fondamentale, terza, quinta e ottava, corrispondono alle quattro gradazioni nella serie degli esseri, cioè al regno minerale, al regno vegetale, al regno animale e all'uomo. Ciò riceve ancora una conferma sorprendente nella fondamentale regola musicale, per cui il basso deve rimanere sotto le tre voci suddette a distanza molto maggiore che queste ultime non abbiano tra loro, in modo che esso non si possa avvicinare a loro mai più di un'ottava al massimo, rimanendone però generalmente ancora molto al di sotto, per cui poi la triade regolare trova posto nella terza ottava a partire dal suono fondamentale. Corrispondentemente l'effetto dell'armonia *larga*, in cui il basso rimane lontano, è molto più potente e bello di quello dell'armonia stretta, in cui quello si è

* Questo capitolo si riferisce al § 52 del primo volume.

fatto più vicino, e che è introdotta solo per il limitato diapason degli strumenti. Ma tutta questa regola non è affatto arbitraria: essa ha la sua radice nell'origine naturale del sistema tonale, in quanto cioè i gradi armonici prossimi, che risuonano per le vibrazioni concomitanti, sono l'ottava e la sua quinta. In questa regola riconosciamo dunque l'analogo musicale della conformazione fondamentale della natura, per la quale gli esseri organici sono tra loro molto più strettamente apparentati che non con la massa inanimata, inorganica del regno minerale, tra la quale ed essi corre il confine più deciso e si apre l'abisso più profondo di tutta la natura. Il fatto che la voce alta, che canta la melodia, sia insieme parte integrante dell'armonia e stia, in questa, in rapporto anche col basso fondamentale più profondo, si può considerare analogo al fatto che *la stessa* materia, che in un organismo umano porta l'idea dell'uomo, debba nel contempo portare e rappresentare insieme le idee della gravità e delle proprietà chimiche, ossia degli infimi gradi di oggettivazione della volontà.

Poiché la musica non rappresenta, come tutte le altre arti, le *idee* o i gradi di oggettivazione della volontà, bensì immediatamente la *volontà stessa*, con ciò si spiega anche che essa influisca immediatamente sulla volontà, vale a dire sui sentimenti, le passioni e gli affetti dell'ascoltatore, in modo da accrescerli rapidamente, o anche da mutarli.

Come certamente la musica, ben lungi dall'essere un semplice ausilio della poesia, è un'arte indipendente, anzi la più possente tra tutte, e raggiunge quindi i suoi fini con mezzi assolutamente propri; così, del pari, essa non ha bisogno delle parole del canto o dell'azione di un'opera. La musica in quanto tale conosce solo i suoni, non le cause che li producono. Perciò per essa anche la *vox humana* è originariamente ed essenzialmente nient'al-

tro che un suono modulato, proprio come quello di uno strumento, e ha, come ogni altro suono, i particolari vantaggi e svantaggi che sono conseguenza dello strumento che lo produce. Che poi, in questo caso, questo stesso strumento serva per altra via come organo del linguaggio, a comunicare i concetti, è una circostanza fortuita, di cui invero la musica può in linea secondaria approfittare per entrare in collegamento con la poesia; ma di cui essa non potrà mai fare la cosa principale, badando assolutamente e solo all'espressione dei versi, per lo più, anzi (come Diderot fa intendere nel *Nipote di Rameau*) essenzialmente, insipidi. Le parole sono e rimangono per la musica un'aggiunta estranea, di valore subordinato, essendo l'effetto dei suoni incomparabilmente più potente, infallibile e rapido di quello delle parole; queste devono dunque, quando vengono incorporate nella musica, occupare solo un posto del tutto subordinato, adattandosi interamente ad essa. Ma inversamente si configura il rapporto riguardo alla poesia già data, ossia alla canzone, o al libretto d'opera, a cui venga aggiunta una musica. Giacché subito su questi testi la musica mostra la sua forza e superiore capacità, dando ora, sul sentimento espresso a parole o sull'azione rappresentata nell'opera, le illuminazioni più profonde, ultime e più segrete, esprimendone la propria e vera essenza, e facendoci conoscere l'intima anima dei fatti e degli avvenimenti, di cui la scena mostra solo la veste e il corpo. In considerazione di questa supremazia della musica, come anche in quanto essa sta al testo e all'azione nel rapporto del generale al particolare, della regola all'esempio, potrebbe forse sembrare più adatto che si componesse il testo sulla musica, che non la musica sul testo. Tuttavia, nel metodo abituale, le parole e azioni del testo portano il compositore alle affezioni della volontà che ne stanno alla base, provocando in lui stesso i senti-

menti da esprimere; operano quindi come stimoli della sua fantasia musicale. Che del resto l'aggiunta della poesia alla musica ci sia così gradita, e che un canto con parole intelligibili ci allieti tanto profondamente, dipende dal venir allora contemporaneamente ed insieme eccitate la nostra forma di conoscenza più immediata e quella più mediata; la più immediata è cioè quella, per la quale la musica esprime i moti della volontà stessa; la più mediata invece quella dei concetti significati dalle parole. Nel linguaggio dei sentimenti la ragione non ama starsene del tutto oziosa. La musica può invero esprimere con i mezzi propri ogni moto della volontà, ogni sentimento; ma con l'aggiunta delle parole otteniamo inoltre gli oggetti di esso, i motivi che lo producono. La musica di un'opera, quale si presenta nella partitura, ha un'esistenza a sé pienamente indipendente, separata, quasi astratta, a cui i fatti e personaggi del testo sono estranei, e che segue le sue proprie regole immutabili; perciò è perfettamente efficace anche senza il testo. Ma questa musica, essendo stata composta in vista del dramma, ne è per così dire l'anima, in quanto nella sua combinazione con i fatti, i personaggi e le parole, diventa espressione del significato intimo e della necessità ultima e segreta, da quello dipendente, di tutti quei fatti. È su un oscuro sentimento di ciò che si fonda propriamente il godimento dello spettatore, sempreché egli non sia solo un curiosone. Nello stesso tempo però la musica rivela, nell'opera, la sua natura eterogenea ed essenza superiore con la totale indifferenza verso tutta la materia dei fatti, in conseguenza della quale esprime ovunque alla stessa maniera e accompagna con la stessa pompa dei suoi suoni la tempesta delle passioni e il *pathos* dei sentimenti, che siano Agamennone e Achille, o la discordia di una famiglia borghese a fornire la materia del dramma. Per essa esistono infatti solo le passioni, i moti

della volontà, ed essa scruta, come Dio, solo i cuori. Non si assimila mai alla materia: quindi anche quando accompagna le buffonate più ridicole e stravaganti dell'opera comica, permane nella sua essenziale bellezza, purezza e sublimità, né il suo fondersi con quei fatti può trarla giù dalla sua altezza, a cui ogni ridicolo è propriamente estraneo. Così, sulla farsa e sulle miserie senza fine della vita umana, aleggia il significato profondo e serio della nostra esistenza, che mai l'abbandona neanche per un momento.

Se ora gettiamo uno sguardo alla sola musica strumentale, una sinfonia di Beethoven ci mostra la più grande confusione, alla base della quale sta tuttavia l'ordine più perfetto; la lotta più violenta, che si configura il momento dopo nella più bella concordia: è una *rerum concordia discors*, un'immagine fedele e perfetta dell'essenza del mondo, che continua a rivolgersi nello sterminato groviglio di innumerevoli forme, e che si mantiene a prezzo di una continua distruzione. Contemporaneamente però parlano in una tale sinfonia tutte le passioni e gli affetti umani: la gioia, la tristezza, l'amore, l'odio, la paura, la speranza ecc., in sfumature senza numero, e tuttavia sempre quasi solo *in abstracto* e senza alcuna specificazione: è la loro forma pura, senza sostanza, come un puro mondo di spiriti, senza materia. Noi abbiamo comunque la tendenza, ascoltandola, a realizzarla, a rivestirla in fantasia di carne ed ossa e a vedervi ogni specie di scena della vita e della natura. Però ciò, preso nel suo insieme, non ne favorisce la comprensione né il godimento, dandole per contro un'aggiunta estranea, arbitraria; è perciò meglio ascoltarla nella sua immediatezza e in modo puro.

Dopo aver dunque nelle cose fin qui dette, come anche nel testo, considerato la musica solo dal lato metafisico, ossia sotto l'aspetto del significato intimo dei suoi

effetti, conviene sottoporre a un'analisi generale anche i mezzi con cui essa, agendo sul nostro spirito, li produce, dimostrando quindi il collegamento di quel lato metafisico della musica con quello fisico abbastanza indagato e noto. Io parto dalla teoria, generalmente nota e nient'affatto scossa da recenti obiezioni, che ogni armonia dei suoni si fonda sulla coincidenza delle vibrazioni, che, quando due suoni risuonano contemporaneamente, ha luogo all'incirca a ogni seconda, o a ogni terza, o a ogni quarta vibrazione, per cui poi esse sono ottava, quinta o quarta l'una dell'altra ecc. Finché cioè le vibrazioni di due suoni hanno tra loro un rapporto razionale ed esprimibile con numeri piccoli, esse, per la loro ricorrente coincidenza, si possono abbracciare insieme nella nostra percezione: i suoni si fondono tra loro e stanno in tal modo in armonia. Se invece quel rapporto è irrazionale o esprimibile solo con numeri grandi, non si ha nessuna comprensibile coincidenza delle vibrazioni, ma esse *obstrepunt sibi perpetuo*, per cui si oppongono ad essere abbracciate insieme nella nostra percezione, costituendo pertanto una dissonanza. Ora, secondo questa teoria, la musica è un mezzo per rendere comprensibili i rapporti razionali e irrazionali tra i numeri, non magari, come fa l'aritmetica, con l'aiuto del concetto, bensì portandoli a una conoscenza sensibile affatto immediata e simultanea. Il collegamento del significato metafisico della musica con questa sua base fisica e aritmetica si fonda poi sul fatto che, ciò che contrasta con la nostra *apprensione*, l'irrazionale, ossia la dissonanza, diventa l'immagine naturale di ciò che contrasta con la nostra *volontà*; e all'inverso la consonanza, ossia il razionale, adeguandosi agevolmente alla nostra *apprensione*, diventa l'immagine della soddisfazione della *volontà*. Siccome poi per di più quella razionalità e irrazionalità nei rapporti numerici delle vibrazioni ammette innumerevoli gradi, sfumature,

sequenze e variazioni; la musica diventa, per loro mezzo, la materia in cui tutti i moti del cuore umano, ossia della volontà, la cui sostanza sfocia sempre, anche se per gradi innumerevoli, nella soddisfazione o nella insoddisfazione, si rispecchiano fedelmente e si possono riprodurre in tutte le loro più sottili ombreggiature e modulazioni, cosa che avviene con l'invenzione della melodia. Vediamo dunque qui i moti di volontà ribaltati nel campo della pura *rappresentazione*, che è il teatro esclusivo delle creazioni di tutte le arti belle, sempre richiedendo queste che la *volontà* rimanga *essa medesima* fuori dal gioco e che noi ci comportiamo in tutto come esseri puramente *conoscenti*. Quindi non si devono suscitare le affezioni della volontà stessa, cioè il vero dolore e il vero piacere, ma solo i loro sostituti, ciò che è consono all'*intelletto*, come *immagine* della soddisfazione della volontà, e ciò che con esso più o meno contrasta, come *immagine* di maggiore o minor dolore. Solo così la musica non causa in noi mai un vero dolore, ma rimane allietante anche nei suoi accordi più dolorosi, e noi apprendiamo volentieri nel suo linguaggio la storia segreta della nostra volontà e di tutti i suoi moti e aspirazioni, con i loro molteplici tentennamenti, ostacoli e tormenti, anche nelle melodie più malinconiche. Quando invece, nella realtà e nei suoi orrori, la nostra *volontà* è *essa stessa* ciò che così viene eccitato e tormentato, allora non abbiamo a che fare con i suoni e i loro rapporti numerici, ma siamo noi stessi la corda tesa, pizzicata e fatta vibrare.

Poiché inoltre, in conseguenza della teoria fisica posta alla base, ciò che nei suoni è propriamente musicale sta nella proporzione della rapidità delle loro vibrazioni e non invece nella loro forza relativa, l'orecchio musicale segue sempre, nell'armonia, di preferenza il suono più alto, non quello più forte; perciò, anche col più forte accompagnamento orchestrale, il soprano spicca, acqui-

stando in tal modo un diritto naturale a eseguire la melodia, e questo viene in pari tempo favorito dalla sua grande agilità, fondata sulla stessa rapidità delle vibrazioni, quale si rivela nelle frasi figurate e con cui il soprano diventa l'espressione più appropriata della sensibilità intensificata, ricettiva della più lieve impressione e da essa determinabile, e per conseguenza della coscienza potenziata al massimo, situata sul gradino più alto della scala degli esseri. La sua antitesi è formata, per le ragioni inverse, dal lento e pesante basso, che sale e scende solo a larghi intervalli, per terze, quarte e quinte, ed è insieme guidato in ciascuno dei suoi passaggi da regole fisse; esso diventa dunque il naturale rappresentante del regno della natura inorganica, priva di sentimento, insensibile alle impressioni sottili e determinabile solo secondo leggi generali. Esso non può mai salire neanche di un tono, per esempio dalla quarta alla quinta, perché nelle voci superiori ciò adduce la sequenza difettosa di quinte e di ottave; dunque originariamente e per sua stessa natura non può mai eseguire la melodia. Se essa gli viene tuttavia assegnata, ciò avviene per mezzo del contrappunto, cioè esso è un basso *trasposto*, vale a dire che una delle voci superiori è abbassata e fatta figurare da basso; ma allora esso abbisogna in realtà di un secondo basso fondamentale per il suo accompagnamento. Questa innaturalità di una melodia espressa dal basso fa sì che le arie di basso, con accompagnamento completo, non ci diano mai il puro e limpido godimento dell'aria di soprano, che, nel contesto dell'armonia, è la sola conforme a natura. Detto incidentalmente, un tale basso melodico, ottenuto per trasposizione, potrebbe essere paragonato, nel senso della nostra metafisica della musica, a un blocco di marmo in cui sia stata impressa la figura umana: appunto perciò esso è meravigliosamente appropriato al convitato di pietra nel *Don Juan*.

Ma cerchiamo ora di capire un po' più a fondo la *genesi* della melodia, il che si può effettuare scomponendola nei suoi elementi costitutivi; ciò ci darà in ogni caso il piacere che sorge dal portarsi per una volta anche a coscienza chiara e astratta cose di cui tutti sono consapevoli *in concreto*, per il che esse acquistano apparenza di novità.

La melodia consiste in due elementi, uno ritmico e uno armonico: quello può essere detto anche l'elemento quantitativo e questo quello qualitativo, riguardando il primo la durata dei suoni e il secondo la loro altezza e profondità. Nella scrittura musicale il primo segue le linee verticali, il secondo le orizzontali. Alla base di entrambi stanno relazioni puramente aritmetiche, dunque quelle del tempo: a base dell'uno la durata relativa dei suoni, a base dell'altro la rapidità relativa delle loro vibrazioni. L'elemento ritmico è il più essenziale, potendo esso di per se solo e senza l'altro rappresentare una specie di melodia, come per esempio si fa col tamburo; la compiuta melodia richiede comunque tutti e due. Essa consiste cioè in un loro alterno *disunirsi e riconciliarsi*, come subito mostrerò; ma prima, siccome si è già fin qui parlato dell'elemento armonico, considererò un po' più particolarmente quello ritmico.

Il *ritmo* è nel tempo ciò che nello spazio è la *simmetria*, ossia divisione in parti uguali e corrispondenti tra loro, e dapprima in parti maggiori, che si scompongono a loro volta in minori, ad esse subordinate. Nella classificazione delle arti da me proposta, l'*architettura* e la *musica* formano i due estremi opposti. Esse sono anche, per la loro intima essenza, per la loro forza, per la portata della loro sfera e per il loro significato, quelle più eterogenee, anzi, veri antipodi; questa contrapposizione si estende perfino alla forma del loro apparire, essendo l'architettura solo nello *spazio*, senza alcun rapporto col

tempo, e la musica solo nel *tempo*, senza alcun rapporto con lo spazio.* Da ciò scaturisce dunque la loro unica analogia, che cioè, come nell'architettura la *simmetria* è l'elemento che ordina e tiene insieme, tale è nella musica il *ritmo*, per cui anche qui rimane confermato che *les extrêmes se touchent*. Come gli ultimi elementi costitutivi di un edificio sono le pietre del tutto uguali, così quelli di una composizione sono le battute del tutto uguali; ma queste vengono ancora divise, con arsi e tesi, o in genere con la frazione numerica che indica il tipo di battuta, in parti uguali, che si possono forse paragonare alle dimensioni della pietra. Più battute formano il periodo musicale, che ha del pari due metà uguali, una che sale, si slancia e va per lo più alla dominante, e una che scende, si placa, ritrova il tono fondamentale. Due o ben anche più periodi costituiscono una parte, che viene per lo più raddoppiata del pari simmetricamente col segno di ripresa; due parti fanno una composizione più piccola, oppure solo un movimento di una più grande; così anche un concerto o una sonata suol constare di tre movimenti, una sinfonia di quattro, una messa di cinque. Vediamo dunque che la composizione musicale, con la ripartizione simmetrica e l'ulteriore divisione, giù giù fino alle battute e loro frazioni, viene legata e conchiusa in un tutto, con costante subordinazione, sovraordinazione e coordinazione delle sue parti, esattamente come l'opera d'architettura lo è dalla sua simmetria; solo che in questa è esclusivamente nello spazio ciò che in quella è

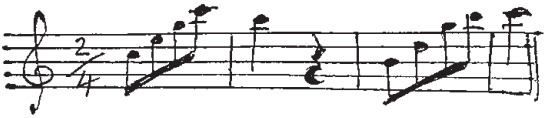
* Sarebbe sbagliato obiettare che anche la scultura e la pittura sono soltanto nello spazio, giacché le loro opere stanno in rapporto con il tempo, certo non immediatamente, sì però mediatamente, rappresentando esse vita, movimento, azione. Altrettanto sbagliato sarebbe dire che anche la poesia appartiene, come discorso, solo al tempo: ciò vale, del pari, solo immediatamente delle parole; ma la loro materia è tutto ciò che esiste, ossia ciò che è spaziale.

esclusivamente nel tempo. È stato proprio il senso di codesta analogia a provocare l'ardito e spiritoso motto, spesso ripetuto negli ultimi trenta anni, che l'architettura è musica congelata. L'origine di esso è da far risalire a Goethe, perché egli, secondo i *Colloqui* di Eckermann, vol. II, p. 88, disse: «Ho trovato tra le mie carte un foglio in cui dico l'architettura una musica solidificata; e veramente essa ha qualcosa del genere: l'impressione che scaturisce dall'architettura si avvicina all'effetto della musica». Probabilmente egli aveva lasciato cadere quel motto molto prima nella conversazione, laddove com'è noto non mancavano mai persone che raccoglievano quel ch'egli lasciava così cadere, per pavoneggiarsene poi in giro. Ma qualunque cosa possa aver detto Goethe, l'analogia della musica con l'architettura, riportata qui da me alla sua unica ragione, cioè all'analogia del ritmo con la simmetria, si applica corrispondentemente solo alla forma esterna, e nient'affatto invece all'essenza intima delle due arti, che è abissalmente diversa; sarebbe addirittura ridicolo voler equiparare nell'essenziale la più limitata e debole di tutte le arti con quella più estesa ed efficace. Ad ampliamento dell'analogia dimostrata si potrebbe ancora aggiungere che, quando la musica, quasi in un accesso di brama d'indipendenza, coglie l'occasione di un punto coronato per effondersi, svincolata dalla costrizione del ritmo, nella libera fantasia di una cadenza figurata, una tale composizione spogliata del ritmo è analoga a rovine spogliate della simmetria, che si possono quindi dire, nell'ardito linguaggio del motto citato, cadenze congelate.

Dopo aver così parlato del *ritmo*, devo ora provare come l'essenza della melodia consista nel sempre rinnovato *disunirsi e riconciliarsi* del suo elemento ritmico con quello armonico. Il suo elemento armonico cioè ha per presupposto il tono fondamentale, come quello rit-

mico ha il tipo di battuta, e consiste nel deviare da esso passando per tutte le note della scala, fino a raggiungere, con un giro più o meno lungo, un grado armonico, per lo più la dominante o sottodominante, che gli consente solo di placarsi imperfettamente; poi però segue, con un giro della stessa lunghezza, il suo ritorno al tono fondamentale, con cui esso raggiunge il perfetto riposo. Ora però le due cose devono avvenire in modo che il raggiungimento del suddetto grado, come anche il ritrovamento del tono fondamentale, coincidano con certi momenti privilegiati del *ritmo*, altrimenti non hanno effetto. Dunque, come la successione armonica richiede certe *note*, specie la tonica e subito dopo di essa la dominante ecc.; così da parte sua il ritmo esige certi *momenti*, certe battute numerate e certe parti di queste battute, che si dicono tempi forti o buoni, o parti di battuta accentate, in contrapposizione ai tempi deboli o cattivi, o parti di battuta non accentate. Ora il *disunirsi* di questi due elementi fondamentali consiste in ciò, che, in quanto viene soddisfatta l'esigenza dell'uno, non viene soddisfatta quella dell'altro; e il loro *riconciliarsi* invece in ciò, che entrambe vengono soddisfatte insieme e in una volta sola. Cioè quel divagare della melodia fino a raggiungere un grado più o meno armonico, deve trovare quest'ultimo solo dopo un determinato numero di battute, e poi però anche su un tempo *buono* della battuta, in modo che il medesimo diventi per la melodia un certo punto di riposo; e così anche il ritorno alla tonica deve ritrovare quest'ultima dopo un pari numero di battute e parimenti su un tempo *buono*, per cui subentra poi il soddisfacimento totale. Finché non si raggiunge questa necessaria coincidenza dei soddisfacimenti dei due elementi, per quanto da una parte il ritmo prosegua il suo corso regolare, e per quanto spesso ricorrano dall'altra le note richieste, queste rimarranno del tutto pri-

ve di quell'effetto da cui nasce la melodia. Serva a spiegare ciò il seguente, semplicissimo esempio:



Qui la successione armonica dei suoni incontra subito alla chiusa della prima battuta la tonica, ma non ottiene così nessun appagamento, perché il ritmo è compreso nella parte più debole della battuta. Subito dopo, nella seconda battuta, il ritmo è sulla parte buona della battuta, ma la successione tonica è pervenuta alla settima. Qui dunque i due elementi della melodia sono del tutto *disuniti*, e noi ce ne sentiamo disturbati. Nella seconda metà del periodo tutto va all'inverso, ed essi vengono, nell'ultima nota, *riconciliati*. Questo procedimento si può riscontrare in ogni melodia, sebbene per lo più con estensione molto maggiore. Ora, il costante *disunirsi e riconciliarsi* dei due elementi che in ciò ha luogo è, considerato metafisicamente, l'immagine del sorgere di nuovi desideri e quindi del loro soddisfacimento. Appunto perciò, la musica si insinua nel nostro cuore facendogli sempre vedere la perfetta soddisfazione dei suoi desideri. A guardar bene, in questo processo della melodia vediamo una condizione in certo senso *interna* (quella armonica) coincidere con una *esterna* (quella ritmica) come per un *caso* – che certo è creato dal compositore e che è pertanto da paragonare alla rima nella poesia; ma appunto ciò è l'immagine del coincidere dei nostri desideri con le circostanze esterne favorevoli da quelli indipendenti, ossia l'immagine della felicità. Merita qui ancora di esser notato l'effetto della *cadenza sospesa*. Si tratta di una dissonanza che ritarda la conso-

nanza finale aspettata con certezza, per la qual cosa il desiderio di essa viene rafforzato e il suo sopravvenire riesce tanto più soddisfacente: un fatto manifestamente analogo alla soddisfazione della volontà accresciuta dall'indugio. La perfetta cadenza esige il precedente accordo di settima sulla dominante, perché solo il desiderio più acuto può seguire la soddisfazione e la pace totale sentite nel modo più profondo. La musica dunque consiste sempre in un continuo alternarsi di accordi più o meno inquietanti, ossia eccitanti desiderio; proprio come la vita del cuore (la volontà) è un continuo alternarsi di maggiore o minore inquietamento, per desiderio o paura, con pari alternanza del rispettivo acquietamento. Conseguentemente la progressione armonica consiste nel sapiente avvicendarsi di dissonanza e consonanza. Una successione di accordi soltanto consonanti riuscirebbe stucchevole, stancherebbe e sarebbe vuota, come il *languor* ingenerato dalla soddisfazione di tutti i desideri. Perciò si devono introdurre le dissonanze, sebbene provochino inquietudine e quasi dolore; ma solo perché siano risolte, previa adeguata preparazione, nuovamente in consonanze. Anzi, in tutta la musica ci sono in realtà solo due accordi fondamentali: l'accordo di settima dissonante e la triade armonica, ai quali vanno ricondotti tutti gli altri accordi. Ciò corrisponde appunto al fatto che per la volontà ci sono in fondo solo insoddisfazione e soddisfazione, qualunque sia la forma nella quale esse si presentano. E come ci sono due disposizioni fondamentali dell'animo, allegria o almeno vivacità, e afflizione o anche oppressione, così la musica ha due tonalità generali, la maggiore e la minore, che a quelle corrispondono, ed essa si deve sempre trovare in una delle due. Ma è in realtà meraviglioso che ci sia un segno del dolore, non fisicamente doloroso né convenzionale, che parli tuttavia subito al cuore e sia inconfondibile: il tono

minore. Da ciò si può misurare quanto profondamente la musica sia radicata nell'essenza delle cose e dell'uomo. Nei popoli nordici, la cui vita è soggetta a dure condizioni, specialmente nei Russi, predomina il tono minore, perfino nella musica sacra. L'allegro in minore è frequentissimo nella musica francese e la caratterizza: è come uno che balla con le scarpe strette.

Aggiungo ancora un paio di considerazioni accessorie. Per il cambiare della tonica, e con essa del valore di tutti i gradi, in conseguenza del quale lo stesso suono figura come seconda, terza, quarta ecc., le note della scala sono analoghe agli attori, che devono sostenere ora questa e ora quella parte, mentre la loro persona rimane la stessa. Il fatto che questa spesso non sia esattamente adeguata a quella, lo si può paragonare all'inevitabile impurità di ogni sistema armonico (menzionata alla fine del § 52 del primo volume), che ha reso necessario il temperamento equabile.

Qualcuno potrebbe forse scandalizzarsi del fatto che la musica, che invero fa spesso sul nostro spirito un tale effetto di elevazione da farci sembrare che parli di altri mondi, migliori del nostro, finisca, secondo la presente metafisica di essa, col lusingare in realtà la volontà di vivere, rappresentandone l'essenza, dipingendogliene il felice esito ed esprimendone infine la soddisfazione e l'appagamento. A placare tali scrupoli può servire il seguente passo dei *Veda*: Et Anand sroup, *quod forma gaudii est, τον* pram Atma *ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est* (*Oupnek'hat*, vol. I, p. 405, *et iterum* vol. II, p. 215).

Supplementi al Quarto Libro

Tous les hommes désirent
uniquement de se délivrer
de la mort: ils ne savent pas
se délivrer de la vie.

Lao-tse, *Tao-te-king,*
ed. Stan. Julien, p. 184

Capitolo 40

PREFAZIONE

I supplementi a questo quarto libro acquisterebbero dimensioni assai considerevoli, qualora due dei loro argomenti principali che più richiederebbero attenzione, cioè la libertà del volere e il fondamento della morale, non avessero già da me ricevuto, in occasione di concorsi banditi da due accademie scandinave, esaurienti trattazioni monografiche, che sono state presentate al pubblico nel 1841 con il titolo: *I due problemi fondamentali dell'etica*. Ma in conseguenza di ciò io presuppongo nei miei lettori la conoscenza dell'opera or ora nominata altrettanto assolutamente di come, per i supplementi al secondo libro, ho presupposto la conoscenza dell'opera *Sulla volontà nella natura*. Io pretendo in genere che, chi vuol conoscere la mia filosofia, legga di me ogni rigo. Perché io non sono un pennaiolo, un fabbricante di compendi, uno che debba guadagnarsi lo stipendio, uno che miri coi suoi scritti al plauso di un ministro – in una parola non sono uno la cui penna stia sotto l'influsso dei fini personali: io non aspiro che alla verità, e scrivo, come scrivevano gli antichi, col solo intento di offrire i miei pensieri alla posterità, affinché essi riescano un giorno di vantaggio a coloro che sapranno ripensarli e apprezzarli. Appunto perciò ho scritto solo poco, ma, questo poco, dopo avervi riflettuto con *ampi* intervalli, limitando in conseguenza anche al minimo possibile le

ripetizioni, che negli scritti filosofici sono talvolta inevitabili per esigenze di connessione e delle quali assolutamente nessun filosofo è libero, in modo che la maggior parte delle cose si possa trovare in un punto solo. Perciò dunque, chi vuole imparare da me e mi vuole capire, non deve tralasciare di leggere nulla di quanto ho scritto. Ma giudicarmi e criticarmi, si può farlo anche senza di ciò, come l'esperienza insegna; al che io auguro anche per il futuro buon divertimento.

Frattanto, lo spazio guadagnato in questo quarto libro di supplementi con la suddetta eliminazione di due degli argomenti principali sarà per noi il benvenuto. Dato infatti che quegli schiarimenti che soprattutto stanno a cuore all'uomo e che formano quindi in ogni sistema, come risultati ultimi, il vertice della piramide, si concentrano anche nel *mio* ultimo libro; si concederà volentieri uno spazio maggiore a tutto ciò che vale a dar loro un più saldo fondamento o un più preciso svolgimento. Ma inoltre si è potuto qui portare in discussione, come pertinente alla teoria dell'«affermazione della volontà di vivere», un argomento che non era stato toccato neanche nel quarto libro, come del resto era stato del pari trascurato da tutti i filosofi che mi hanno preceduto: esso verte sul significato intimo e sull'essenza in sé dell'amore sessuale, che assurge a volte alla passione più violenta: un argomento, il cui accoglimento nella parte etica della filosofia non riuscirebbe paradossale, se se ne fosse riconosciuta l'importanza.

Capitolo 41*

SULLA MORTE E IL SUO RAPPORTO CON L'INDISTRUTTIBILITÀ DEL NOSTRO ESSERE IN SÉ

La morte è il vero genio ispiratore o musagete della filosofia, ragion per cui anche Socrate definì la filosofia θανάτου μελέτη. Difficilmente, anzi, si filosoferebbe senza la morte. Perciò, sarà molto bene che una speciale trattazione di essa trovi posto qui, all'inizio dell'ultimo, più serio e più importante dei nostri libri.

L'animale vive senza una vera cognizione della morte; perciò l'individuo animale gode immediatamente di tutta l'immortalità della specie, essendo conscio di sé solo come di un essere senza fine. Nell'uomo è comparsa necessariamente, con la ragione, la terrificante certezza della morte. Ma come generalmente in natura per ogni male si dà un rimedio o almeno un compenso, così la stessa riflessione che ha addotto la cognizione della morte, conduce a concezioni *metafisiche* che di quella consolano, e delle quali l'animale non ha né bisogno né capacità. Principalmente a questo scopo sono rivolte tutte le religioni e i sistemi filosofici, che sono dunque innanzi tutto un contravveleno alla certezza della morte, apprestato con mezzi propri dalla ragione riflettente. Il grado in cui essi raggiungono questo fine è però diversissimo, e in realtà *una* religione o filosofia rende l'uomo molto più atto di un'altra a guardare in faccia la

* Questo capitolo si riferisce al § 54 del primo volume.

morte con sguardo calmo. Brahmanesimo e buddhismo, che insegnano all'uomo a considerare se stesso come lo stesso essere originario, il «Brahman», a cui ogni nascere e perire è essenzialmente estraneo, faranno in tal senso molto più di quelle che predicano che l'uomo è creato dal nulla e che ne fanno realmente cominciare l'esistenza, ricevuta da un altro, con la nascita. In corrispondenza di ciò, troviamo in India una sicurezza di sé e un disprezzo della morte di cui non si ha idea in Europa. È in realtà cosa grave inculcare all'uomo, in questo importantissimo rispetto, concetti deboli e insostenibili, imprimendoglieli nella mente in tenera età, e rendendolo in tal modo per sempre incapace di accoglierne di più giusti e consistenti. Insegnargli per esempio che egli è divenuto dal nulla solo da poco, che quindi per un'eternità non è stato niente e che tuttavia sarà per l'avvenire imperituro, equivale a insegnargli che egli, pur essendo in tutto e per tutto opera di un altro, sarà responsabile di quello che farà e non farà per tutta l'eternità. Quando cioè poi, per il maturare dello spirito e il sopravvenire della riflessione, l'insostenibilità di tali dottrine s'imporrà alla sua mente, egli non avrà niente di meglio da mettere al loro posto, anzi non sarà più capace di capirlo, e perderà così la consolazione che anche a lui la natura aveva destinata, come compenso per la certezza della morte. In conseguenza di tale sviluppo vediamo ora appunto (1844), in Inghilterra, tra gli operai delle fabbriche guastati, i socialisti, e in Germania, tra gli studenti guastati, i neohegeliani, abbassarsi a una mentalità assolutamente materiale, che conduce al risultato: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas*, e può pertanto essere definita bestialismo.

Comunque, dopo tutto quello che si è insegnato sulla morte, non è da negare che, almeno in Europa, l'opinione degli uomini, anzi spesso addirittura dello stesso in-

dividuo, piuttosto di frequente oscilli di nuovo in qua e in là tra la concezione della morte come annientamento assoluto e l'ipotesi che noi si sia per così dire immortali in carne ed ossa. Le due cose sono ugualmente false; ma noi non dobbiamo tanto trovare un giusto mezzo, quanto piuttosto raggiungere il punto di vista superiore, dal quale tali concezioni cadono da sé.

Voglio, in queste considerazioni, muovere innanzi tutto da un punto di vista del tutto empirico. Qui ci sta davanti come prima cosa il fatto innegabile che, in conformità della coscienza naturale, l'uomo non solo teme per la sua persona la morte più di ogni altra cosa, ma anche piange dirottamente per quella dei suoi, e manifestamente non per egoismo, per la perdita da lui subita, ma per compassione, per la grande sventura che ha colpito quelli; perciò anche biasima come duro di cuore e disamorato colui che, in tal caso, non piange e non mostra afflizione. Procede parallelamente con ciò il fatto che la sete di vendetta, nei suoi gradi massimi, cerchi la morte dell'avversario, come il massimo male che gli si può infliggere. Le opinioni mutano secondo il tempo e il luogo, ma la voce della natura rimane sempre e dovunque uguale a se stessa, ed è quindi quella a cui bisogna badare più di tutto. Sembra che essa dica dunque qui chiaramente che la morte è un grande male. Nel linguaggio della natura *morte* significa annientamento. E che la morte sia una cosa seria, si può desumere già da ciò, che la vita stessa, come ognuno sa, non è un divertimento. È evidente che noi non meritiamo nulla di meglio di queste due cose.

E in effetti la paura della morte è indipendente da ogni conoscenza: l'animale infatti ce l'ha, sebbene non conosca la morte. Tutto ciò che nasce la porta già con sé al mondo. Questa paura della morte *a priori* è però appunto solo il rovescio della volontà di vivere, che siamo

in realtà noi tutti. Perciò in ogni animale è innata, come la preoccupazione per la sua conservazione, così la paura della sua distruzione; è cioè questa, e non il mero scansare il dolore, che si manifesta nell'ansiosa circospezione con cui l'animale cerca di mettere al sicuro se stesso e ancor più la sua prole da chiunque possa rappresentare un pericolo. Perché l'animale fugge, trema e cerca di nascondersi? Perché non è altro che volontà di vivere, e come tale commesso alla morte, e vorrebbe però guadagnar tempo. Così anche è, per natura, l'uomo. Il più grande dei mali, il peggio che si possa mai minacciare, è la morte, e la più grande paura, la paura della morte. Niente ci strappa in modo tanto irresistibile la più viva partecipazione, quanto il vedere in pericolo la vita altrui; niente è più terrificante di una esecuzione. Lo sconfinato attaccamento alla vita che in ciò si manifesta non può poi essere scaturito dalla conoscenza e dalla riflessione: di fronte a queste esso appare per contro stolto, dato che il valore oggettivo della vita è cosa molto incerta, e rimane per lo meno dubbio se la vita sia da preferire al non essere, anzi, ad ascoltare l'esperienza e la riflessione, è il non essere che ci guadagna. Se si bussasse alle tombe e si domandasse ai morti se vorrebbero risorgere, essi crollerebbero il capo. In tal senso va anche l'opinione di Socrate, nell'*Apologia* di Platone, e perfino l'arguto e amabile Voltaire non può fare a meno di dire: *on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon*, e ancora: *je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie*. Inoltre, in ogni caso la vita è destinata a finire presto, sicché i pochi anni che ancora, forse, si hanno da vivere svaniscono del tutto di fronte al tempo senza fine, in cui non si sarà più. Pertanto alla riflessione appare addirittura ridicolo preoccuparsi tanto per questo breve spazio di tempo, tremare tanto, quando la vita propria o altrui viene a

trovarsi in pericolo, e poetare tragedie, la cui terribilità ha il suo nervo semplicemente nella paura della morte. Quel possente attaccamento alla vita è perciò cieco e irrazionale: esso si può spiegare solo con il fatto che tutto il nostro essere è già di per sé volontà di vivere, per cui la vita deve quindi valere come il bene supremo, per amara, breve e incerta che possa essere; e che questa volontà, in sé ed in origine, è cieca e priva di conoscenza. Invece la conoscenza, lungi dall'essere l'origine di quell'attaccamento alla vita, opera addirittura contro di esso, svelandone la vanità e combattendo così la paura della morte. Quando poi essa vince, e quindi l'uomo va incontro alla morte con coraggio e con calma, ciò viene onorato come grande e nobile: celebriamo cioè allora il trionfo della conoscenza sulla cieca volontà di vivere, che pure è il nucleo del nostro essere. Parimenti disprezziamo colui in cui la conoscenza soccombe, in quella lotta, e che quindi rimane assolutamente attaccato alla vita, si ribella al massimo all'avvicinarsi della morte e l'accoglie da disperato;* eppure non altro si esprime in lui che l'essenza originaria del nostro essere e della natura. Come potrebbero, ci si può chiedere qui incidentalmente, l'amore sconfinato della vita e lo sforzo di conservarla a tutti i costi il più a lungo possibile, essere considerati bassi, spregevoli, e similmente dai seguaci di ogni religione come di questa indegni, se la vita fosse il dono di dèi benigni, da riconoscere con gratitudine? E come potrebbe poi il disprezzo di essa apparire grande e nobile? Rimane pertanto per noi confermato da queste considerazioni: 1) che la volontà di vivere costituisce l'intima essenza dell'uomo; 2) che essa è in sé priva di

* *In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes, etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus.* Cic. *Pro Milone*, c. 34.

conoscenza, cieca; 3) che la conoscenza è un principio aggiunto, ad essa originariamente estraneo; 4) che essa lotta con quella e che il nostro giudizio plaude alla vittoria della conoscenza sulla volontà.

Se ciò che ci fa apparire tanto terribile la morte fosse il pensiero del *non essere*, dovremmo pensare con pari raccapriccio al tempo in cui non eravamo ancora. Giacché è incrollabilmente certo che il non essere dopo la morte non può essere diverso da quello prima della nascita, e quindi neanche più lacrimevole. Tutta un'infinità è trascorsa, quando *non* eravamo *ancora*, ma ciò non ci turba affatto. Invece, che al momentaneo intermezzo di un'effimera esistenza debba seguire una seconda infinità, in cui *non* saremo *più*, lo troviamo duro, anzi insopportabile. Sarebbe allora questa sete di esistenza sorta per avventura dall'averla noi ormai assaporata e trovata magari, così, amabilissima? Come già sopra abbiamo brevemente spiegato: certamente no; tutto al contrario, l'esperienza fatta avrebbe potuto suscitare un'infinita nostalgia per il paradiso perduto del non essere. Alla speranza dell'immortalità dell'anima si attacca anche sempre quella di un «mondo migliore» – segno che il presente non vale molto. Nonostante tutto questo, la questione circa il nostro stato dopo la morte è stata discussa certamente diecimila volte più spesso, nei libri e a voce, di quella circa il nostro stato prima della nascita. Teoreticamente tuttavia l'una costituisce un problema altrettanto ovvio e giustificato dell'altra; inoltre, chi avesse risposto all'una, sarebbe certo ugualmente in chiaro con l'altra. Abbiamo belle declamazioni su come sarebbe indegno pensare che lo spirito dell'uomo, che abbraccia il mondo e ha tanti eccellentissimi pensieri, fosse affossato anch'esso nella tomba; ma nulla si sente dire sul fatto che codesto spirito abbia lasciato trascorrere tutta un'infinità, prima di farsi vivo con queste sue

qualità, e che il mondo se la sia fino allora dovuta cavare senza di esso. Tuttavia, alla conoscenza non corrotta dalla volontà nessuna domanda si presenta più naturalmente di questa: un tempo infinito è trascorso prima della mia nascita: che cos'ero io in tutto quel tempo? Metafisicamente si potrebbe forse rispondere: «Io ero sempre io; ossia tutti coloro che in quel tempo dicevano "io", erano appunto io». Ma da ciò distogliamo lo sguardo e ammettiamo, dal nostro punto di vista per ora del tutto empirico, che io non sia mai esistito. Ma allora mi posso consolare del tempo infinito dopo la mia morte, in cui non sarò, con il tempo infinito in cui già non esistevo, come uno stato ben consueto e in verità comodissimo. Perché l'infinità *a parte post* senza di me non può essere più terribile dell'infinità *a parte ante* senza di me, dato che le due non si distinguono per altro che per il sopravvenire fra loro di un effimero sogno di vita. Inoltre, tutte le prove della sopravvivenza dopo la morte si possono girare altrettanto bene *in partem ante*, dove allora dimostrano l'esistenza prima della vita, nell'ammettere la quale gli indù e i buddhisti si dimostrano quindi molto conseguenti. Solo l'idealità del tempo di Kant scioglie tutti questi enigmi: ma di ciò non è ancora il momento di parlare. Tanto risulta però dal già detto: che affliggersi per il tempo in cui non si sarà più è tanto assurdo, quanto lo sarebbe l'affliggersi per quello in cui non si è stati, perché è indifferente che il tempo che non riempie la nostra esistenza stia a quello che la riempie come passato o come futuro.

Ma anche a prescindere del tutto da queste considerazioni temporali, è in sé e per sé assurdo ritenere il non essere un male, perché ogni male, come ogni bene, ha per presupposto l'esistenza, anzi addirittura la coscienza, e questa invece cessa con la vita, come già anche nel sonno e nello svenimento; quindi l'assenza di essa ci è ben nota

e familiare come non contenente alcun male, mentre il suo sopravvenire è in ogni caso questione di un attimo. Epicuro considerava la morte da questo punto di vista e diceva quindi giustissimamente: ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς (la morte non ci riguarda), spiegando poi che quando ci siamo noi, la morte non c'è, e quando c'è la morte, non ci siamo noi (Diog. Laert., X, 27). L'aver perduto ciò di cui non si può sentire la mancanza non è evidentemente un male: dunque divenire un non-essere ci può toccare così poco come il non essere stati. Dal punto di vista della conoscenza non si vede quindi assolutamente nessuna ragione di temere la morte; ma nel conoscere consiste la coscienza; dunque per questa la morte non è un male. In realtà non è neanche questa parte *conoscente* del nostro Io, quella che teme la morte: soltanto dalla *volontà* cieca scaturisce la *fuga mortis*, che riempie di sé ogni vivente. Ad ogni vivente essa è però, come già si è detto sopra, essenziale, appunto perché ogni essere è volontà di vivere, tutta l'essenza della quale consiste nell'impulso a vivere e ad esistere, e in cui la conoscenza non interviene in origine, ma solo in seguito alla sua oggettivazione in individui animali. Quando la volontà dunque, per mezzo di questa, si avvede della morte come fine del fenomeno con cui si è identificata, e si vede quindi limitata a quest'ultimo, tutto il suo essere vi si ribella con tutte le sue forze. Se poi essa abbia realmente da temere qualcosa dalla morte, esamineremo più sotto; ci ricorderemo allora della vera fonte della paura della morte, qui dimostrata, con la debita distinzione della parte volente dalla parte conoscente del nostro essere.

In corrispondenza di ciò anche, quello che ci rende la morte così terribile non è tanto la fine della vita, a nessuno potendo essa apparire particolarmente degna di rammarico, quanto piuttosto la distruzione dell'organismo: propriamente, perché esso è la volontà stessa che

si presenta come corpo. Ma questa distruzione noi la sentiamo effettivamente solo nei mali della malattia o della vecchiaia; invece la morte stessa consiste, per il *soggetto*, solo nell'attimo in cui la coscienza svanisce, in quanto l'attività del cervello si ferma. Il conseguente diffondersi dell'arresto di attività in tutte le altre parti dell'organismo è in realtà già qualcosa che avviene dopo la morte. La morte, sotto l'aspetto soggettivo, riguarda dunque solo la coscienza. Che cosa sia invero lo svanire di questa, ognuno può in certo senso giudicarlo dall'addormentarsi; ma ancor meglio lo sa chi ha avuto una volta un vero svenimento, nel quale il passaggio non è così graduale, né mediato da sogni: dapprima viene meno la vista, ancora in piena coscienza, dopo di che subentra immediatamente la più profonda incoscienza. La sensazione che si prova, per quel che se ne sa, non è molto più che spiacevole, e senza dubbio, come il sonno è fratello della morte, così lo svenimento ne è il gemello. Anche la morte violenta non può essere dolorosa, dato che anche ferite gravi non vengono di regola affatto sentite, ma solo notate qualche tempo dopo, spesso solo dai loro segni esterni; se esse sono rapidamente mortali, la coscienza svanirà prima di questa scoperta; se uccidono più tardi, la cosa va come nelle altre malattie. Anche tutti quelli che hanno perso coscienza o in acqua o per esalazioni di ossido di carbonio o per impiccagione, dicono notoriamente che ciò è avvenuto senza dolore. E poi infine la stessa morte naturale vera e propria, quella per vecchiaia, l'eutanasia, è un graduale svanire e disperdersi dell'esistenza in maniera inavvertibile. In vecchiaia le passioni e i desideri vanno sempre più spegnendosi, insieme con la ricettività per i loro oggetti; gli affetti non trovano più stimoli, giacché l'immaginazione si fa sempre più debole, le sue immagini si fanno sempre più sbiadite, le impressioni non attecchiscono più, passano

senza lasciar traccia, i giorni si avvicendano sempre più veloci, gli avvenimenti perdono la loro importanza e tutto impallidisce. Il vecchio si aggira vacillante, o riposa in un angolo, null'altro che un'ombra, un fantasma di quel che una volta fu. Che cosa resta qui alla morte da distruggere? Un bel giorno un lieve sonno sarà allora l'ultimo, e i suoi sogni saranno - - - saranno quelli di cui già domanda Amleto, nel celebre monologo. Io credo che noi li stiamo appunto sognando ora.

Va qui ancora osservato che il mantenimento del processo vitale, sebbene abbia una base metafisica, non si svolge senza resistenza, quindi non senza sforzo. È a questo che l'organismo soggiace ogni sera, per cui poi sospende la funzione cerebrale e diminuisce alcune secrezioni, la respirazione, la circolazione e la produzione di calore. Bisogna concluderne che la completa cessazione del processo vitale dev'essere per la forza che lo muove uno straordinario sollievo: forse quest'ultimo ha parte nell'espressione di dolce contentezza che si vede sul volto della maggior parte dei morti. In genere il momento del morire può essere simile a quello del risvegliarsi da un greve incubo.

Dalle cose fin qui dette risulta che la morte, per quanto sia temuta, non può essere in realtà un male. Ma spesso essa appare addirittura un bene, una cosa desiderata, come l'amica morte. Chiunque urti contro insormontabili impedimenti alla sua esistenza o alle sue aspirazioni, chiunque soffra di malattie incurabili o di cordoglio inconsolabile – ha come ultimo rifugio, che per lo più gli si apre da sé, il ritorno in grembo alla natura, donde, come ogni altra cosa, era emerso per breve tempo, allettato dalla speranza di condizioni di esistenza migliori di quelle poi toccategli, e da dove la stessa via di uscita gli rimane sempre aperta. Questo ritorno è la *cessio bonorum* del vivente. Comunque, essa viene anche

qui adita solo dopo una lotta fisica o morale: tanto ognuno si ribella all'idea di ritornare là, donde così facilmente e volentieri era venuto fuori, per entrare in un'esistenza che ha da offrire tanti dolori e così poche gioie. Gli indù danno al dio della morte Yama due volti: uno molto terribile e spaventoso, e uno molto lieto e benigno. Ciò si spiega in parte già con la considerazione or ora fatta.

Nella posizione empirica in cui ancora ci troviamo, si offre da sé anche la seguente considerazione, la quale pertanto merita di essere chiarita, esattamente determinata e in tal modo ridotta entro i suoi confini. La vista di un cadavere mi mostra che sensibilità, irritabilità, circolazione del sangue, riproduzione ecc. sono qui cessate. Ne concludo con sicurezza che ciò che finora le attivava e mi era comunque sempre ignoto, ora non le attiva più, cioè si è ritirato da esse. Ma se io volessi ora aggiungere che ciò deve essere stato appunto quello che io ho conosciuto solo come coscienza, quindi come intelligenza (anima), ciò sarebbe non solo illegittimo, ma anche apertamente falso. Giacché sempre a me la coscienza si è mostrata non come causa, ma come prodotto e risultato della vita organica, salendo e abbassandosi in conseguenza di essa, ossia nelle diverse età della vita, nella salute e nella malattia, nel sonno, nello svenimento, nel risveglio ecc., dunque comparendo sempre come effetto, mai come causa della vita organica, e sempre manifestandosi come qualcosa che nasce e perisce, e rinasce finché ne sussistano ancora le condizioni, ma altrimenti no. Anzi, posso anche aver visto che la completa disgregazione della coscienza, la follia, lungi dal trarre giù con sé e dal deprimere le altre forze, o addirittura dal mettere in pericolo la vita, accresce di molto quelle, specialmente l'irritabilità o forza muscolare, e questa più l'allunga che non l'abbrevi, se non concorrono altre cause.

Poi: l'individualità io l'ho conosciuta come proprietà di ogni cosa organica e quindi, quando questa sia conscia di sé, anche della coscienza. Di concludere ora che l'individualità inerisca a questo principio datore di vita e a me del tutto sconosciuto, che è venuto meno, non c'è nessun motivo, e tanto meno in quanto vedo che dappertutto in natura ogni fenomeno particolare è opera di una forza universale, attiva in mille fenomeni uguali. Ma altrettanto poco d'altronde si ha ragione di concludere che, essendo qui cessata la vita organica, anche quella forza che finora l'attivava è ridotta a nulla – non più di quanto si ha ragione di concludere, dal filatoio fermo, alla morte della filatrice. Se un pendolo, ritrovando il suo baricentro, alla fine si ferma, e dunque la sua vita individuale apparente viene meno, nessuno si sognerà di credere che ora la gravità sia annientata; tutti comprenderanno che essa è attiva dopo come prima in innumerevoli fenomeni. Veramente contro questa similitudine si potrebbe obiettare che qui, anche in questo pendolo, la gravità non ha cessato di essere attiva, ma solo di esternare in modo visibile la sua attività. Chi insista nella similitudine, immagini invece del pendolo un corpo elettrico in cui, dopo che esso si sia scaricato, l'elettricità ha realmente cessato di essere attiva. Con ciò ho solo voluto mostrare che anche alle forze naturali più basse noi riconosciamo immediatamente un'eternità e un'ubiquità, su cui la transitorietà dei loro fenomeni passeggieri non c'inganna neanche per un momento. Tanto meno ci può dunque venire in mente di ritenere la cessazione della vita l'annientamento del principio vitale, e quindi la morte la fine totale dell'uomo. Per il fatto che il braccio robusto che tremila anni fa tendeva l'arco di Odisseo non è più, nessuna mente pensante e ben funzionante riterrà totalmente annientata la forza che in esso agiva con tanta energia; ma neanche perciò, conti-

nuando a riflettervi, ammetterà che la forza che tende l'arco oggi abbia cominciato a esistere solo con questo braccio. Molto più si è portati a pensare che la forza che attivava prima una vita ormai scomparsa, sia la stessa ad agire in quella oggi fiorente: anzi ciò è quasi irrecusabile. Certamente però noi sappiamo che, come è stato dimostrato nel secondo libro, transitorio è solo ciò che è compreso nella catena causale: ma ciò sono soltanto gli stati e le forme. Intatte rimangono invece, rispetto ai mutamenti di questi addotti dalle cause, da una parte la materia e dall'altra le forze naturali, l'una e le altre essendo il presupposto di tutti quei cambiamenti. Ma il principio che ci anima, noi lo dobbiamo a tutta prima almeno pensare come una forza naturale, finché magari una ricerca approfondita non ci abbia fatto vedere che cosa esso è in sé. Dunque già solo intesa come forza naturale, la forza vitale rimane del tutto intatta dal mutar delle forme e degli stati, che il legame delle cause e degli effetti adduce e deduce, e che soltanto sono soggetti al nascere e al perire, quali si riscontrano nell'esperienza. Già con ciò si potrebbe dunque dimostrare con sicurezza l'immortalità della nostra vera essenza. Ma certo questo non basterà a fornire le prove della nostra sopravvivenza dopo la morte che si è abituati a pretendere, né darà la consolazione che da quelle si aspetta. Intanto è sempre qualcosa, e chi teme la morte come il suo assoluto annullamento, non può disdegnare la piena certezza che il principio più profondo della sua vita non è da quella toccato. Anzi si potrebbe dire paradossalmente che anche quella seconda cosa che, appunto come le forze naturali, non è toccata dai mutamenti degli stati che si avvicendano sul filo della causalità, ossia la materia, ci assicura con la sua assoluta persistenza un'indistruttibilità in virtù della quale, chi non fosse capace di concepirne un'altra, potrebbe già consolarsi con una

specie di immortalità. «Come?» si dirà, «Il persistere della mera polvere, della materia grezza, dovrebbe essere ritenuto una sopravvivenza del nostro essere?» – Sì, sì! Conoscete voi dunque questa polvere? Sapete che cos'è e che cosa può? Conoscetela, prima di disprezzarla. Questa materia, che ora giace in terra come polvere e cenere, si consoliderà presto, disciolta nell'acqua, come cristallo, splenderà come metallo, emetterà poi scintille elettriche, manifesterà, per mezzo della sua tensione galvanica, una forza che, scomponendo le combinazioni più salde, ridurrà terre in metalli; anzi si configurerà da sé in pianta e animale, e svilupperà dal suo grembo misterioso quella vita, della cui perdita voi, nella vostra limitatezza, tanto ansiosamente vi preoccupate. È dunque, il sopravvivere come una tale materia, assolutamente niente? Sì, io affermo seriamente che finanche questo persistere della materia fornisce testimonianza dell'indistruttibilità del nostro vero essere, anche se solo come in immagine e similitudine, o piuttosto solo come in una *silhouette*. Per renderci conto di ciò, dobbiamo solo ricordarci della trattazione della materia data nel capitolo 24, dalla quale è risultato che la materia nuda, priva di forma – questa base del mondo dell'esperienza mai percepita per sé sola, ma presupposta come sempre esistente – è il riflesso immediato, la visibilità in genere, della cosa in sé, cioè della volontà; quindi vale di essa, nelle condizioni dell'esperienza, ciò che spetta senz'altro alla volontà in sé, ed essa ne rispecchia la vera eternità nell'immagine della perpetuità temporale. Poiché, come abbiamo già detto, la natura non mente, nessuna concezione scaturita da una visione di essa puramente oggettiva e svolta con pensiero rigoroso può essere in tutto e per tutto falsa, potendo essere solo, nel peggiore dei casi, molto unilaterale e incompleta. Tale è incontestabilmente anche il materialismo coerente, per esem-

pio quello di Epicuro, altrettanto che l'idealismo assoluto ad esso opposto, per esempio quello di Berkeley, e in genere ogni concezione filosofica scaturita da un giusto *aperçu* e svolta con onestà. Solo che tutte sono visioni estremamente unilaterali e quindi, nonostante i loro contrasti, *simultaneamente* vere, ossia ciascuna da un determinato punto di vista. Ma non appena ci si eleva al di sopra di questo, esse appaiono come solo relativamente e condizionatamente vere. Soltanto il punto di vista più alto, dal quale le si abbraccia tutte e le si conosce nella loro verità solo relativa, e al di là di questa però nella loro falsità, può essere quello della verità assoluta, in quanto una tale verità sia in genere raggiungibile. Corrispondentemente vediamo che, come è stato or ora dimostrato, finanche nella concezione in realtà rozzissima e quindi antichissima del materialismo, l'indistruttibilità del nostro vero essere in sé è rappresentata ancora come da una semplice ombra di esso, cioè dalla perpetuità della materia, allo stesso modo che, nel naturalismo che sta già più in alto di una fisica assoluta, dall'ubiquità ed eternità delle forze naturali, tra le quali è da annoverare come minimo la forza vitale. Dunque perfino queste concezioni rozze contengono l'enunciazione che l'essere vivente non subisce con la morte un annientamento assoluto, ma continua ad esistere nell'insieme e con l'insieme della natura.

Le considerazioni che ci hanno condotto fin qui e a cui si riallacciavano le discussioni ulteriori, erano partite dalla manifesta paura della morte, che riempie di sé tutti gli esseri viventi. Ma cambiamo ora punto di vista e consideriamo per una volta come, in contrasto con gli esseri particolari, l'*insieme* della natura si comporti riguardo alla morte; nella qual cosa rimaniamo comunque ancora sul terreno empirico.

Noi non conosciamo in realtà nessun giuoco superio-

re a quello la cui posta siano la vita e la morte: attendiamo ogni decisione su queste con estrema tensione, partecipazione e paura, giacché ne va, ai nostri occhi, di tutto quel che abbiamo. Invece *la natura*, che non mente, ma è sincera e aperta, parla su questo tema in tutt'altro modo, e cioè così come ne parla Krishna nel *Bhagavad-Gita*. Quel che essa dice è: la morte o la vita dell'individuo non hanno nessuna importanza. Questo essa esprime cioè con l'abbandonare la vita di ogni animale, e anche dell'uomo, agli incidenti più insignificanti, senza intervenire in loro aiuto. Guardate l'insetto sul vostro cammino: un piccolo, inconsapevole giro del vostro piede è decisivo per la sua vita e la sua morte. Guardate la chiocciola di bosco, senza alcuna possibilità di fuggire, di difendersi, di ingannare, di nascondersi, preda pronta per tutti. Guardate il pesce che gioca spensieratamente nella rete ancora aperta; la rana trattenuta dalla sua pigrizia dalla fuga che la potrebbe salvare; l'uccello che non si accorge del falco che volteggia sopra di lui; le pecore, che il lupo dalla macchia adocchia e prende di mira. Tutti questi esseri si aggirano ignari, armati di poca prudenza, tra i pericoli che in ogni momento minacciano la loro esistenza. In quanto dunque la natura abbandona senza riserve i suoi organismi così indescrivibilmente ricchi non solo alla rapacità del più forte, ma anche al caso più cieco e al capriccio di ogni matto e alla protervia di ogni fanciullo, dichiara anche che la distruzione di questi individui è per essa indifferente, non la danneggia e non le significa nulla, e che, in questi casi, l'effetto ha altrettanto poca importanza della causa. Dichiara ciò con molta chiarezza, e non mente mai: solo che non commenta le sue dichiarazioni; anzi le profferisce nello stile laconico degli oracoli. Ma se la gran madre comune manda così incurantemente i suoi figli incontro a mille minacciosi pericoli senza custodia, ciò

può essere solo perché sa che, se essi cadono, ricadono nel suo grembo, dove sono al sicuro, e quindi che la loro caduta è solo uno scherzo. Né si comporta con l'uomo diversamente che con gli animali. La sua sentenza si estende dunque anche a quello: vita o morte dell'individuo sono per essa indifferenti. Per conseguenza esse dovrebbero esserlo, in certo senso, anche per noi: anche noi siamo infatti la natura. Certamente noi, se soltanto potessimo vedere le cose abbastanza in profondità, consentiremmo con la natura e guarderemmo alla vita e alla morte con altrettanta indifferenza di essa. Comunque dobbiamo, mediante la riflessione, interpretare questa noncuranza e indifferenza della natura per la vita degli individui nel senso che la distruzione di un tale fenomeno non tocca minimamente la vera e propria essenza del medesimo.

Se consideriamo inoltre che non solo, come si è or ora visto, vita e morte dipendono dai casi più futili, ma anche che l'esistenza degli esseri organici in genere è effimera, che animale e pianta oggi nascono e domani muoiono, e che nascita e morte si susseguono in rapida vicenda, mentre al mondo inorganico, situato tanto più in basso, è assicurata una durata incomparabilmente maggiore, anche se una durata infinitamente lunga è assicurata solo alla materia assolutamente priva di forma, alla quale noi la riconosciamo addirittura *a priori* – allora, io penso, già alla contemplazione meramente empirica, ma oggettiva e spregiudicata di un tale ordine di cose, deve seguire da sé il pensiero che il medesimo è solo un fenomeno superficiale, che un tale costante nascere e perire non giunge per niente alla radice delle cose, ma può essere solo relativo, anzi solo apparente, e che da esso la vera essenza intima di ogni cosa, che in realtà già per conto suo si sottrae dappertutto al nostro sguardo e rimane sempre misteriosa, non viene toccata, ma conti-

nua a sussistere indisturbata, sebbene noi non possiamo né percepire né comprendere la maniera in cui ciò avviene e dobbiamo quindi immaginarcela solo in generale, come una specie di *tour de passe-passe* che abbia allora luogo. Il fatto che, mentre ciò che è più imperfetto, più basso, inorganico, continui a durare indisturbato, proprio gli esseri più perfetti, gli esseri viventi, con la loro organizzazione infinitamente complessa, architettata con arte arcana, debbano continuamente rigenerarsi da cima a fondo e divenire, dopo un breve tratto di tempo, un assoluto nulla, per far posto di nuovo ad altri esseri ad essi uguali, che entrano nell'esistenza provenendo dal nulla – ciò è infatti qualcosa di così manifestamente assurdo, che non potrà mai essere il vero ordine delle cose, ma solo un involucro che cela quest'ultimo, o meglio un fenomeno determinato dalla conformazione del nostro intelletto. Anzi, l'intero essere e non essere stesso di queste creature particolari, in relazione al quale morte e vita sono in antitesi, può essere solo relativo: il linguaggio della natura, in cui esso ci viene dato come assoluto, non può dunque essere la vera ed ultima espressione della costituzione delle cose e dell'ordine del mondo, ma in realtà solo un *patois du pays*, ossia qualcosa di solo relativamente vero, un cosiddetto, una cosa da intendersi *cum grano salis*, o, a parlare propriamente, una cosa condizionata dal nostro intelletto. Dico che una convinzione immediata e intuitiva del genere, quale ho cercato di descrivere qui a parole, si imporrà a tutti: cioè veramente solo a tutti quelli il cui spirito non sia della specie più comune, la quale, capace di conoscere assolutamente solo le cose particolari, in tutto e per tutto come tali, è strettamente limitata alla conoscenza degli individui, al modo dell'intelletto animale. Chi invece, per una capacità appena un po' più potenziata, cominci anche solamente a scorgere negli esseri particolari quello che han-

no di universale, le loro idee, diverrà anche in certo grado partecipe di questa convinzione, e come di una convinzione immediata e perciò certa. E in effetti sono anche solo le menti piccole, limitate, che temono con tutta serietà la morte come il loro annientamento, mentre tali terrori rimangono totalmente estranei specialmente a coloro che sono per natura decisamente privilegiati. Platone fondò a ragione tutta la filosofia sulla conoscenza della dottrina delle idee, cioè sullo scorgere l'universale nel particolare. Ma oltremodo viva dev'essere stata la convinzione qui descritta, scaturente immediatamente dalla contemplazione della natura, in quei sublimi e quasi sovrumani autori delle *Upanishad* dei *Veda*, giacché essa ci parla attraverso innumerevoli loro detti con tanta forza, che noi dobbiamo attribuire questa illuminazione immediata del loro spirito al fatto che quei sapienti, trovandosi ad essere più vicini nel tempo all'origine della nostra specie, coglievano l'essenza delle cose con più chiarezza e profondità di quanto non possa fare la specie già indebolita, οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν. Ma certo la loro concezione è stata anche favorita dalla natura dell'India, che è viva in tutt'altro grado che nel nostro settentrione. Intanto anche la riflessione tutta spiegata, quale fu perseguita dal grande spirito di Kant, porta per altra via alla stessa conclusione, insegnandoci che il nostro intelletto, in cui si presenta quel mondo fenomenico in così rapido mutamento, non coglie il vero ed ultimo essere delle cose, ma solo la loro apparenza, e ciò perché, come aggiungo io, esso è in origine destinato solo a portare i motivi innanzi alla nostra volontà, ossia a servirla nel perseguimento dei suoi piccoli scopi.

Proseguiamo comunque il nostro esame obiettivo e spregiudicato della natura. Se io uccido un animale, sia esso un cane, un uccello, una rana, anzi sia esso anche solo un insetto, è in realtà impensabile che questo esse-

re, o piuttosto la forza originaria in virtù della quale un fenomeno tanto mirabile si presentava, solo un momento prima, in tutta la sua piena energia e vitalità, sia diventato nulla per il mio atto cattivo o leggero. E d'altro canto, ancora, i milioni di animali di ogni specie che ogni momento, in varietà infinita, entrano nell'esistenza pieni di forza e di ardore, non possono essere stati nulla prima dell'atto della loro generazione ed essere giunti dal nulla a un inizio assoluto. Se io ora ne vedo a questo modo uno che si sottrae al mio sguardo, senza che io venga mai a sapere dove esso vada, e un altro farsi avanti, senza che io venga mai a sapere donde esso venga; se inoltre entrambi hanno la stessa forma, la stessa essenza, lo stesso carattere, e soltanto non la stessa materia, che però essi anche durante la loro esistenza continuano a rigettare e a rinnovare – l'ipotesi che quello che sparisce e quello che subentra al suo posto siano un unico e medesimo essere, che soltanto abbia sperimentato una piccola mutazione, un rinnovamento di forma della sua esistenza, e che quindi ciò che il sonno è per l'individuo la morte sia per la specie – questa ipotesi, dico io, si presenta in realtà così naturale, che è impossibile che il pensiero non sfoci in essa se la mente, distorta nella prima gioventù dalle false concezioni inculcatele, non la scansa già da lontano per paura superstiziosa. L'ipotesi opposta però, che la nascita di un animale sia un sorgere dal nulla, e che corrispondentemente la sua morte sia la sua distruzione assoluta, e ciò ancora con l'aggiunta che l'uomo sia divenuto del pari dal nulla e abbia tuttavia una sopravvivenza individuale, senza fine e con la coscienza, mentre il cane, la scimmia, l'elefante verrebbero annientati dalla morte – è certamente cosa contro cui la sana ragione non può non insorgere e dichiararla assurda. Se, come si ripete fino alla sazietà, il confronto dei risultati di un sistema con i detti della sana intelli-

genza umana è la pietra di paragone della sua verità; mi auguro allora che i seguaci di quella concezione ereditata da Cartesio giù giù fino agli eclettici prekantiani, e anzi ancor oggi dominante per una grande schiera di dotti in Europa, vogliano far uso qui una buona volta di questa pietra di paragone.

Sempre e ovunque il vero simbolo della natura è il circolo, perché è lo schema del ritorno; quest'ultimo è infatti la forma più generale della natura, che essa applica a tutto, a cominciare dal corso degli astri fino alla morte e alla nascita degli esseri organici, e per cui soltanto nell'incessante fluire del tempo e del suo contenuto è tuttavia possibile un'esistenza stabile, cioè una natura.

Se si considera il piccolo mondo degli insetti in autunno e si vede dunque come l'uno si prepari il letto per dormirvi il lungo e letargico sonno invernale; come l'altro si chiuda nel bozzolo, per svernarvi da crisalide e risvegliarvisi un giorno, a primavera, ringiovanito e perfezionato; come infine la maggior parte di essi, che pensano di ottener riposo nelle braccia della morte, non facciano che preparare con cura il giaciglio adatto a deporvi il loro uovo, per risorgerne un giorno rinnovati – è questa la grande dottrina dell'immortalità della natura, che vuol farci capire che tra il sonno e la morte non c'è una differenza radicale, e che l'una mette in pericolo l'esistenza altrettanto poco dell'altro. La cura con cui l'insetto prepara una cella, una buca o un nido e vi depone l'uovo, insieme al cibo per la larva che ne uscirà nella primavera seguente, e poi muore in pace – assomiglia in tutto alla cura con cui l'uomo si prepara l'abito e la colazione per il mattino seguente e poi va tranquillamente a dormire – e in fondo non potrebbe affatto aver luogo se, in sé e quanto al suo vero essere, l'insetto che muore in autunno non fosse identico a quello che esce dall'uo-

vo a primavera, allo stesso modo che l'uomo che si mette a dormire è identico a quello che si alza.

Se ora, dopo queste considerazioni, ritorniamo a noi stessi e alla nostra generazione e volgiamo quindi lo sguardo in avanti, verso il lontano avvenire, cercando di rappresentarci le future generazioni, con i loro milioni di individui nelle forme sconosciute dei loro usi e costumi, e poi però ci attraversa la mente la domanda: «Da dove verranno tutti costoro? Dove sono ora? Dov'è il ricco grembo del nulla gravido di mondi che ancora le nasconde, le generazioni future?»; non sarà la sorridente e vera risposta ad essa: «Dove altro dovrebbero essere se non là dove soltanto il reale sempre fu e sarà, nel presente e nel suo contenuto, dunque in te, interrogatore burlato che, in questo tuo disconoscere il tuo proprio essere, sei come la foglia sull'albero che, appassendo in autunno e sul punto di cadere, si affligge per la sua fine, né vuol lasciarsi consolare dalla vista del fresco verde che rivestirà l'albero a primavera e lamentandosi dice: "Ma quello non sono io! Quelle son tutt'altre foglie!"?». O stolta foglia! Ma dove credi di andare? E da dove credi che vengano le altre? Dov'è il nulla di cui temi l'abisso? Riconosci dunque il tuo essere, proprio ciò che tanto è pieno della sete di esistere, riconoscilo ancora nella forza interna, segreta, germogliante dell'albero, che, sempre *una* e identica in tutte le generazioni di foglie, non viene toccata dal nascere e dal perire. E dunque

οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.

(*Qualis foliorum generatio, talis et hominum.*)

Se la mosca, che ora mi ronza intorno, la sera si addormenta e domani riprende a ronzare, o se la sera muore e a primavera ronza un'altra mosca, nata dal suo uovo: ciò

è in sé la stessa cosa; ma perciò la conoscenza, che presenta ciò come due cose fondamentalmente diverse, non è incondizionata, bensì solo relativa, è una conoscenza del fenomeno, non della cosa in sé. La mosca si ripresenta l'indomani; si ripresenta anche a primavera. Che cosa distingue per essa l'inverno dalla notte? Nella *Fisiologia* di Burdach (vol. 1, § 275), leggiamo: «Fino alle dieci di mattina non si può vedere (nell'infuso) ancora nessuna *cercaria ephemera* (un infusorio); ma alle dodici tutta l'acqua ne pullula. La sera muoiono e la mattina dopo ne nascono altre ancora. Così osservò Nitzsch per sei giorni consecutivi».

Così tutto indugia solo un attimo e corre poi alla morte. La pianta e l'insetto muoiono alla fine dell'estate, l'animale, l'uomo, dopo pochi anni: la morte miete instancabilmente. Ma nonostante ciò, anzi, come se così non fosse affatto, tutto esiste in ogni momento a tempo e luogo, proprio come se tutto fosse imperituro. In ogni tempo la pianta verdeggia e fiorisce, l'insetto ronza, animale ed uomo si trovano in perpetua giovinezza, e ogni estate ci ritroviamo davanti le ciliegie già mille volte gustate. Anche i popoli continuano a esistere, come individui immortali, pur cambiando talvolta di nome; anzi il loro agire, operare e soffrire è sempre lo stesso, anche se la storia pretende di narrare ogni volta qualcosa di diverso; essa è infatti come il caleidoscopio, che mostra a ogni giro una nuova figura, mentre abbiamo in realtà davanti agli occhi sempre la stessa cosa. Che cosa s'impone dunque più irresistibilmente del pensiero che questo nascere e perire non concerna il vero essere delle cose, che quest'ultimo non ne sia toccato, sia cioè imperituro, e quindi che ogni e qualsiasi cosa che *voglia* esistere realmente esista di continuo e senza fine? Conformemente, in ogni dato momento le specie animali, dal moscerino fino all'elefante, si ritrovano tutte quante insieme. Esse si sono rinnovate già

molte migliaia di volte, rimanendo tuttavia le stesse. Non sanno di altre a loro uguali, che hanno vissuto prima di loro o vivranno dopo di loro: è la specie che vive in ogni tempo, ed è nella coscienza dell'immortalità di essa e della loro identità con essa che gli individui esistono e stanno di buon animo. La volontà di vivere appare a se stessa in un presente senza fine, perché questa è la forma di vita della specie, che dunque non invecchia, ma rimane sempre giovane. La morte è per essa quel che il sonno è per l'individuo, o quel che per l'occhio è il battito delle palpebre, dalla cui mancanza si riconoscono gli dèi indiani quando appaiono in forma umana. Come per il calar della notte il mondo scompare, e però non per ciò cessa un attimo di essere, così del pari l'uomo e l'animale periscono in apparenza con la morte, mentre il loro vero essere continua del pari ad esistere indisturbato. Si immagini ora questo alternarsi di nascita e morte in vibrazioni infinitamente veloci, e si avrà davanti a sé la persistente oggettivazione della volontà, le idee perpetue degli esseri, che stanno ferme come l'arcobaleno sulla cascata. È questa l'immortalità temporale. In conseguenza di essa, e nonostante millenni di morte e di putrefazione, ancora nulla è andato perduto, non un atomo di materia e ancor meno qualcosa di quell'intima essenza che si presenta come natura. Pertanto noi possiamo in ogni momento esclamare di buon animo: «Nonostante il tempo, la morte e la putrefazione, siamo ancora tutti quanti insieme!».

Sarebbe forse da eccettuare colui che a questo gioco avesse detto una volta dal profondo del cuore: «Non ne posso più». Ma non è ancora il momento di parlare di ciò.

Ben però è da richiamare l'attenzione sul fatto che le doglie della nascita e l'amarezza della morte sono le due condizioni costanti, con le quali la volontà di vivere si mantiene nella sua oggettivazione, con le quali cioè il nostro essere in sé, non toccato dallo scorrere del tempo

e dall'estinguersi delle generazioni, esiste in un perpetuo presente, godendo il frutto dell'affermazione della volontà di vivere. Ciò è analogo al fatto che noi, solo a condizione di dormire ogni notte possiamo essere svegli di giorno; anzi quest'ultima cosa è il commento che la natura fornisce per la comprensione di quel difficile punto. Perché l'interruzione delle funzioni animali è il sonno, l'interruzione di quelle organiche la morte.

Il substrato o riempimento, il πλήρωμα, ovvero la materia del *presente*, è in realtà lo stesso in ogni tempo. L'impossibilità di riconoscere in modo immediato questa identità è appunto *il tempo*, una forma e un limite del nostro intelletto. Che a causa del tempo per esempio l'avvenire non sia ancora, dipende da un'illusione, della quale ci rendiamo conto soltanto quand'esso è venuto. Che la forma essenziale del nostro intelletto produca una tale illusione, si spiega e si giustifica con ciò, che l'intelletto non è affatto uscito dalle mani della natura per cogliere l'essenza delle cose, ma solo per cogliere i motivi, cioè per servire una manifestazione di volontà individuale e temporale.*

* C'è solo *un presente*, ed esso è sempre: perché è la sola forma dell'esistenza reale. Si deve giungere a comprendere che il *passato* non è diverso dal presente *in sé*, ma solo nella nostra apprensione; questa ha per forma *il tempo*, in virtù del quale soltanto il presente appare diverso dal passato. Per agevolare questa comprensione si immaginino tutti i fatti e le scene della vita umana, cattivi e buoni, felici e infelici, lieti e terribili, quali ci si presentano successivamente nella più variopinta molteplicità e alternanza nel corso dei tempi e nella diversità dei luoghi, come esistenti *tutti in una volta, contemporaneamente* e perpetuamente, nel *Nunc stans*, mentre solo in apparenza ora è questo e ora quello – allora si capirà che cosa voglia propriamente dire l'oggettivazione della volontà di vivere. Anche il piacere che ci danno i quadri di genere dipende principalmente da questo, che essi fissano le scene fuggevoli della vita. Dal presentimento di questa verità è sorto il dogma della metempsicosi.

Se si tengono presenti tutte le considerazioni che ci hanno fin qui occupato, si capirà anche il vero senso della paradossale teoria degli eleati, secondo cui non c'è affatto un nascere e perire, ma il tutto sta immobile: Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνῄρουν γένεσιν καὶ φθοράν, διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant*. Stob., *Ecl.*, I, 21). Ugualmente riceve luce qui anche il bel passo di Empedocle, che Plutarco ci ha conservato nel libro *Adversus Coloten*, c. 12:

Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
Οἱ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσι,
Ἢ τι καταθνῄσκειν καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ.
Οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
Ὡς ὄφρα μέν τε βιῶσι (τὸ δὴ βίοτον καλέουσι),
Τόφρα μὲν οὖν εἰσιν, καὶ σφιν πάρα δεινὰ καὶ ἐσθλά,
Πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοί, καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν [ἄρ'εἰσίν.

(*Stulta, et prolixas non admittentia curas*
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; –
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

Non meno merita di essere qui menzionato quel passo singolarissimo, che sorprende al suo posto, in *Jacques le fataliste*, di Diderot: *un château immense, au frontispice duquel on lisait: «Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez»*.

Certo in *quel* senso in cui l'uomo nasce dal nulla, quando è generato, egli diventa anche nulla quando

muore. Ma sarebbe interessantissimo conoscere veramente bene questo nulla, dato che non si richiede più di un mediocre acume per vedere che questo nulla empirico non è affatto assoluto, ossia tale da essere in ogni senso niente. A comprendere ciò conduce già l'osservazione empirica che tutte le qualità dei genitori si ritrovano nel figlio, dunque hanno superato la morte. Ma di ciò parlerò in un capitolo a parte.

Non c'è contrasto maggiore di quello che sussiste tra l'inarrestabile fuga del tempo, che trascina con sé tutto il suo contenuto, e la rigida immobilità di ciò che esiste realmente e che è in ogni tempo una sola e medesima cosa. E se, da questo punto di vista, si guardano in modo veramente oggettivo i fatti immediati della vita, il *nunc stans* al centro della ruota del tempo diviene chiaro e visibile a chi guarda. A un occhio che vivesse incomparabilmente più a lungo, e che abbracciasse con un solo sguardo il genere umano in tutta la sua durata, il continuo alternarsi di nascita e morte si presenterebbe solo come una perpetua vibrazione, e quindi non gli verrebbe affatto in mente di vederci un sempre nuovo divenire dal nulla che ritorna nel nulla; così come al nostro sguardo la scintilla che gira velocemente appare un cerchio immobile, la molla che vibra rapidamente un triangolo fisso e la corda che oscilla un fuso, ad esso la specie apparirebbe come ciò che è e permane, e la nascita e la morte come vibrazioni.

Sull'indistruttibilità del nostro vero essere da parte della morte avremo sempre idee sbagliate, finché non ci risolveremo a studiarla innanzi tutto sugli animali, invece di riservarne soltanto a noi una di tipo particolare sotto il pomposo nome di immortalità. Ma solo questa pretesa e la limitatezza del punto di vista da cui essa scaturisce, sono la ragione per cui la maggior parte degli uomini si rifiuta tanto caparbiamente di ammettere la

verità, chiara come il giorno, che noi, quanto all'essenziale e alla cosa principale, siamo la stessa cosa degli animali; per cui, anzi, arretra inorridita di fronte a ogni accenno alla nostra parentela con quelli. Ma è proprio questo rinnegamento della verità, che più di ogni altra cosa sbarra loro la via all'effettiva conoscenza dell'indistruttibilità del nostro essere. Perché, quando si cerca qualcosa per una via sbagliata, si è proprio perciò abbandonata quella giusta, e per l'altra non si giungerà infine a nient'altro che a una delusione ritardata. Orsù dunque, perseguite la verità non secondo capricci preconcetti, ma facendovi guidare per mano dalla natura! Si impari anzitutto a riconoscere, alla vista di ogni animale giovane, l'esistenza della specie che mai non invecchia, la quale dona a ogni nuovo individuo, come un riflesso della propria giovinezza eterna, una giovinezza temporale, facendolo apparire così nuovo, così fresco, come se il mondo fosse nato oggi. Ci si domandi sinceramente se la rondine di questa primavera sia in tutto e per tutto diversa da quella della prima, e se veramente fra le due si sia rinnovato milioni di volte il miracolo della creazione dal nulla, per precipitarsi altrettante volte in grembo all'assoluto annientamento. So bene che, se assicurassi seriamente qualcuno che il gatto, che proprio ora sta giocando in cortile, è ancora lo stesso che trecento anni prima faceva lì i medesimi salti e mariuolerie, egli mi riterrebbe pazzo; ma so anche che è molto più pazzesco credere che il gatto di oggi sia in tutto e per tutto e da cima a fondo diverso da quello di trecento anni fa. Basta approfondirsi con scrupolo e serietà nell'analisi di uno di questi vertebrati superiori, per scorgere chiaramente che questo essere insondabile, tal quale esiste, preso nel suo insieme, non può affatto trapassare nel nulla; eppure si conosce d'altra parte la sua caducità. Ciò dipende dal fatto che in questo animale l'eternità

della sua idea (specie) è impressa nella finitezza dell'individuo. Giacché in certo senso è senz'altro vero che, nell'individuo, abbiamo sempre davanti un altro essere, vale a dire nel senso dipendente dal principio di ragione, nel quale rientrano anche spazio e tempo, che costituiscono il *principium individuationis*. Ma in un altro senso non è vero, cioè nel senso in cui la realtà spetta soltanto alle forme perpetue delle cose, alle idee, e che a Platone splendé di tanta luce, da divenire il suo pensiero fondamentale, il centro della sua filosofia, sicché la capacità di coglierlo divenne per lui il criterio dell'attitudine al filosofare in genere.

Come le gocce polverizzate della cascata scrosciante si avvicendano con la velocità del lampo, mentre l'arcobaleno che esse portano se ne sta saldo in immobile calma, per nulla toccato da quell'incessante vicenda, così ogni *idea*, cioè ogni *specie* di esseri viventi, rimane affatto intatta dal continuo alternarsi dei suoi individui. Ma è l'*idea* o specie, quella in cui la volontà di vivere propriamente affonda le sue radici e si manifesta; perciò anche ad essa importa veramente solo la conservazione di quella. Per esempio i leoni, che nascono e muoiono, sono come le gocce della cascata; ma la *leonitas*, l'*idea* o forma del leone, è come l'arcobaleno immobile su di essa. Perciò dunque Platone attribuì vero essere alle *idee* soltanto, cioè alle *species*, alle specie, e agli individui solo un incessante nascere e perire. È dalla più profonda coscienza della sua perennità che scaturiscono in realtà anche la sicurezza e la tranquillità d'animo, con cui ogni individuo animale – e anche quello umano – si aggira incurante tra un esercito di casi che potrebbero in ogni momento distruggerlo, e inoltre va diritto incontro alla morte; dai suoi occhi promana intanto la calma della specie, che quella fine non tocca e non concerne. Anche all'uomo, questa calma non la potrebbero conferire i

dogmi incerti e mutevoli. Ma, come abbiamo detto, la vista di ogni animale insegna che per il nucleo della vita, la volontà, la morte, non è di impedimento al suo manifestarsi. Che insondabile mistero si annida in ogni animale! Guardate quello più vicino, guardate il vostro cane: come se ne sta beato e placido! Molte migliaia di cani son dovuti morire, prima che toccasse a questo di vivere. Ma la fine di quelle migliaia di cani non ha toccato l'*idea* del cane: essa non è stata neanche minimamente intaccata da tutto quel morire. Perciò il cane si presenta così fresco e pieno di intatto vigore, quasi che questo giorno fosse il suo primo e nessun giorno potesse essere il suo ultimo, e perciò nei suoi occhi risplende il principio indistruttibile che è in esso, l'archeo. Che cosa mai è morto dunque in quei millenni? Non il cane: esso ci sta davanti intatto; solo la sua ombra, la sua immagine riflessa nel nostro modo di conoscere legato al tempo. Come si può anche solo credere che perisca ciò che sempre e sempre esiste e riempie di sé tutto il tempo? Certo, ben è la cosa empiricamente spiegabile: cioè nella misura in cui la morte distruggeva gli individui, la generazione ne produceva di nuovi. Ma questa spiegazione empirica è solo apparentemente una spiegazione: essa pone un enigma al posto dell'altro. L'intelligenza metafisica della cosa è, anche se non ottenibile così a buon mercato, tuttavia la sola vera e soddisfacente.

Nel suo procedimento soggettivo, Kant mise in luce la verità grande, anche se negativa, che alla cosa in sé non può spettare il tempo, trovandosi esso preformato nella nostra intuizione. Ora la morte è la fine temporale del fenomeno temporale; ma non appena togliamo il tempo, non c'è più nessuna fine e questa parola perde ogni significato. Ma io mi sforzo qui di dimostrare, per la via oggettiva, il positivo della cosa, che cioè la cosa in sé non è toccata dal tempo e da ciò che solo per mezzo

di esso è possibile, il nascere e il perire; e che i fenomeni non potrebbero neanche avere nel tempo quell'esistenza che fugge senza posa, che è prossima al nulla, se non fosse in loro un nucleo di eternità. L'*eternità* è invero un concetto, alla base del quale non sta nessuna intuizione; esso è anche perciò di contenuto meramente negativo, sta a significare cioè un'esistenza senza tempo. Il *tempo* è tuttavia una semplice immagine dell'eternità, ὁ χρόνος εἰκὼν τοῦ αἰῶνος, come dice Plotino, e così anche la nostra esistenza temporale è la semplice immagine del nostro essere in sé. Quest'ultimo deve trovarsi nell'eternità, appunto perché il tempo è solo la forma del nostro conoscere; ma per questa soltanto noi conosciamo l'essere nostro e di tutte le cose come caduco, finito e commesso all'annientamento.

Nel secondo libro ho spiegato che l'oggettità adeguata della volontà come cosa in sé, in ognuno dei suoi gradi, è l'*idea* (platonica); parimenti, nel terzo libro, ho spiegato che le idee degli esseri hanno per correlato il puro soggetto del conoscere, che quindi la conoscenza di esse ha luogo solo eccezionalmente, in condizioni particolarmente favorevoli e in modo transitorio. Per la conoscenza individuale invece, cioè nel tempo, l'*idea* si presenta nella forma della *species*, che è l'idea dispiegata in conseguenza del suo ingresso nel tempo. Perciò dunque la *species* è l'oggettivazione più immediata della cosa in sé, vale a dire della volontà di vivere. L'intima essenza di ogni animale, e anche dell'uomo, risiede pertanto nella *species*: in questa affonda cioè le sue radici la volontà di vivere, che si muove con tanta forza, non in realtà nell'individuo. In questo soltanto è invece la coscienza immediata; perciò esso si immagina diverso dalla specie, e perciò anche teme la morte. La volontà di vivere si manifesta in relazione all'individuo come fame e come paura della morte; in relazione alla *species*, come

istinto sessuale e come preoccupazione appassionata per la prole. In armonia con ciò, troviamo la natura, che è libera da quell'illusione dell'individuo, tanto preoccupata per la conservazione della specie, quanto indifferente alla fine degli individui: questi sono per essa sempre e solo mezzi, quella è per essa fine. Ne risulta uno stridente contrasto tra la sua avarizia nell'equipaggiare gli individui e il suo sciupio dove si tratta della specie. Qui vengono cioè ricavati spesso da un solo individuo annualmente centomila germi e oltre, per esempio di alberi, pesci, granchi, termiti ecc. Là invece è dato a ognuno, in forze e organi, quanto basta appena, con uno sforzo ininterrotto, a stentare la vita; ragion per cui un animale, quando viene mutilato o si indebolisce, è destinato di regola a morire di fame. E dove era possibile un risparmio occasionale perché di una parte si poteva all'occorrenza fare a meno, essa fu trattenuta, anche fuori della regola; perciò per esempio a molti bruchi mancano gli occhi: i poveri animali vanno brancolando nel buio di foglia in foglia, il che per la mancanza di antenne avviene così, che essi si agitano per aria in qua e in là con tre quarti del loro corpo, finché non incontrano un oggetto, e per questo spesso non trovano il loro cibo, situato vicinissimo a loro. Ma ciò avviene in conseguenza della *lex parsimoniae naturae*, alla cui formulazione *natura nihil facit supervacaneum*, si può ancora aggiungere *et nihil largitur*. Lo stesso indirizzo della natura si nota anche nel fatto che, quanto più l'individuo è, per la sua età, atto alla procreazione, tanto più fortemente si manifesta in lui la *vis naturae medicatrix*, tanto più facilmente quindi le sue ferite risanano e tanto più facilmente egli guarisce dalle malattie. Ciò diminuisce con il diminuire dell'attitudine alla procreazione, e si abbassa moltissimo quando quella è estinta: giacché ora, agli occhi della natura, l'individuo è divenuto privo di valore.

Ma se ora gettiamo ancora uno sguardo alla scala degli esseri, insieme con la gradazione di coscienza che l'accompagna, dal polipo fino all'uomo, vediamo che questa meravigliosa piramide è tenuta sì in oscillazione ininterrotta dal continuo morire degli individui, ma anche persiste nelle varie specie, mediante il legame della generazione, per l'infinità del tempo. Mentre dunque, come abbiamo sopra spiegato, l'*oggettivo*, la specie, appare indistruttibile, il *soggettivo*, che consiste nella sola autocoscienza di questi esseri, sembra essere della più breve durata e venire incessantemente distrutto, per risorgere altrettante volte, in maniera incomprensibile, dal nulla. Ma in realtà si dev'essere di vista molto corta per farsi ingannare da questa illusione e per non comprendere che, sebbene la forma della durata temporale spetti solo all'oggettivo, il soggettivo – ossia la *volontà*, che in tutto vive e appare, e con essa il soggetto del *conoscere*, in cui quello si presenta – dev'essere non meno indistruttibile, in quanto il perdurare dell'oggettivo o esterno non può essere se non il manifestarsi dell'indistruttibilità del soggettivo o interno, non potendo quello possedere niente che non abbia preso a prestito da questo, senza però poter essere essenzialmente e in origine un che di oggettivo, un fenomeno, e poi secondariamente e accidentalmente un che di soggettivo, una cosa in sé, qualcosa di autocosciente. Perché l'oggettivo presuppone manifestamente, in quanto apparenza, qualcosa che appare, in quanto essere per altro, un essere per sé, e in quanto oggetto, un soggetto; ma non viceversa, dovendo sempre essere la radice delle cose in ciò che esse sono per se stesse, quindi nel soggettivo, non nell'oggettivo, vale a dire non in ciò che esse sono solo per altri, in una coscienza estranea. Conformemente, nel primo libro abbiamo trovato che il giusto punto di partenza per la filosofia è essenzialmente e necessaria-

mente quello soggettivo, ossia quello idealistico, come anche che quello opposto, che muove dall'oggettivo, porta al materialismo. Ma in fondo noi siamo col mondo tutt'uno molto più che non pensiamo d'ordinario: il suo essere intimo è la nostra volontà, il suo apparire è il nostro rappresentarcelo. Per colui che sapesse portarsi a chiara coscienza questo suo far tutt'uno, svanirebbe la differenza tra il sopravvivere del mondo esterno dopo che egli sia morto, e la sopravvivenza sua stessa dopo la morte: le due cose gli si presenterebbero come una sola e medesima cosa, anzi egli riderebbe dell'illusione che poté dividerle. Perché la comprensione dell'indistruttibilità del nostro essere coincide con quella dell'identità di macrocosmo e microcosmo. Frattanto ci si può illustrare quanto abbiamo qui detto con un particolare esperimento, che si può compiere con la fantasia, e che si potrebbe dire metafisico. Si cerchi cioè di rappresentarsi alla mente in modo vivo il tempo, in nessun caso troppo lontano, in cui si sarà morti. Allora si pensa se stessi come non esistenti e si lascia che il mondo continui a esistere; ma tosto si scoprirà, con propria meraviglia, che frattanto si esisteva ancora in esso. Perché si è creduto di rappresentarsi il mondo senza di sé, ma nella coscienza l'Io è l'immediato, dal quale soltanto il mondo viene mediato e per il quale solamente esso esiste. Si dovrebbe eliminare questo centro di ogni esistenza, questo nucleo di ogni realtà e simultaneamente far continuare a esistere il mondo: è questo un pensiero che si può ben pensare *in abstracto*, ma che non si può realizzare. Lo sforzo di fare ciò, il tentativo di pensare il secondario senza il primario, il condizionato senza la condizione, ciò che è portato senza ciò che lo porta, fallisce ogni volta, all'incirca come quello di immaginare un triangolo equilatero rettangolare, o un perire o nascere della materia e altre impossibilità simili. Invece di otte-

nere quel che volevamo, ci si impone allora il sentimento che il mondo non è in noi meno di quanto noi siamo in esso, e che la fonte di ogni realtà si trova nel nostro intimo. Il risultato è propriamente questo: il tempo in cui non sarò verrà oggettivamente, ma soggettivamente non potrà mai venire. Ci si potrebbe quindi perfino chiedere in qual mai senso creda ognuno realmente nel suo cuore a una cosa che in realtà non riesce affatto a immaginare; o se forse la nostra morte non sia in fondo per noi addirittura la cosa più favolosa del mondo, dato che al suddetto esperimento meramente intellettuale, ma già fatto più o meno chiaramente da tutti, si accompagna inoltre la profonda coscienza dell'indistruttibilità del nostro essere in sé.

La profonda convinzione della nostra inestirpabilità da parte della morte, che, come attestano anche gli immancabili scrupoli di coscienza al suo approssimarsi, ognuno porta in fondo al proprio cuore, è strettamente connessa alla coscienza della nostra originarietà ed eternità, per cui Spinoza la esprime così: *sentimus, experimurque, nos* aeternos *esse*. Infatti un uomo ragionevole può pensare se stesso come imperituro solo in quanto si pensi come senza inizio, come eterno, propriamente come senza tempo. Chi invece si ritiene divenuto dal nulla, deve anche pensare che diventerà ancora un nulla, perché ritenere che un'infinità sia trascorsa prima di cominciare a essere e che poi però ne sia cominciata una seconda, nella quale non si cesserà mai di essere, è un pensiero mostruoso. In realtà la ragione più fondata della nostra perennità è la vecchia proposizione: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*. In modo molto giusto dice quindi Teofrasto Paracelso (*Opere*, Strasburgo 1603, vol. 2, p. 6): «L'anima che è in me è divenuta da qualcosa; perciò essa non diviene un nulla: perché viene da qualcosa». Egli indica la vera ragione.

Ma per colui che ritiene la nascita dell'uomo il suo cominciamento assoluto, la morte deve anche esserne la fine assoluta. Le due cose sono infatti quel che sono nello stesso senso, conseguentemente ognuno può pensarsi *immortale* solo in quanto si pensi anche *non nato*, e nello stesso senso. Ciò che è la nascita è anche, per essenza e significato, la morte: si tratta della stessa linea, tracciata in due direzioni. Se quella è una vera nascita dal nulla, anche questa è una vera distruzione. Ma in realtà solo mediante l'*eternità* del nostro vero essere si può pensare una sua perennità, che non è quindi temporale. Ammettere che l'uomo sia stato creato dal nulla porta necessariamente ad ammettere che la morte sia la sua fine assoluta. In ciò dunque l'*Antico Testamento* è pienamente coerente: perché nessuna dottrina di immortalità si adatta a una creazione dal nulla. Il cristianesimo del *Nuovo Testamento* ha una tale dottrina perché è di spirito indiano e quindi, più che probabilmente, pure di derivazione indiana, anche se solo per la mediazione egiziana. Ma al tronco giudaico, su cui quella sapienza indiana doveva essere innestata nella terra promessa, essa si adatta come la libertà della volontà al suo esser creata, o come

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

È sempre un guaio non poter essere originali da cima a fondo e non poter tagliare dal legno intero. Invece brahmanesimo e buddhismo hanno molto coerentemente, in corrispondenza della sopravvivenza dopo la morte, un'esistenza prima della nascita, per scontare le cui colpe esiste questa vita. Quanto chiaramente essi siano anche consapevoli della coerenza necessaria su questo punto, lo mostra il seguente passo della *Storia*

della filosofia indiana di Colebrooke, nelle *Transact. of the Asiatic London Society,* vol. 1, p. 577: *Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning.** Inoltre nella *Doctrine of Buddhism*, di Upham, a p. 110, è detto: *The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death.***

Chi concepisce la propria esistenza come soltanto accidentale, deve certamente temere di perderla con la morte. Chi invece capisce anche solo in generale che essa si fonda su una qualche necessità originaria, non crederà che questa, che ha prodotto qualcosa di tanto meraviglioso, sia limitata a un tempo tanto breve, ma che operi in ogni tempo. Come necessaria riconoscerà poi la sua esistenza chi considererà che, fino al momento in cui egli ha cominciato a esistere, è trascorso già un tempo infinito, e quindi c'è stata anche un'infinità di mutamenti, mentre egli esiste malgrado ciò: tutte le possibilità di tutti gli stati si sono dunque già esaurite, senza aver potuto eliminare la sua esistenza. *Se egli potesse mai non essere, già ora non sarebbe.* L'infinità del tempo già tra-

* Contro il sistema di Bhagavata, che è solo parzialmente eretico, l'obiezione su cui Vyāsa mette principalmente l'accento è che l'anima non sarebbe eterna, se fosse qualcosa di prodotto e avesse di conseguenza un principio.

** Nell'inferno la sorte più dura è quella degli empi chiamati Deitty: questi sono coloro che, rigettando la testimonianza di Buddha, aderiscono alla dottrina eretica secondo cui tutti gli esseri viventi hanno avuto cominciamento nel grembo materno e avranno fine nella morte.

scorso, con le possibilità dei suoi avvenimenti in esso esaurite, garantisce infatti che ciò che *esiste, esiste necessariamente*. Pertanto ognuno deve intendere se stesso come un essere necessario, ossia come un essere tale, dalla cui definizione vera ed esauriente, se soltanto la si possedesse, seguirebbe la sua esistenza. In questo ordine di idee sta in realtà la sola prova immanente, che si tenga cioè nel campo dei dati dell'esperienza, della non caducità del nostro vero essere. A questo infatti l'esistenza deve inerire, perché essa si dimostra indipendente da tutti gli stati che sarebbero potuti essere prodotti dalla catena causale; questi hanno invero già fatto la loro parte, e tuttavia la nostra esistenza non ne è stata scossa, come non lo è il raggio di sole dal vento di tempesta che esso attraversa. Se il tempo potesse condurci, con le proprie forze, a uno stato beato, vi saremmo già da lunga pezza, perché dietro di noi c'è già un tempo infinito. Ma parimenti: se esso potesse condurci alla fine, già da lunghissima pezza non saremmo più. Dal fatto che noi esistiamo ora segue, a ben riflettere, che dobbiamo essere sempre. Giacché noi stessi siamo l'essere che il tempo, per riempire il suo vuoto, ha accolto in sé; perciò esso riempie appunto *tutto* il tempo, presente, passato e futuro, alla stessa maniera, ed è per noi tanto impossibile cader fuori dell'esistenza, quanto cader fuori dello spazio. A considerare esattamente, è impensabile che ciò che esiste ormai con tutta la forza della realtà, possa diventare mai un nulla e non essere poi per un tempo infinito. La teoria cristiana della resurrezione di tutte le cose, quella indù della creazione del mondo sempre rinnovantesi ad opera di Brahma, insieme ai dogmi simili dei filosofi greci, sono scaturiti da ciò. Il grande mistero del nostro essere e non essere, per illuminare il quale furono ideati questi dogmi e tutti gli altri ad essi affini, si fonda da ultimo su ciò, che la stessa

cosa che costituisce oggettivamente una serie temporale infinita, è soggettivamente un punto, un presente indivisibile e sempre vigente. Ma chi lo capisce? Nel modo più chiaro lo ha esposto Kant nella sua immortale dottrina dell'idealità del tempo e dell'unica realtà della cosa in sé. Giacché da questa risulta che ciò che è propriamente essenziale nelle cose, nell'uomo, nel mondo, è perpetuamente e perennemente nel *nunc stans*, saldo e immobile; e che il mutar dei fenomeni e degli avvenimenti è solo una conseguenza della nostra apprensione di esso mediante la forma intuitiva del tempo. Quindi, invece di dire agli uomini: «Siete venuti ad esistenza con la nascita, ma siete immortali», si dovrebbe dir loro: «Non siete un nulla», e farglielo capire, nel senso del detto attribuito a Ermete Trimegisto: Τὸ γὰρ ὂν ἀεὶ ἔσται (*Quod enim est, erit semper*. Stob. *Ecl.*, I, 43, 6). Ma se non ci si riesce e il cuore angosciato intona il suo antico lamento: «Vedo tutti gli esseri sorgere con la nascita dal nulla e ricadere nel nulla dopo breve termine; anche la mia esistenza, che è ora nel presente, si troverà presto in un lontano passato, e io sarò nulla!» – la giusta risposta è: «Non esisti tu? Non l'hai dentro, il prezioso presente, che voi tutti figli del tempo tanto avidamente bramate, ora dentro, veramente dentro? E comprendi come sei giunto ad esso? Conosci le vie che ti ci hanno condotto, sì che tu possa vedere che esse ti sarebbero sbarrate dalla morte? Un'esistenza del tuo essere dopo la distruzione del tuo corpo ti è, nella sua possibilità, incomprensibile; ma ti può essere più incomprensibile che non ti sia la tua esistenza di adesso, e il come tu vi sia pervenuto? Perché dovresti dubitare che le vie segrete, che ti furono aperte verso questo presente, non ti saranno aperte anche verso ogni presente avvenire?».

Se dunque considerazioni di questa specie sono certo appropriate a suscitare la convinzione che c'è in noi

qualcosa che la morte non può distruggere; ciò accade comunque solo se ci innalziamo a un punto di vista, guardando dal quale la nascita non è l'inizio della nostra esistenza. Ma da ciò segue che ciò che viene provato come indistruttibile dalla morte, non è propriamente l'individuo, che fra l'altro, sorto dalla generazione e portando in sé le qualità del padre e della madre, si presenta come una semplice variazione della specie, e come tale però può essere solo finito. Come, in corrispondenza di ciò, l'individuo non ha nessun ricordo della sua esistenza prima della sua nascita, così esso non ne potrà avere alcuno della sua esistenza attuale dopo la morte. Ma è nella *coscienza* che ognuno pone il suo Io: questo gli appare dunque come legato all'individualità, con la quale perisce senz'altro tutto ciò che a lui, come individuo, è particolare e lo distingue dagli altri. La sua sopravvivenza senza l'individualità diviene quindi per lui indistinguibile dal perdurare degli altri esseri, ed egli vede sprofondare il proprio Io. Ma chi così congiunge la sua esistenza all'identità della *coscienza* e pretende perciò per quest'ultima una durata senza fine dopo la morte, dovrebbe riflettere che la potrebbe in ogni caso ottenere solo a prezzo di un passato altrettanto infinito prima della nascita. Non avendo egli, infatti, nessun ricordo di un'esistenza prima della nascita; cominciando cioè la sua coscienza con la nascita, quest'ultima deve valere per lui come un sorgere della sua esistenza dal nulla. Poi però egli scomputa il tempo infinito della sua esistenza dopo la morte con uno altrettanto lungo prima della nascita: e così il conto si pareggia, senza profitto per lui. Se invece l'esistenza che la morte lascia intatta è altra da quella della coscienza individuale, allora essa dev'essere indipendente, come dalla morte, così anche dalla nascita, e quindi in rapporto ad essa dev'essere ugualmente vero il dire: «Io sarò sempre» e il dire: «Io sono sempre

stato», il che dà poi due infinità per una. Ma in realtà nella parola Io si annida il più grande equivoco, come vedrà senz'altro colui che terrà presente il contenuto del secondo libro e la separazione fatta in esso della parte volente dalla parte conoscente del nostro essere. A seconda di come intendo questa parola, posso dire: «La morte è la mia fine completa», o invece anche: «Se io sono una parte infinitamente piccola del mondo, questo mio fenomeno personale è una parte altrettanto piccola del mio vero essere». Ma l'Io è il punto oscuro della coscienza, come sulla retina è cieco proprio il punto d'attacco del nervo ottico, come il cervello stesso è del tutto insensibile, il corpo solare è buio e l'occhio vede tutto, ma non se stesso. La nostra facoltà conoscitiva è interamente rivolta all'*esterno*, in corrispondenza del fatto che è il prodotto di una funzione cerebrale sorta al solo scopo dell'autoconservazione, ossia per la ricerca del nutrimento e della preda. Perciò ognuno sa di sé soltanto come di quell'individuo quale si presenta nell'intuizione esterna. Se egli potesse invece aver coscienza di quel che è ancora oltre a ciò e all'infuori di ciò, lascerebbe perdere volentieri la sua individualità, riderebbe della tenacia del suo attaccamento ad essa e direbbe: «Perché sto a preoccuparmi della perdita di questa individualità, quando porto in me la possibilità di innumerevoli individualità?». Capirebbe che, sebbene non gli si prospetti una sopravvivenza della sua individualità, pure per lui è come se essa gli si prospettasse, in quanto egli ne porta in sé un perfetto surrogato. Ma si potrebbe inoltre considerare che l'individualità della maggior parte degli uomini è così miserabile e nulla, che essi veramente non perdono con essa niente, e che ciò che in loro può ancora avere un qualche valore, è ciò che è universalmente umano: e a questo poi si può promettere la non caducità. Anzi, già la rigida immutabilità e l'essenziale limi-

tazione di ogni individualità in quanto tale dovrebbero, se questa durasse senza fine, ingenerare da ultimo, con la loro monotonia, un così grande tedio, che si preferirebbe diventar nulla pur di sbarazzarsene. Pretendere l'immortalità dell'individualità significa in realtà voler perpetuare all'infinito un errore. Giacché in fondo ogni individualità è solo un errore particolare, un passo falso, qualcosa che sarebbe meglio non fosse, e anzi il vero scopo della vita è di riportarci via da essa. Ciò trova conferma anche nel fatto che la grande maggioranza degli uomini, anzi in realtà tutti gli uomini, sono fatti in modo che non potrebbero essere felici, in qualunque mondo fossero trasportati. Nella misura cioè in cui un tale mondo escludesse miserie e fastidi, essi cadrebbero in preda alla noia, e nella misura in cui si sfuggisse a questa, cadrebbero nelle necessità, nei tormenti e nei dolori. Per uno stato beato dell'uomo non sarebbe dunque affatto sufficiente trasportarlo in un «mondo migliore», ma sarebbe inoltre necessario che in lui avvenisse un cambiamento radicale, cioè che egli non fosse più quello che è, e divenisse invece quello che non è. Ma per ciò egli deve innanzi tutto cessare di essere quello che è: tale esigenza soddisfa provvisoriamente la morte, la cui necessità morale si può già scorgere da questo punto di vista. Essere trasportati in un altro mondo e mutare tutto il proprio essere – è in fondo una sola e medesima cosa. Su ciò si fonda anche in ultima analisi quella dipendenza dell'oggettivo dal soggettivo, che risulta dall'idealismo del primo libro; quindi è questo il punto in cui la filosofia trascendentale si congiunge con l'etica. Se si considera ciò, si trova che risvegliarsi dal sogno della vita è possibile solo in quanto si disfi con esso tutto il suo tessuto: ma questo tessuto è il suo stesso organo, l'intelletto, insieme alle sue forme, con cui il sogno continuerebbe a intessersi all'infinito, tanto stretta-

mente esso è intrecciato con quello. Ma ciò che propriamente lo sognava, è però ancora da esso diverso ed è quel che soltanto resta. Invece, la preoccupazione che con la morte tutto sia finito, è da paragonare al fatto che si pensi in sogno che ci siano solo sogni, senza uno che sogni. Ma sarebbe poi anche solo desiderabile, dopo che una coscienza individuale sia una buona volta finita con la morte, che essa venisse ancora riaccesa, per continuare a esistere all'infinito? Il suo contenuto è in massima parte, anzi per lo più nella sua totalità, nient'altro che un flusso di pensieri meschini, terreni, miseri, e di preoccupazioni senza fine: che tutto ciò riposi infine in pace! Con giusto senso perciò gli antichi mettevano sulle loro tombe: *securitati perpetuae* – oppure: *bonae quieti*. Ma se addirittura si volesse qui pretendere, come tanto spesso è accaduto, la sopravvivenza della coscienza individuale, per collegarvi nell'al di là un premio o un castigo, con ciò si mirerebbe in fondo solo a conciliare la virtù con l'egoismo. Ma queste due cose non si abbracceranno mai: esse sono radicalmente opposte. Ben fondata è invece la convinzione immediata, provocata dalla vista delle azioni nobili, che lo spirito d'amore che comanda a questo di risparmiare i suoi nemici e a quello di accogliere, a rischio della propria vita, uno mai visto prima, non potrà mai svanire e diventare nulla.

La risposta più radicale alla domanda circa la sopravvivenza dell'individuo dopo la morte si trova nella grande dottrina kantiana dell'*idealità del tempo*, che si dimostra proprio qui feconda e ricca di conseguenze, rimpiazzando, con una concezione del tutto teoretica, ma dimostrata punto per punto, dogmi che per un verso o per l'altro conducono all'assurdo, ed eliminando così in una volta sola la più assillante di tutte le questioni metafisiche. Cominciare, finire, sopravvivere, sono concetti che prendono a prestito il loro significato unicamente ed

esclusivamente dal tempo e valgono conseguentemente solo se si presuppone quest'ultimo. Ma il tempo non ha un'esistenza assoluta, non è la maniera di essere in sé delle cose, bensì solo la forma della nostra *conoscenza* dell'esistenza ed essenza nostra e di tutte le cose, la quale è appunto perciò imperfettissima e limitata ai meri fenomeni. Solo riguardo a questi dunque trovano applicazione i concetti di cessare e di perdurare, non riguardo a ciò che in essi si presenta, l'essenza in sé delle cose, applicati alla quale perciò quei concetti non hanno più senso. Ciò si vede poi anche dal fatto che rispondere a una domanda che muova da quei concetti di tempo diviene impossibile, e che ogni tentativo di farlo, sia dall'una che dall'altra parte, soggiace a obiezioni decisive. Si potrebbe invero affermare che il nostro essere in sé continua a esistere dopo la morte, perché non è vero che esso finisca; ma altrettanto bene che esso finisce, perché non è vero che continui ad esistere: in fondo l'una cosa è altrettanto vera dell'altra. Qui si potrebbe in realtà istituire qualcosa come un'antinomia. Ma essa si fonderebbe su delle negazioni. In essa si negherebbero al soggetto del giudizio due predicati opposti e contraddittori, ma solo perché non gli si può applicare tutta la loro categoria. Ma se invece gli si negano quei due predicati non insieme, bensì separatamente, si produce l'illusione che venga in tal modo dimostrato il contrario contraddittorio del predicato ogni volta negato. Ciò dipende però dal fatto che vengono qui paragonate grandezze incommensurabili, in quanto il problema ci trasporta su un piano che abolisce il tempo, e verte però lo stesso su determinazioni temporali, che è di conseguenza ugualmente falso attribuire o negare al soggetto; ciò significa appunto che il problema è trascendente. In questo senso la morte rimane un mistero.

Invece, mantenendo appunto quella distinzione tra fe-

nomeno e cosa in sé, si può affermare che l'uomo è bensì come fenomeno transitorio, ma che il suo essere in sé non segue la stessa sorte, che esso è dunque indistruttibile, sebbene, per l'eliminazione che comporta dei concetti di tempo, non gli si possa attribuire un perdurare. Saremmo pertanto condotti qui al concetto di una indistruttibilità, che non sarebbe però un perdurare. Questo concetto è poi tale che, ricavato per via di astrazione, si potrà magari anche pensare *in abstracto*, ma che, non essendo comprovato da alcuna intuizione, non può propriamente diventare perspicuo. D'altra parte però è da tener fermo qui che noi non abbiamo, con Kant, abbandonato senz'altro la conoscibilità della cosa in sé, ma sappiamo che quest'ultima è da ricercare nella volontà. In verità non abbiamo mai sostenuto la possibilità di una conoscenza assoluta ed esauriente della cosa in sé, anzi abbiamo capito benissimo che è impossibile conoscere qualcosa di ciò che essa è assolutamente in sé e per sé. Perché, non appena io *conosco*, ho una rappresentazione, e questa poi, appunto perché è una mia rappresentazione, non può essere identica al conosciuto, ma, trasformandolo da un essere per sé a un essere per altri, lo rende in una forma del tutto diversa, è dunque ancora da considerare come suo *fenomeno*. Per una coscienza *conoscente*, comunque essa sia fatta, vi possono essere perciò sempre e solo fenomeni. Ciò non viene eliminato del tutto neanche dal fatto che la cosa conosciuta sia il mio stesso essere: giacché, in quanto esso cade nella mia coscienza *conoscente*, è già un'immagine riflessa del mio essere, una cosa diversa da questo stesso, dunque già in certo grado fenomeno. In quanto cioè sono un soggetto conoscente, ho anche del mio essere stesso propriamente solo un fenomeno; in quanto invece sono immediatamente questo essere stesso, non sono conoscente. Giacché nel secondo libro è dimostrato a sufficienza che la conoscenza è solo una proprietà secon-

daria del nostro essere e prodotta dalla natura animale di esso. A rigore, quindi, noi conosciamo anche la nostra volontà sempre e solo come fenomeno e non secondo ciò che essa può essere assolutamente in sé e per sé. Ma proprio in quel secondo libro, come anche nello scritto *Sulla volontà nella natura*, è ampiamente provato e dimostrato che se noi, per penetrare nell'intimo delle cose, abbandonando ciò che è dato solo mediatamente e dall'esterno, tratteniamo l'unico fenomeno della cui essenza ci sia consentita una visione immediata dall'interno, troviamo in esso incontestabilmente come ultima cosa e come nocciolo della realtà la volontà, nella quale perciò in tanto riconosciamo la cosa in sé, in quanto essa qui non ha più per forma lo spazio, sì però ancora il tempo, pertanto propriamente solo nella sua manifestazione più immediata, e perciò con la riserva che questa conoscenza di essa non è ancora esauriente e veramente adeguata. In questo senso dunque teniamo fermo anche qui il concetto della volontà come della cosa in sé.

All'uomo, come fenomeno nel tempo, è certo applicabile il concetto del cessare, e la conoscenza empirica mostra apertamente la morte come la fine di questa esistenza temporale. La fine della persona è altrettanto reale di come lo fu il suo inizio, e nello stesso senso in cui prima della nascita non eravamo, dopo la morte non saremo più. Ad ogni modo dalla morte non può esser tolto più che non fosse posto dalla nascita, dunque non ciò, grazie a cui soltanto la nascita era divenuta possibile. In questo senso *natus et denatus* è una bella espressione. Ora però tutta quanta la conoscenza empirica non fornisce che fenomeni: solo questi vengono quindi toccati dagli avvenimenti temporali del nascere e del perire, e non invece quel che si manifesta, l'essenza in sé. Per questa la contrapposizione, condizionata dal cervello, di nascere e perire non esiste affatto, ha qui perduto senso

e importanza. Non rimane dunque intaccata dalla fine temporale di un fenomeno temporale e conserva sempre la stessa esistenza, a cui i concetti di principio, fine e durata non sono applicabili. Ma, per quel che ne possiamo sapere, l'essenza è, in ogni essere che appare, la sua volontà, così anche nell'uomo. La coscienza consiste invece nel conoscere; questo, come si è sufficientemente dimostrato, appartiene a sua volta, in quanto attività del cervello e quindi come funzione dell'organismo, al semplice fenomeno, finisce dunque con questo; solo la volontà, di cui il corpo è l'opera o piuttosto l'immagine, è la cosa indistruttibile. La rigorosa distinzione della volontà dalla conoscenza, insieme al primato della prima, che costituisce il carattere fondamentale della mia filosofia, è perciò la sola chiave per dirimere la contraddizione che in vario modo si palesa, e che sempre di nuovo riaffiora in ogni coscienza, anche rozzissima, per cui la morte è la nostra fine e noi siamo destinati tuttavia ad essere eterni e indistruttibili, donde il *sentimus, experimurque nos aeternos esse* di Spinoza. Tutti i filosofi hanno errato nel riporre nell'*intelletto* ciò che nell'uomo è metafisico, indistruttibile, eterno: questo sta esclusivamente nella *volontà*, che è del tutto diversa da quello ed è essa solamente originaria. L'intelletto è, come nel secondo libro è stato provato nel modo più radicale, un fenomeno secondario e condizionato dal cervello, che quindi comincia e finisce con questo. Solo la volontà è ciò che condiziona, il nucleo di tutto il fenomeno, pertanto libero dalle sue forme, a cui appartiene il tempo, quindi anche indistruttibile. Con la morte perciò la coscienza va sì perduta, ma non ciò che aveva prodotto e mantenuto la coscienza; la vita si spegne, ma non con essa il principio della vita che in essa si manifestava. Perciò dunque un sicuro sentimento dice a ognuno che c'è in lui qualcosa di assolutamente imperituro e indistrut-

tibile. Perfino la freschezza e vivacità dei ricordi del tempo più lontano, della prima infanzia, attesta che qualcosa in noi non si muove insieme al tempo, non invecchia, ma permane immutato. Ma che cosa sia questo imperituro, nessuno ha potuto farselo chiaro. Non è la coscienza, non più del corpo, dal quale manifestamente la coscienza dipende. È piuttosto ciò, da cui dipende il corpo insieme con la coscienza. Ma ciò è appunto quello che, cadendo nella coscienza, si presenta come *volontà*. Al di là di questa immediatissima manifestazione di essa, noi certo non possiamo andare, perché non possiamo andare oltre la coscienza; perciò la domanda, che cosa mai quello possa essere, in quanto *non* cada nella coscienza, ossia che cosa sia semplicemente in sé e per sé, rimane senza una possibile risposta.

Nel fenomeno e mediante le forme del fenomeno: tempo e spazio come *principium individuationis*, le cose si presentano così, che l'individuo umano perisce, invece il genere umano permane e vive sempre. Ma nell'essere in sé delle cose, che è libero da queste forme, cade anche tutta la differenza tra l'individuo e la specie, e le due cose sono immediatamente tutt'uno. Tutta la volontà di vivere è nell'individuo, come è nella specie, e quindi il perdurare della specie non è che l'immagine dell'indistruttibilità dell'individuo.

Poiché dunque la comprensione, infinitamente importante, dell'indistruttibilità del nostro vero essere da parte della morte dipende completamente dalla distinzione tra fenomeno e cosa in sé, voglio ora mettere questa distinzione appunto nella luce più chiara, illustrandola con il contrario della morte, quindi con il nascere degli esseri animali, vale a dire con la *generazione*. Giacché questo fatto altrettanto misterioso della morte ci pone sotto gli occhi nel modo più immediato il fondamentale contrasto tra fenomeno ed essere in sé delle co-

se, cioè tra il mondo come rappresentazione e il mondo come volontà, come pure la completa eterogeneità delle leggi di entrambi. L'atto della generazione, infatti, ci si presenta in due modi: in primo luogo per l'autocoscienza, il cui solo oggetto, come ho spesso mostrato, è la volontà con tutte le sue affezioni; e poi per la coscienza delle altre cose, ossia per il mondo della rappresentazione o realtà empirica delle cose. Ora, dalla parte della volontà, dunque interiormente, soggettivamente, per l'autocoscienza, quell'atto si presenta come la soddisfazione più immediata e perfetta della volontà, ossia come voluttà. Dalla parte della rappresentazione invece, dunque esteriormente, oggettivamente, per la coscienza delle altre cose, questo stesso atto è la trama per il tessuto più complesso, la base dell'indicibilmente complicato organismo animale, che abbisogna poi soltanto di sviluppo per divenire visibile ai nostri occhi attoniti. Questo organismo, la cui complicatezza e la cui perfezione, che vanno all'infinito, conosce solo chi ha studiato anatomia, non può intendersi e pensarsi altrimenti, muovendo dalla parte della rappresentazione, che come un sistema escogitato con la più esperta tecnica combinatoria ed eseguito con arte e precisione stragrande, come l'opera più laboriosa della più profonda riflessione; – ora però dal lato della volontà sappiamo, grazie all'autocoscienza, che il produrlo è opera di un atto che è proprio il contrario di ogni riflessione, di un impulso impetuoso, cieco, di un sentimento enormemente voluttuoso. Questo contrasto è strettamente apparentato con l'infinito contrasto sopra mostrato tra l'assoluta facilità con cui la natura produce le sue opere, insieme alla sconfinata noncuranza, a quella corrispondente, con cui le abbandona alla distruzione – e la costruzione incalcolabilmente ricca ed elaborata di queste opere appunto, a giudicare dalla quale dovrebbe essere infinitamente diffici-

le farle e ci sarebbe quindi da vegliare con ogni possibile cura alla loro conservazione, mentre abbiamo sotto gli occhi il contrario. Dopo aver dunque, con questa considerazione certo molto insolita, confrontato tra loro nel modo più brusco i due lati eterogenei del mondo e averli stretti quasi in *un* pugno, dobbiamo ora tenerli fermi, per convincerci della totale invalidità delle leggi del fenomeno o mondo come rappresentazione per quello della volontà o delle cose in sé; allora ci diverrà più comprensibile che, mentre dal lato della rappresentazione, ossia nel mondo fenomenico, ci si presenta ora un nascere dal nulla, ora una distruzione totale di ciò che è nato, da quell'altro lato, ossia dell'in sé, ci troviamo di fronte a un essere, applicati al quale i concetti di nascere e perire non hanno affatto senso. Giacché or ora, ritornando alla radice, dove, mediante l'autocoscienza, fenomeno e cosa in sé si incontrano, abbiamo quasi toccato con mano che le due cose sono tra loro semplicemente incommensurabili, e che tutto il modo di essere dell'una, insieme a tutte le leggi fondamentali di questo essere, non significa nell'altro niente e meno che niente. Credo che quest'ultima considerazione sarà rettamente compresa solo da pochi, e che spiacerà e perfino urterà tutti coloro che non la capiranno; ma non perciò trascurerò mai qualcosa che possa servire a delucidare il mio pensiero fondamentale.

Al principio di questo capitolo ho fatto chiaro che il grande attaccamento alla vita, o piuttosto la paura della morte, non scaturisce affatto dalla *conoscenza*, nel qual caso sarebbe il risultato del riconosciuto valore della vita; ma che questa paura della morte ha la sua radice immediatamente nella *volontà*, promanando dalla sua essenza originaria, in cui essa è del tutto priva di conoscenza e quindi cieca volontà di vivere. Come veniamo attratti alla vita dall'impulso alla voluttà, affatto illuso-

rio, così veniamo poi trattenuti in essa dalla paura della morte, certo altrettanto illusoria. Tutt'e due le cose provengono immediatamente dalla volontà, che è in sé senza conoscenza. Se, inversamente, l'uomo fosse un essere soltanto *conoscente*, la morte dovrebbe essere per lui non soltanto indifferente, ma addirittura benvenuta. Ora, la considerazione alla quale siamo qui giunti, insegna che ciò che dalla morte viene colpito è solamente la coscienza *conoscente*, e che invece la *volontà*, in quanto è la cosa in sé, che sta alla base di ogni fenomeno individuale, è libera da tutto ciò che dipende da determinazioni temporali, dunque è anche imperitura. La sua brama di esistere e di manifestarsi, dalla quale scaturisce il mondo, viene sempre appagata, giacché questo l'accompagna come l'ombra il corpo, non essendo se non la visibilità del suo essere. Che essa tuttavia ema in noi la morte, proviene da ciò, che qui la conoscenza le fa vedere il suo essere solo nel fenomeno individuale, donde sorge per essa l'illusione di scomparire con quello, all'incirca come la mia immagine nello specchio, quando si frantuma quest'ultimo, sembra venir annullata con esso: è ciò dunque che, in quanto contrario al suo essere originale, che è cieca sete di esistenza, la riempie di orrore. Di qui poi segue che, ciò che in noi soltanto è capace di temere la morte e soltanto anche la teme, la *volontà*, non ne venga colpita; e che ciò che invece ne viene colpito ed effettivamente perisce, sia ciò che, incapace per sua natura di qualsiasi paura, come in genere di qualsiasi volere o affetto, è perciò indifferente all'essere e al non essere, cioè il mero soggetto della conoscenza, l'intelletto, la cui esistenza consiste nel suo rapporto con il mondo della rappresentazione, ossia con il mondo oggettivo, di cui è il correlato, e con la cui esistenza la sua fa in fondo tutt'uno. Sebbene quindi la coscienza individuale non sopravviva alla morte, a questa sopravvive ciò

che soltanto vi si ribella: la volontà. Con ciò si spiega anche la contraddizione per cui i filosofi, partendo dal punto di vista della conoscenza, hanno sempre dimostrato con ragioni eccellenti che la morte non è un male; e che tuttavia la paura della morte rimane inaccessibile a tutto ciò, non essendo radicata nella conoscenza, ma nella sola volontà. Appunto da ciò, che solo la volontà, e non invece l'intelletto, è indistruttibile, viene anche che tutte le religioni e filosofie riconoscano solo alle virtù della volontà o del cuore un premio nell'eternità, e non a quelle dell'intelletto o della mente.

A illustrare questa considerazione serva ancora quanto segue. La volontà, che costituisce il nostro essere in sé, è di natura semplice: essa vuole soltanto e non conosce. Il soggetto del conoscere è invece un fenomeno secondario, risultante dall'oggettivazione della volontà: esso è il centro della sensibilità del sistema nervoso, per così dire il fuoco in cui si concentrano i raggi dell'attività di tutte le parti del cervello. Quindi è destinato a perire con questo. Nell'autocoscienza esso, come ciò che solo conosce, sta di fronte alla volontà come suo spettatore e la conosce, sebbene germogliato su di essa, come qualcosa di diverso, di estraneo a sé, e perciò anche solo empiricamente, nel tempo, frammentariamente, nei suoi moti e atti successivi, venendo a sapere delle risoluzioni di lei solo *a posteriori* e spesso in modo mediatissimo. Con ciò si spiega che il nostro stesso essere sia per noi, vale a dire appunto per il nostro intelletto, un enigma, e che l'individuo si veda come sorto di recente e transitorio, benché il suo essere in sé sia senza tempo, cioè eterno. Come poi la *volontà* non *conosce*, così inversamente l'intelletto o soggetto della conoscenza è unicamente e solo *conoscente*, senza volere alcunché. Questo è dimostrabile anche materialmente con ciò, che, come abbiamo già detto nel secondo libro, se-

condo Bichat, i diversi affetti scuotono immediatamente tutte le parti dell'organismo, disturbandone le funzioni, ad eccezione del cervello, che ne può essere al massimo interessato mediatamente, cioè in conseguenza appunto di quei disturbi (*De la vie et de la mort*, art. 6, § 2). Ma da ciò segue che il soggetto del conoscere, per sé e in quanto tale, non possa prendere parte o interesse a niente: l'essere o il non essere di qualunque cosa, anzi perfino di se medesimo, è per lui indifferente. Perché dunque dovrebbe codesto essere impartecipe essere immortale? Esso finisce con il fenomeno temporale della volontà, ossia con l'individuo, come con esso era cominciato. È la lanterna che viene spenta, dopo che ha fatto il suo servizio. L'intelletto, come il mondo intuitivo che solo in esso esiste, è mera apparenza; ma la finitezza di entrambi non tocca ciò di cui essi sono l'apparenza. L'intelletto è una funzione del sistema nervoso cerebrale; ma quest'ultimo, come il resto del corpo, è l'oggettità della *volontà*. Perciò l'intelletto dipende dalla vita somatica dell'organismo; questo stesso dipende però dalla volontà. Il corpo organico può dunque, in certo senso, essere considerato come l'anello intermedio tra la volontà e l'intelletto, sebbene non sia in realtà se non la volontà stessa che si presenta spazialmente nell'intuizione dell'intelletto. Nascita e morte sono il continuo rinnovellarsi della coscienza della volontà, in sé senza principio e senza fine, che è essa sola per così dire la sostanza dell'esistenza (ma ogni tale rinnovamento porta una nuova possibilità di negazione della volontà di vivere). La coscienza è la vita del soggetto del conoscere, ossia del cervello, e la morte ne è la fine. Perciò la coscienza è finita, è perpetuamente nuova e ricomincia ogni volta daccapo. Solo la *volontà* persiste, ma solo il persistere anche le importa, perché è volontà di vivere. Al soggetto conoscente non importa in sé e per sé di nien-

te. Nell'Io essi sono però congiunti. In ogni essere animale la volontà si è fatto un intelletto, che è la luce con la quale essa persegue qui i suoi fini. Detto incidentalmente, la paura della morte può in parte dipendere anche dal fatto che la volontà individuale si stacchi, così, malvolentieri dal suo intelletto, toccatogli nel corso naturale, dalla sua guida e custode, senza di cui si sa impotente e cieca.

Con questa interpretazione concorda infine anche l'esperienza morale quotidiana, che ci insegna che la volontà soltanto è reale, mentre gli oggetti di essa, in quanto condizionati dalla conoscenza, sono solo apparenze, solo schiuma e vapore, come il vino che Mefistofele porge nella cantina di Auerbach: cioè dopo ogni godimento sensuale diciamo anche noi: «Eppur parevami di ber del vino».

I terrori della morte derivano in gran parte dalla falsa apparenza che ora l'Io scompaia e il mondo rimanga. Ma è piuttosto vero il contrario: il mondo scompare e invece il nucleo intimo dell'Io, portatore e creatore di quel soggetto nella cui rappresentazione soltanto il mondo aveva la sua esistenza, permane. Col cervello perisce l'intelletto e con questo il mondo oggettivo, sua mera rappresentazione. Che in altri cervelli, dopo come prima, un mondo simile viva e si muova, è indifferente in relazione all'intelletto che perisce. Se perciò la vera realtà non fosse nella *volontà* e se ciò che si estende al di là della morte non fosse l'esistenza *morale*, allora, spegnendosi l'intelletto e con esso il suo mondo, l'essenza delle cose altro non sarebbe che una successione senza fine di sogni brevi e agitati, senza connessione tra loro; giacché il persistere della natura priva di conoscenza consiste solo nella rappresentazione temporale di quella dotata di conoscenza. Dunque allora tutto non sarebbe altro che uno spirito del mondo senza meta né scopo, che sognasse per lo più sogni molto cupi e grevi.

Quando poi un individuo è preso dalla paura della morte, si ha allora in realtà lo strano, anzi risibile spettacolo, che il signore dei mondi, che riempie tutto col suo essere e grazie al quale soltanto tutto ciò che è ha la sua esistenza, si perde d'animo e teme di perire, di sprofondare nell'abisso del nulla eterno – mentre, in verità, tutto è pieno di lui e non c'è nessun luogo dove egli non sia, nessun essere in cui egli non viva; giacché non è l'esistenza a portare lui, ma lui a portare l'esistenza. E tuttavia è lo stesso che nell'individuo preso dalla paura della morte si sgomenta, soggiacendo all'illusione, prodotta dal *principium individuationis*, che la sua esistenza sia limitata a quella dell'essere che sta morendo: questa illusione fa parte del grave sogno in cui egli, come volontà di vivere, è caduto. Ma si potrebbe dire al morente: «Tu cessi di esser qualcosa che avresti fatto meglio a non diventare mai».

Finché nessuna negazione di questa volontà sia intervenuta, ciò che la morte lascia di noi è il germe e il nucleo di tutta un'altra esistenza, in cui si ritrova un nuovo individuo, tanto fresco e originale da almanaccare meravigliato su se stesso. Di qui l'inclinazione dei giovani di animo nobile al fantasticare e al sognare, nel tempo in cui questa fresca coscienza si è appena spiegata per intero. Ciò che per l'individuo è il sonno, per la volontà come cosa in sé è la morte. Essa non sopporterebbe di continuare all'infinito senza vero guadagno negli stessi travagli e dolori, se le restassero la memoria e l'individualità. Essa le getta via, s'immerge nel Lete e risorge, rinfrescata da questo sonno della morte e corredata di un altro intelletto, come un essere nuovo: «A nuovi lidi alletta un nuovo giorno!».

Come volontà di vivere che si afferma, l'uomo ha la radice della sua esistenza nella specie. Pertanto la morte è poi il perdere un'individualità e il riceverne un'altra,

conseguentemente un mutare dell'individualità sotto la guida esclusiva della sua stessa volontà. Giacché in questa soltanto sta la forza eterna, che poté creare la sua esistenza con il suo Io, e che però, per sua natura, non ve lo può conservare. La morte è infatti il *démenti* che l'essenza (*essentia*) di ognuno riceve nella sua pretesa all'esistenza (*existentia*), il manifestarsi di una contraddizione che si annida in ogni esistenza individuale:

ché ciò che nasce tutto
Merita d'esser distrutto.[1]

Tuttavia, a disposizione della stessa forza, cioè della volontà, sta un numero infinito di altrettali esistenze con il loro Io, che saranno però a loro volta altrettanto nulle e caduche. Siccome poi ogni Io ha la sua coscienza separata, riguardo ad essa quel numero infinito di coscienze non è diverso da una sola di esse. Da questo punto di vista non mi pare casuale che *aevum*, αἰών, significhi insieme la durata di una vita singola e il tempo senza fine; si può cioè muovendo di qui scorgere, anche se non chiaramente, che in sé e in ultima analisi le due cose fanno tutt'uno, per cui propriamente non farebbe differenza che io esistessi solo per la durata della mia vita o per un tempo infinito.

Certamente però noi non possiamo formare la rappresentazione di tutto quanto sopra assolutamente senza concetti di tempo; questi dovrebbero tuttavia rimanere esclusi, dove si tratta della cosa in sé. Ma appartiene ai limiti immutabili del nostro intelletto che esso non possa mai spogliarsi del tutto di questa prima e più immediata forma di tutte le sue rappresentazioni, per poi

[1] *denn Alles was entsteht,*
Ist werth, dass es zu Grunde geht.

operare senza di essa. Perciò cadiamo qui in realtà in una specie di metempsicosi, anche se con la notevole differenza che essa non concerne l'intera ψυχή, cioè non l'essere *conoscente*, ma solo la *volontà*; per la qual cosa cadono tante assurdità che accompagnano la dottrina della metempsicosi; inoltre abbiamo coscienza che la forma del tempo compare qui solo come inevitabile accomodamento alla limitazione del nostro intelletto. Se poi prendiamo in aiuto addirittura il fatto, che sarà trattato nel capitolo 43, che il carattere, cioè la volontà, si eredita dal padre e l'intelletto invece dalla madre; molto bene viene allora a concordare con la nostra teoria il fatto che la volontà della persona, in sé individuale, si separi nella morte dall'intelletto ricevuto nella generazione dalla madre e quindi, in conformità della sua natura ora modificata e seguendo il corso del mondo, con questa armonizzante e sempre necessario, riceva, per una nuova generazione, un nuovo intelletto. Con questo diventa un nuovo essere, che non ha memoria di un'esistenza precedente, dato che l'intelletto, che soltanto è capace di memoria, è la parte mortale, ossia la forma, e la volontà invece quella eterna, la sostanza. In conformità di ciò, per indicare questa teoria la parola palingenesi è più giusta di metempsicosi. Queste continue rinascite costituirebbero allora la successione dei sogni di vita di una volontà in sé indistruttibile, finché essa, ammaestrata e migliorata in forma sempre nuova da tanta e tanto eterogenea conoscenza consecutiva, non sopprime se stessa.

Con questa teoria concorda anche la dottrina vera e propria, per così dire esoterica, del buddhismo, quale l'abbiamo conosciuta in seguito alle indagini più recenti, insegnando essa non la metempsicosi, bensì una particolare palingenesi, fondata su una base morale, che essa svolge e dimostra con senso profondissimo,

come si può desumere dall'interessantissima e notevolissima esposizione della questione data nel *Manual of Buddhism* di Spence Hardy, pp. 394-96 (da confrontarsi con le pp. 429, 440 e 445 dello stesso libro), di cui si trovano conferme in *Prabodh Chandro Daya* di Taylor, London 1812, p. 35; del pari in *Burmese Empire* di Sangermano, p. 6, come anche nelle *Asiat. Researches*, vol. 6, p. 179, e vol. 9, p. 256. Anche l'utilissimo compendio tedesco del buddhismo di Köppen riferisce esattamente su questo punto. Per la gran massa dei buddhisti questa dottrina è tuttavia troppo sottile; ad essa viene perciò predicata, come surrogato comprensibile di quella, appunto la metempsicosi.

Non si può del resto non tener conto del fatto che finanche certe ragioni empiriche parlano a favore di una palingenesi di questo tipo. Esiste in realtà un legame tra la nascita degli esseri che sorgono e la morte di quelli che tramontano; esso si rivela cioè nella grande fecondità che si riscontra nel genere umano in conseguenza di epidemie sterminatrici. Quando nel XIV secolo la peste nera ebbe in massima parte spopolato il vecchio mondo, si ebbe nel genere umano una fecondità veramente straordinaria, e i parti gemellari furono frequentissimi; stranissima fu allora la circostanza che nessuno dei bambini nati in questo tempo mettesse tutti i suoi denti, dunque che la natura, che si sforzava, si risparmiasse nei particolari. Ciò narra F. Schnurrer, *Cronaca delle epidemie*, 1825. Anche Casper, *La probabile durata della vita umana*, 1835, conferma il principio che l'influsso più decisivo sulla durata della vita e sulla mortalità, in una data popolazione, l'ha il numero delle nascite che avvengono in essa, come quello che va sempre di pari passo con la mortalità, sicché in ogni tempo e in ogni luogo le nascite e le morti crescono e diminuiscono in rapporto uguale, il che egli pone fuori dubbio con un cu-

mulo di prove tratte da molti paesi con le loro diverse province. Eppure non può esserci un nesso causale *fisico* tra la mia morte precedente e la fecondità di un talamo altrui, o viceversa. Qui dunque il metafisico si presenta innegabilmente e in una maniera stupenda come spiegazione immediata del fisico. Ogni nuovo nato entra sì fresco e lieto nella nuova esistenza, godendola come un dono; ma non c'è e non può esserci niente di donato. La sua fresca esistenza è pagata con la vecchiaia e la morte di uno vissuto prima, che è trapassato ma che conteneva il germe indistruttibile da cui è sorto questo essere nuovo: essi sono un solo essere. È vero che dimostrare il ponte tra i due significherebbe risolvere un grande enigma.

La grande verità qui espressa non è neanche mai stata disconosciuta del tutto, benché non potesse essere ricondotta al suo senso esatto e giusto, cosa che diviene possibile solo grazie alla teoria del primato e dell'essenza metafisica della volontà, e della natura secondaria, puramente organica dell'intelletto. Troviamo cioè la dottrina della metempsicosi, che risale alle epoche più antiche e nobili del genere umano, sempre diffusa sulla terra come credenza della grande maggioranza degli uomini, anzi propriamente come dottrina di tutte le religioni, ad eccezione di quella giudaica e delle due da essa derivate; con la massima sottigliezza e la massima approssimazione alla verità la troviamo però, come abbiamo detto, nel buddhismo. Mentre pertanto i cristiani si consolano con la speranza di rivedersi in un altro mondo, in cui ci si ritrova in carne ed ossa e ci si riconosce subito, in quelle altre religioni il rivedersi è già ora in corso, però in incognito; cioè nel ciclo delle nascite e in forza della metempsicosi o palingenesi, le persone che stanno ora in stretta relazione o a stretto contatto con noi nasceranno insieme a noi anche nella prossima na-

scita, e avranno gli stessi o comunque analoghi rapporti e sentimenti per noi, come ora, siano essi di natura amichevole od ostile (si veda per esempio il *Manual of Buddhism* di Spence Hardy, p. 162). Il rivedersi si limita allora invero a un oscuro sentore, a un ricordo che non si può portare a chiara coscienza e che accenna a una infinita lontananza – ad eccezione comunque del Buddha stesso, che ha il privilegio di conoscere chiaramente le nascite precedenti proprie e altrui – come è descritto nello *Jatakā*. Ma se, in effetti, nei momenti favorevoli, si guarda al vivere e all'agire degli uomini nella realtà in modo puramente oggettivo, ci si forma spontaneamente dentro la convinzione intuitiva che non solo, quanto alle idee (platoniche), tutto è e rimane lo stesso, ma anche che la presente generazione, quanto alla sua essenza vera e propria, è addirittura e sostanzialmente identica ad ogni altra esistita prima di essa. Ci si chiede solo in che cosa consista questa essenza: la risposta che la mia dottrina dà a ciò è nota. Si può immaginare che detta convinzione intuitiva si formi per ciò, che gli specchi moltiplicatori, il tempo e lo spazio, subiscono temporaneamente una intermittenza della loro attività. Quanto alla diffusione della credenza nella metempsicosi, l'Obry, nel suo eccellente libro: *Du Nirvana Indien*, dice a ragione a p. 13: *Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie* (*Ths. Burnet, dans Beausobre*, *Hist. du Manichéisme*, II, p. 391). Già insegnata nei *Veda*, come in tutti i libri sacri dell'India, la metempsicosi costituisce, come è noto, il nucleo centrale del brahmanesimo e del buddhismo, domina quindi ancor oggi in tutta l'Asia non islamizzata, ossia in più della metà dell'intero genere umano, come la più salda convinzione e con un influsso pratico incredibilmente forte. Essa fu parimenti la creden-

za degli Egizi (Erod. II, 123), da cui Orfeo, Pitagora e Platone l'appresero con entusiasmo; specialmente però la sostennero i pitagorici. Che essa fosse anche insegnata nei misteri dei Greci, risulta innegabilmente dal nono libro delle *Leggi* di Platone (pp. 38 e 42, ed. Bip.). Nemesio (*De nat. hom.*, c. 2) dice addirittura: Κοινῇ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες, οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀπόφηνάμενοι, τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσι (*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt*). Anche l'*Edda*, principalmente nella *Volüspa*, insegna la metempsicosi. Non meno essa costituiva la base della religione dei Druidi (Ces., *De bello Gall.*, VI. A. Pictet, *Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne*, 1856). Finanche una setta maomettana dell'Indostan, i Bohrahs, di cui riferisce ampiamente Colebrooke nelle *Asiat. Res.* vol. 7, pp. 336 sgg., crede nella metempsicosi e di conseguenza si astiene affatto dal mangiar carne. Se ne trovano tracce anche tra i popoli americani e negri, anzi perfino tra gli Australiani, come risulta da un'esatta descrizione data nel giornale inglese *The Times*, del 29 gennaio 1841, dell'esecuzione di due selvaggi australiani condannati per incendio doloso e omicidio. Ivi cioè è detto: «Il più giovane dei due andò incontro alla sua sorte con mente dura e decisa, che, come si vide, era rivolta alla vendetta, perché dall'unica espressione intelligibile di cui si servì, risultò che sarebbe risorto come "uomo bianco"; e ciò gli dava la sua risolutezza». Anche in un libro di Ungewitter, *Il continente Australia*, 1853, si racconta che i Papua della Nuova Olanda ritenevano i bianchi i loro parenti tornati al mondo. In conseguenza di tutto ciò la credenza nella metempsicosi si presenta come la convinzione naturale dell'uomo, non appena egli incomincia in qualche modo a pensare spregiudicatamente. Essa sarebbe dunque veramente ciò che Kant falsamente afferma

delle sue tre cosiddette idee di ragione, cioè un filosofema naturale della ragione umana, risultante dalle sue stesse forme; e dov'esso non si trova, sarebbe stato solo scacciato da dottrine religiose positive di altra natura. Ho anche osservato che essa riesce subito evidente a chiunque ne senta parlare per la prima volta. Si veda solo con quanta serietà perfino Lessing la difende negli ultimi sette paragrafi della sua *Educazione del genere umano*. Anche Lichtenberg dice, nella caratterizzazione di se stesso: «Non riesco a liberarmi dal pensiero che prima di nascere ero morto». Finanche Hume, così straordinariamente empirico, dice nel suo saggio scettico sull'immortalità, a p. 23: *The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to.** Quello che si contrappone a questa credenza, diffusa in tutto il genere umano ed evidente per i sapienti come per il popolo, è il giudaismo, insieme alle due religioni germogliate su di esso, in quanto insegnano una creazione dell'uomo dal nulla, a cui l'uomo ha poi il duro compito di collegare *a parte post* la credenza in un perdurare senza fine. Certo è loro riuscito, con la spada e col fuoco, di scacciare dall'Europa e da una parte dell'Asia quella consolante fede primigenia dell'umanità: soltanto, rimane da vedere per quanto tempo anco-

* «La metempsicosi è perciò l'unico sistema di questa specie a cui la filosofia possa prestare ascolto.» Questo saggio postumo si trova negli *Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker*. Grazie a questa stampa basileese alla macchia, cioè, queste due opere di uno dei più grandi pensatori e scrittori d'Inghilterra sono state salvate dalla distruzione, dopo che nella loro patria, in conseguenza della stupida e spregevolissima bigotteria ivi dominante, erano state soppresse per l'influsso di un pretume potente e sfrontato, a perenne vergogna dell'Inghilterra. Si tratta di ricerche freddamente razionali, assolutamente spassionate, sui due argomenti suddetti.

ra. Con quanta difficoltà ciò abbia però resistito, è attestato dalla più antica storia della Chiesa: la maggior parte degli eretici, come per esempio i simonisti, i basilidiani, i valentiniani, i marcioniti, gli gnostici e i manichei, erano appunto dediti a quell'antichissima credenza. Gli stessi Ebrei sono in parte passati ad essa, come Tertulliano e Giustino (nei suoi dialoghi) riferiscono. Nel *Talmud* si narra che l'anima di Abele era trasmigrata nel corpo di Seth e poi in quello di Mosè. Anche il passo della Bibbia, *Matt.* 16, 13-14, acquista senso ragionevole solo se lo si intende scritto presupponendo il dogma della metempsicosi. Luca invero, che anche l'ha (9, 18-20), aggiunge: ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη attribuisce cioè agli Ebrei la credenza che un così antico profeta potesse ancora risuscitare in carne e ossa, il che, sapendo essi che egli giaceva nella tomba già da sei a settecento anni, che quindi era già da gran tempo polverizzato, sarebbe una palmare assurdità. Nel cristianesimo del resto, al posto della trasmigrazione delle anime e dell'espiazione per suo mezzo di tutti i peccati commessi in una vita precedente, è subentrata la dottrina del peccato originale, ossia della penitenza per il peccato di un altro individuo. Entrambe cioè identificano, e precisamente con tendenza morale, l'uomo esistente con uno esistito in precedenza: la trasmigrazione delle anime in modo immediato, il peccato originale in modo mediato.

La morte è il solenne rimprovero che la volontà di vivere, e più particolarmente l'egoismo ad essa essenziale, ricevono dal corso della natura, e può essere intesa come un castigo per la nostra esistenza.* È lo scioglimento doloroso del nodo che la generazione aveva annodato con voluttà, e la distruzione violenta, irrompen-

* La morte dice: tu sei il prodotto di un atto, che non sarebbe dovuto essere: perciò devi, per estinguerlo, morire.

te dall'esterno, dell'errore fondamentale del nostro essere: è il grande disinganno. Noi siamo in fondo qualcosa che non dovrebbe essere: perciò cessiamo di essere. L'egoismo consiste propriamente nel fatto che l'uomo limita tutta la realtà alla propria persona, illudendosi di esistere in questa soltanto e non nelle altre. La morte lo fa ricredere, eliminando questa persona, in modo che l'essenza dell'uomo, che è la sua volontà, viva da allora in poi solo in altri individui, mentre il suo intelletto, che apparteneva esso stesso solo al fenomeno, ossia al mondo come rappresentazione, e non era se non la forma del mondo esterno, continua ad esistere appunto anche nell'essere-rappresentazione, vale a dire nell'essere *oggettivo* delle cose in quanto *tale*, dunque del pari solo nell'esistenza del mondo esterno quale finora è stato. Tutto il suo Io vive quindi da allora in poi solo in ciò che egli aveva finora considerato come Non-io, venendo meno la differenza tra esterno e interno. Ci ricordiamo qui che il buono è colui che, tra sé e gli altri, fa solo una distinzione minima, non considera gli altri come assoluti Non-io, mentre per il cattivo questa distinzione è grande, anzi assoluta – come ho dimostrato nel mio premiato trattato sul fondamento della morale. È in conformità di questa distinzione che si determina, secondo quanto detto sopra, il grado in cui la morte può essere considerata l'annientamento dell'uomo. Ma se partiamo dal fatto che la differenza tra «fuori di me» e «in me» sia fondata, in quanto differenza spaziale, solo nel fenomeno, non nella cosa in sé, e quindi non sia una differenza assolutamente reale; nella perdita della propria individualità vedremo solo la perdita di un'apparenza, cioè solo una perdita apparente. Per quanta realtà abbia questa differenza nella coscienza empirica, le frasi: «Io scompaio, ma il mondo continua ad esistere», e «Il mondo scompare, ma io continuo a esistere»,

considerate dal punto di vista metafisico, non sono in fondo veramente diverse.

Ma a parte tutto questo, la morte è poi la grande occasione di non essere più Io: beato colui che ne approfitta. Durante la vita la volontà dell'uomo è senza libertà: sulla base del suo carattere immutabile, il suo agire si svolge, seguendo la catena dei motivi, con necessità. Ora però ognuno porta nella memoria moltissime cose, che egli ha fatte, e per cui non è contento di se stesso. Ma se egli vivesse in perpetuo, agirebbe anche in perpetuo, a causa dell'immutabilità del carattere, nella stessa maniera. Perciò deve cessare di essere quello che è, per potere, dal germe della sua essenza, venir fuori come un essere nuovo e diverso. Quindi la morte scioglie quei legami: la volontà ridiventa libera; giacché nell'*esse*, non nell'*operari*, sta la libertà: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt*, è un famosissimo detto dei *Veda*, che tutti i vedantici ripetono spesso.* Il morire è l'attimo di questa liberazione dall'unilateralità di una individualità che non costituisce l'intimo nucleo del nostro essere, ma è piuttosto da pensare come una specie di suo traviamento; la vera libertà originaria ritorna in questo momento che, nel senso indicato, può essere considerato una *restitutio in integrum*. Sembra che vengano di qui la pace e la tranquillità che si notano sul volto della maggior parte dei morti. La morte di ogni uomo buono è di regola placida e dolce; ma morire di buon grado, morire volentieri, morire gioiosamente, è un privilegio del rassegnato, che rinuncia e rinnega la volontà di vivere. Perché egli soltanto vuole morire *per davvero* e non solo *in apparenza*, e quindi non ha bisogno e non pretende una sopravviven-

* *Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum*, ed. F.H.H. Windischmann, p. 37. *Oupnek'hat*, vol. I, p. 387, e p. 78. *Miscellaneous essays*, vol. I, p. 363, di Colebrooke.

za della sua persona. Rinuncia di buon grado all'esistenza che noi conosciamo: quel che ne ottiene in cambio, ai nostri occhi è *nulla* perché, riferita a quello, la nostra esistenza è *nulla*. La fede buddhistica lo chiama *Nirvana*, ossia estinzione.*

* L'etimologia della parola *Nirvana* viene indicata variamente. Secondo Colebrooke (*Transact. of the Roy. Asiat. Soc.*, vol. I, p. 566) essa viene da «va», *soffiare*, come il vento, preceduto dalla negazione «nir», significa cioè assenza di vento, ma come aggettivo «estinto». Anche Obry, *Du Nirvana Indien*, dice a p. 3: *Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu*. Secondo l'*Asiatic Journal*, vol. 24, p. 735, si dice propriamente «neravana», da «nera», senza, e «vana», vita, e il significato sarebbe *annihilatio*. Nell'*Eastern Monachism*, di Spence Hardy, si fa derivare la parola «nirvana», a p. 295, da «vana», desideri peccaminosi, con la negazione «nir». J.J. Schmidt, nella sua traduzione della storia dei Mongoli orientali, dice, a p. 307, che la parola sanscrita «nirvana» sarebbe tradotta in mongolico con una frase che significa: «staccato dal dolore» – «sfuggito al dolore». Secondo le conferenze tenute dallo stesso studioso nell'Accademia di Pietroburgo, «nirvana» è il contrario di «samsara», che è il mondo delle continue rinascite, della brama e del desiderio, dell'illusione dei sensi e delle forme mutevoli, del nascere, invecchiare, ammalarsi e morire. In lingua birmana la parola «nirvana» viene trasformata, analogamente alle altre parole sanscrite, in «nieban» e tradotta con «sparizione totale». Vedi *Sangermano's Description of the Burmese Empire, transl. by Tandy*, Roma 1833, § 27. Nella prima edizione del 1819 scrissi anch'io «nieban», perché allora conoscevamo il buddhismo solo da sparute notizie datene dai Birmani.

Capitolo 42

LA VITA DELLA SPECIE

Nel capitolo precedente si è ricordato che le *idee* (platoniche) dei diversi gradi degli esseri, che sono l'adeguata oggettivazione della volontà di vivere, si presentano nella conoscenza dell'individuo legata alla forma del *tempo* come le *specie*, ossia come gli individui uniti dal legame della generazione, consecutivi e della stessa natura, e che quindi la specie è l'*idea* (εἶδος, *species*) dispiegata nel tempo. Conseguentemente l'essere in sé di ogni vivente sta immediatamente nella sua specie; quest'ultima ha però a sua volta la sua esistenza solo negli individui. Ma sebbene la volontà giunga all'autocoscienza soltanto nell'individuo, si conosca dunque in via immediata solo come individuo, la coscienza profondamente radicata che sia in realtà la specie, quella in cui la sua essenza si oggettiva, risulta dal fatto che per l'individuo le cose della specie in quanto tale, cioè i rapporti sessuali, la generazione e il nutrimento della prole, sono incomparabilmente più importanti e impellenti di qualunque altra cosa. Di qui dunque, negli animali, la fregola (della cui veemenza si trova un'eccellente descrizione nella *Fisiologia* di Burdach, vol. 1, §§ 247, 257) e, nell'uomo, l'accurata e capricciosa scelta dell'altro individuo per la soddisfazione dell'istinto sessuale, che può giungere fino all'amore passionale, alla cui analisi particolare dedicherò un capitolo a

parte; di qui appunto, infine, l'amore sviscerato dei genitori per la loro prole.

Nei supplementi al secondo libro si è paragonata la volontà alla radice e l'intelletto alla chioma dell'albero: così è interiormente o psicologicamente. Esternamente invece, o fisiologicamente, i genitali sono la radice e la testa la chioma. Quelli che nutrono non sono in verità i genitali, ma i villi intestinali; tuttavia non questi, ma quelli sono la radice, perché è attraverso di essi che l'individuo è collegato alla specie in cui è radicato. Esso è infatti fisicamente un prodotto della specie, metafisicamente un'immagine più o meno imperfetta dell'*idea*, che, nella forma del tempo, si presenta come specie. In concordanza con la relazione qui espressa, la massima vitalità, come anche decrepitezza, del cervello e dei genitali, è simultanea e collegata. L'istinto sessuale è da considerare come l'impulso intimo dell'albero (della specie), sul quale germoglia la vita dell'individuo, come una foglia che viene nutrita dall'albero e che contribuisce a nutrirlo; è perciò che questo istinto è tanto forte e viene dal profondo della nostra natura. Castrare un individuo significa reciderlo dall'albero della specie sul quale è cresciuto e farlo appassire così in disparte: donde la degradazione delle sue forze fisiche e spirituali. Che al servizio della specie, cioè alla fecondazione, segua, in ogni individuo animale, un momentaneo esaurimento e rilassamento di tutte le forze, e nella maggior parte degli insetti addirittura pronta morte, per cui Celso disse: *seminis emissio est partis animae jactura*; che nell'uomo l'estinguersi dell'energia generativa annunci che l'individuo si avvia ormai incontro alla morte; che l'uso smodato di tale forza in ogni età abbrevi la vita, mentre la continenza accresce tutte le forze, in particolare però l'energia muscolare, per cui faceva parte della preparazione degli atleti greci; che la stessa continenza

prolunghi la vita dell'insetto addirittura fino alla primavera seguente; tutto ciò fa capire che la vita dell'individuo è in fondo solo presa a prestito dalla specie, e che ogni forza vitale non è altro che, per così dire, forza della specie imbrigliata da un'arginatura. Ciò è da spiegare poi col fatto che il substrato metafisico della vita si rivela immediatamente nella specie e solo per mezzo di essa nell'individuo. Conformemente a ciò, in India il *lingam* viene venerato con lo *yoni* come il simbolo della specie e della sua immortalità, e dato, quale contrappeso alla morte, come attributo proprio alla divinità a questa preposta, Shiva.

Ma a parte mito e simbolo, la veemenza dell'istinto sessuale, il vivo fervore e la profonda serietà con cui ogni animale, e così pure l'uomo, cura le cose ad esso attinenti, attestano che l'animale, per mezzo della funzione che serve quell'istinto, appartiene a ciò in cui sta propriamente e principalmente il suo vero essere, cioè alla *specie*, mentre tutte le altre funzioni e organi servono in via immediata unicamente l'individuo, la cui esistenza è in fondo solo secondaria. Nella veemenza dell'istinto sessuale, che è il concentrato di tutto l'essere animale, si esprime inoltre la coscienza che l'individuo non sopravvive e deve quindi predisporre tutto per la conservazione della *specie*, in cui sta la sua vera esistenza.

Raffiguriamoci ora, per illustrare quanto detto, un animale nella sua fregola e nell'atto della generazione. Vediamo in esso una serietà e un fervore mai prima osservati. Che cosa avviene allora in esso? Sa esso che deve morire e che dalla sua presente operazione nascerà un individuo nuovo ma in tutto simile ad esso, per prendere il suo posto? Di tutto ciò non sa niente, perché non pensa. E tuttavia provvede per la sopravvivenza della sua specie nel tempo, con tanto fervore, come se sapesse tutto. È infatti conscio del suo voler vivere

ed esistere, e di questo volere esprime il grado massimo con l'atto della generazione: ciò è tutto quello che allora passa nella sua coscienza. E ciò è anche sufficiente appieno per l'esistenza degli esseri, appunto perché la volontà è il radicale e la conoscenza l'avventizio. Perciò appunto la volontà non ha bisogno di essere sempre guidata dalla conoscenza: non appena nella sua originalità si sia decisa, questo volere si oggettiverà già da sé nel mondo della rappresentazione. Ma se in tal senso è quella determinata forma animale da noi immaginata, che vuole la vita e l'esistenza, essa non vuole vita ed esistenza in genere: le vuole proprio in quella forma. È perciò la vista della sua forma nella femmina della sua specie, che stimola alla generazione la volontà dell'animale. Questo suo volere, visto da fuori e sotto la forma del tempo, si presenta come tale forma animale per un tempo senza fine, conservata dalla sempre ripetuta sostituzione di un individuo con un altro, cioè dall'alternarsi della morte e della generazione, che, così considerate, non appaiono se non la pulsazione di quella forma che persiste in ogni tempo (ἰδέα, εἶδος, *species*). Le si può paragonare alla forza di attrazione e di repulsione, per il cui antagonismo la materia sussiste. Ciò che qui abbiamo dimostrato per l'animale vale anche per l'uomo; perché sebbene in quest'ultimo l'atto generativo sia accompagnato dalla piena conoscenza della sua causa finale, esso non è guidato da quella, ma scaturisce immediatamente dalla volontà di vivere, come suo concentrato. È pertanto da annoverare tra gli atti istintivi. Altrettanto poco infatti di come nella generazione l'animale è guidato dalla conoscenza dello scopo, esso è guidato negli istinti meccanici: anche in essi la volontà si manifesta, nell'essenziale, senza la mediazione della conoscenza, alla quale, qui come lì, sono affidati solo i particolari. La generazione è in certo mo-

do il più ammirevole degli istinti meccanici e la sua opera la più stupefacente.

In base a queste considerazioni si spiega perché la brama del sesso abbia un carattere diversissimo da qualunque altra: essa è non solo la più forte, ma anche specificamente di natura più possente di tutte le altre. Viene sempre tacitamente presupposta, come necessaria e immancabile, e non è, come altri desideri, cosa del gusto e dell'umore. Perché è il desiderio che costituisce l'essere stesso dell'uomo. Nel conflitto con essa, nessun motivo è tanto forte da essere sicuro della vittoria. Essa è a tal punto la cosa principale, che nessun altro godimento può compensare la mancanza del suo soddisfacimento; per amor suo anche animali e uomini accettano ogni pericolo, ogni lotta. Un'espressione affatto ingenua di questo modo naturale di pensare è la nota iscrizione sulla porta adornata del fallo della *fornix* di Pompei: *Heic habitat felicitas*: essa era ingenua per chi entrava, ironica per chi usciva, e umoristica in se stessa. Con serietà e dignità è invece espressa la forza strapotente dell'istinto della generazione nell'iscrizione che (secondo Teone di Smirne, *de musica*, c. 47) Osiride aveva fatto incidere su una colonna da lui dedicata agli dèi eterni: «Allo spirito, al cielo, al sole, alla luna, alla terra, alla notte, al giorno, e al padre di tutto quello che è e che sarà, Eros»; così anche nella bella apostrofe, con cui Lucrezio apre la sua opera:

Aeneadum genetrix, hominum divômque voluptas,
Alma Venus etc.

A tutto questo corrisponde la parte importantissima che i rapporti sessuali hanno nel mondo umano, dove essi sono in realtà il centro invisibile di tutto quel che si pensa e si fa, e dove occhieggiano da tutte le parti, a dispet-

to di tutti i veli con cui li si ricopre. Sono la causa della guerra e il fine della pace, la base della serietà e lo scopo dello scherzo, una fonte inesauribile di arguzia, la chiave di tutte le allusioni e il senso di tutti gli ammiccamenti segreti, di tutte le istanze inespresse e di tutti gli sguardi furtivi, l'armeggiare quotidiano dei giovani e spesso anche dei vecchi, l'idea fissa del lussurioso e le fantasie sempre ritornanti, contro la sua volontà, del casto, la materia di scherzo sempre pronta, proprio e soltanto perché alla loro base sta la più profonda serietà. Ma questa appunto è la cosa più piccante e spassosa del mondo, che la faccenda principale di tutti gli uomini venga sbrigata segretamente, e ostensibilmente ignorata al possibile. Ma in effetti la si vede ogni momento assidersi di propria autorità, come la vera padrona ereditaria del mondo, sul trono avito, e ridere dall'alto di esso, con sguardi sprezzanti, dei preparativi che si fanno per domarla, incarcerarla o almeno ridurla e tenerla, se possibile, del tutto nascosta, oppure di impadronirsene al punto da farla apparire solo una faccenda accessoria della vita, del tutto subordinata. Ma tutto ciò concorda col fatto che l'istinto sessuale è il nucleo della volontà di vivere e quindi il concentrato di ogni volere; perciò appunto nel testo ho chiamato i genitali il fuoco della volontà. Anzi, si può dire che l'uomo non è che istinto sessuale concreto, dato che la sua origine è una copula e il desiderio dei suoi desideri una copula, e solo questo istinto perpetua e tiene insieme tutto il suo fenomeno. La volontà di vivere si manifesta invero innanzi tutto come sforzo per la conservazione dell'individuo; questo è però solo il gradino che porta allo sforzo per la conservazione della specie, il quale ultimo deve essere per grado di tanto più forte, di quanto la vita della specie supera in durata, estensione e valore quella dell'individuo. Perciò l'istinto sessuale è la più perfetta manifestazione

della volontà di vivere, il suo tipo più chiaramente espresso; e con esso sono in perfetta concordanza tanto il sorgere degli individui da esso, quanto il suo primato su tutti gli altri desideri dell'uomo naturale.

Va fatta qui ancora un'osservazione fisiologica, che getta luce sulla mia dottrina fondamentale, esposta nel secondo libro. Come cioè l'istinto sessuale è la più violenta delle brame, il desiderio dei desideri, il concentrato di tutto il nostro volere; e come perciò la soddisfazione di esso esattamente corrispondente al desiderio individuale di ciascuno, cioè rivolto a un determinato individuo, è il vertice e la corona della sua felicità, ossia il fine ultimo delle sue naturali aspirazioni, realizzando le quali tutto gli sembra realizzato e fallendo le quali tutto gli sembra fallito; così troviamo, quale correlato fisiologico di esso, nella volontà oggettiva, ossia nell'organismo umano, lo sperma come la secrezione delle secrezioni, la quintessenza di tutti gli umori, il risultato ultimo di tutte le funzioni organiche, e abbiamo in esso una nuova conferma del fatto che il corpo non è se non l'oggettità della volontà, ossia la volontà stessa nella forma della rappresentazione.

Alla generazione si riallaccia la conservazione della prole e all'istinto sessuale l'amore materno e paterno; in cui cioè si continua la vita della specie. Conformemente, l'amore dell'animale per la sua prole ha, come l'istinto sessuale, una forza che supera di gran lunga quella delle cure rivolte soltanto alla propria individualità. Questo si vede in ciò, che pure gli animali più mansueti sono pronti, per la loro prole, ad affrontare anche la lotta più impari, per la vita e per la morte, e che, in quasi tutte le specie animali, la madre va incontro, per proteggere i piccoli, a ogni pericolo e anzi, in molti casi, alla morte sicura. Nell'uomo questo amore istintivo dei genitori viene guidato e mediato, ma talvolta anche ostacolato, dal-

la ragione, ossia dalla riflessione, il che, nei cattivi caratteri, può giungere fino al completo rinnegamento dei figli; perciò gli effetti di quello possono essere da noi osservati nel modo più puro negli animali. Ma di per sé esso non è meno forte nell'uomo: anche qui lo vediamo, in certi casi, superare del tutto l'amore di sé e spingersi fino al sacrificio della propria vita. Così per esempio proprio ora i giornali di Francia riferiscono che a Chahars, nel dipartimento *du Lot*, un padre si è tolta la vita affinché suo figlio, a cui toccava in sorte di partire per la guerra, rimanesse figlio maggiore di madre vedova e ne fosse come tale esonerato (*Galignani's Messenger* del 22 giugno 1843). Negli animali comunque, non essendo essi capaci di alcuna riflessione, l'istintivo amore materno (il maschio per lo più non è conscio della sua paternità) si vede senza mediazione e senza falsificazione, e quindi con piena chiarezza e in tutta la sua forza. In fondo esso è l'espressione della coscienza dell'animale che il suo vero essere sta più immediatamente nella specie che nell'individuo, e quindi in caso di necessità esso sacrifica la sua vita affinché la specie sia conservata nei suoi piccoli. Dunque qui, come anche nell'istinto sessuale, la volontà di vivere si fa in certo modo trascendente, estendendosi la sua coscienza alla specie, oltre l'individuo a cui essa inerisce. Per non esprimere solo astrattamente questa seconda manifestazione della vita della specie, e presentarla invece al lettore nella sua grandezza e realtà, citerò alcuni esempi della straordinaria forza dell'istintivo amore materno.

La lontra marina, quando è inseguita, afferra il suo piccolo e si immerge con esso; quando riemerge per respirare, lo copre col suo corpo, ricevendo, mentre lo salva, i dardi del cacciatore. Si ammazza un balenottero solo per attirare la madre, che accorre a lui e raramente lo abbandona, finché esso è ancora in vita, anche se colpita

da molti arpioni (Scoresby, *Diario di un viaggio per la caccia alle balene*, tradotto dall'inglese da Kries, p. 196). Sull'Isola dei Tre Re, presso la Nuova Zelanda, vivono foche colossali, dette elefanti marini (*phoca proboscidea*). Nuotando intorno all'isola in branchi ordinati, esse si nutrono di pesci, hanno però sott'acqua certi crudeli nemici, a noi ignoti, da cui vengono spesso gravemente ferite; perciò il loro nuotare in branco richiede una propria tattica. Le femmine partoriscono a riva; mentre poi allattano, il che dura da sette a otto settimane, tutti i maschi formano un cerchio intorno a loro, per impedir loro di spingersi, mosse dalla fame, in mare, e quando tentano di farlo glielo impediscono morsicandole. Così digiunano tutte insieme da sette a otto settimane e dimagriscono tutte moltissimo, solo affinché i piccoli non vadano in mare prima di essere in grado di nuotare bene e di osservare la debita tattica, che viene poi inculcata loro a spinte e a morsi (Freycinet, *Voy. aux terres australes*, 1826). Qui si vede anche in che modo l'amore per la prole, come ogni forte aspirazione della volontà (vedi c. 19, 6), accresca l'intelligenza. Le anitre selvatiche, le capinere e molti altri uccelli, quando il cacciatore si avvicina al nido, gli volano davanti ai piedi con alte strida, svolazzando in qua e in là, come se le loro ali fossero paralizzate, per distogliere l'attenzione dalla loro prole e attirarla su di sé. L'allodola cerca di far allontanare il cane dal suo nido offrendo come preda se stessa. Così anche le femmine dei cervi e dei caprioli attirano su di sé l'attenzione dei cacciatori, per evitare che vengano assaliti i loro piccoli. Rondini sono entrate volando in case incendiate per salvare i loro piccoli o morire con essi. A Delft una cicogna si fece bruciare nel nido, in un grande incendio, per non abbandonare i suoi piccoli appena nati, che non sapevano volare (Hadr. Junius, *Descriptio Hollandiae*). Il gallo cedrone e la bec-

caccia di bosco si fanno prendere mentre covano sul nido. Il *muscicapa tyrannus* difende il suo nido con straordinario coraggio, opponendosi perfino all'aquila. Si tagliò a metà una formica, e si vide la metà anteriore portare ancora al sicuro le sue pupe. Una cagna, a cui si erano tolti con un taglio i figli dal ventre, strisciò morente verso di loro, li accarezzò e cominciò a gemere fortemente solo quando essi le vennero tolti (Burdach, *Fisiologia come scienza empirica*, voll. 2 e 3).

Capitolo 43

EREDITARIETÀ DELLE QUALITÀ

Che nella generazione i semi congiunti dai genitori propaghino non solamente le particolarità della specie, ma anche quelle degli individui, è cosa che, per quanto riguarda le qualità fisiche (oggettive, esteriori), viene insegnata dalla più comune esperienza, ed è anche stato da sempre riconosciuto:

Naturae sequitur semina quisque suae.
Catullo

Se ciò valga poi del pari per le qualità spirituali (soggettive, interiori), in modo che anch'esse si trasmettano dai genitori ai figli, è una questione che è stata già varie volte sollevata e a cui è stato quasi generalmente risposto in senso affermativo. Ma più difficile è il problema: se si possa qui separare ciò che appartiene al padre da ciò che appartiene alla madre; quale sia cioè la parte spirituale che prendiamo da ciascuno dei genitori. Se però esaminiamo questo problema alla luce del nostro riconoscimento fondamentale che la *volontà* è nell'uomo l'essenza in sé, il nucleo, il radicale, e l'*intelletto* invece il secondario, l'avventizio, l'accidente di quella sostanza; allora, prima ancora di interrogare l'esperienza, ammetteremo almeno come probabile che, nella generazione, il padre, come *sexus potior* e principio generante, forni-

sca la base, il radicale della nuova vita, cioè la *volontà* e la madre invece, come *sexus sequior* e principio semplicemente ricettivo, fornisca il secondario, l'*intelletto*; che dunque l'uomo erediti la sua parte morale, il suo carattere, le sue inclinazioni, il suo cuore dal padre, e invece il grado, la conformazione e direzione della sua intelligenza dalla madre. Questa ipotesi trova poi effettivamente conferma nell'esperienza; solo che quest'ultima non può essere qui decisa a tavolino con un esperimento fisico, ma risulta in parte da una sottile e accurata osservazione di molti anni e in parte dalla storia.

L'esperienza propria ha il pregio della piena certezza e della massima specificità, da cui viene compensato ad usura lo svantaggio che le deriva dall'essere la sua sfera limitata e i suoi esempi non universalmente conosciuti. Ad essa per prima cosa rimando quindi ognuno. Ognuno osservi innanzi tutto se stesso, si confessi le sue inclinazioni e passioni, i suoi difetti di carattere e le sue debolezze, i suoi vizi, come anche i suoi pregi e le sue virtù, se ne ha; allora poi ripensi a suo padre, e non mancherà di scorgere tutti quanti quei tratti di carattere anche in lui. Spesso troverà invece la madre di tutt'altro carattere, e una concordanza morale con lei avrà luogo rarissimamente, cioè solo nel caso particolare che i genitori abbiano lo stesso carattere. Faccia questa prova per esempio riguardo all'irascibilità o alla pazienza, all'avarizia o alla prodigalità, all'inclinazione alla voluttà o alla crapula o al gioco, alla durezza di cuore o alla bontà, alla sincerità o alla falsità, alla superbia o all'affabilità, al coraggio o alla viltà, alla placidità o alla litigiosità, all'accondiscendenza o all'astio ecc. Istituisca poi la stessa indagine per tutti coloro il cui carattere e i cui genitori gli siano divenuti esattamente noti. Se procederà attentamente, con giusto giudizio e sinceramente, la conferma della nostra tesi non potrà mancare. Così per esem-

pio troverà ugualmente forte, in due fratelli, la speciale tendenza a mentire, comune a molti uomini, perché l'hanno ereditata dal padre; per la qual ragione anche la commedia *Il bugiardo e suo figlio* è psicologicamente giusta. Bisogna comunque tener conto qui di due inevitabili riserve, che solo una manifesta ingiustizia potrebbe interpretare come scappatoie. Cioè in primo luogo: *pater semper incertus*. Solo una decisa somiglianza fisica col padre elimina questa riserva; invece una somiglianza solo superficiale non è a ciò sufficiente, perché c'è l'effetto postumo di una fecondazione precedente, per il quale talvolta i figli di secondo letto presentano ancora una lieve somiglianza col primo marito, e quelli generati in adulterio col padre legittimo. Ancora più chiaramente si è osservato questo effetto postumo negli animali. La seconda riserva è che nel figlio si presenta sì il carattere morale del padre, però con la modificazione che esso ha subìto attraverso un altro *intelletto*, spesso diversissimo (la parte ereditata dalla madre), per cui si rende necessaria una correzione dell'osservazione. Questa modificazione può essere, in ragione di quella differenza, importante o piccola, mai però tanto grande che anche sotto di essa non si scorgano ancora abbastanza distintamente i tratti fondamentali del carattere paterno, per esempio come un uomo che, con un abito assolutamente strano, con parrucca e barba, avesse alterato la propria figura. Se per esempio, per la parte ereditata dalla madre, un uomo è dotato di forte raziocinio, ossia di attitudine al meditare, alla riflessione; le passioni ereditate dal padre vengono da questa in parte infrenate, in parte nascoste, giungendo perciò a estrinsecarsi solo in modo metodico e regolato, oppure segreto, donde poi risulteranno manifestazioni diversissime da quelle del padre, che forse aveva solo una mente piuttosto limitata; e così anche si può avere il caso inverso. Invece le in-

clinazioni e passioni della madre non si ritrovano mai nei figli, spesso anzi se ne trova il contrario.

Gli esempi storici hanno, rispetto a quelli della vita privata, il vantaggio di essere universalmente conosciuti, ma vengono per contro pregiudicati dall'incertezza e dalla frequente alterazione di tutto quel che viene tramandato, e in più dal fatto di contenere di regola solo la vita pubblica, non quella privata, e quindi solo gli atti ufficiali, non le manifestazioni e le sfumature del carattere. Voglio tuttavia documentare la verità in parola con alcuni esempi storici, a cui coloro che abbiano fatto della storia il loro studio principale potranno senza dubbio aggiungere ancora un numero molto maggiore di esempi altrettanto calzanti.

Com'è noto, P. Decio Mure sacrificò, con nobiltà eroica, la vita alla patria quando, consacrando solennemente sé e i nemici agli dèi inferni, si slanciò a capo coperto tra le schiere dei Latini. All'incirca quarant'anni dopo suo figlio, che aveva lo stesso nome, fece esattamente la stessa cosa, nella guerra contro i Galli (Liv., VIII, 6; X, 28). Dunque una vera conferma dell'oraziano: *fortes creantur fortibus et bonis*; – il cui rovescio ci è fornito da Shakespeare:

*Cowards father cowards, and base things sire base.**
Cymb., IV, 2

La storia di Roma antica ci mostra intere famiglie i cui membri, in numerosa successione, si distinguono per generoso amor di patria e per virtù: così la *gens Fabia* e la *gens Fabricia*. Dal canto suo Alessandro il Grande era assetato di dominio e di conquista come suo padre Filippo. Degnissimo di nota è l'albero genealogico di Nero-

* I codardi generano codardi, e le cose basse bassezze.

ne, che Svetonio (c. 4 e 5) premette, con intento morale, alla descrizione di questo mostro. È la *gens Claudia* che egli descrive, e che fiorì a Roma per sei secoli, producendo tanti uomini d'azione, però superbi e crudeli. Da essa sorsero Tiberio, Caligola e infine Nerone. Già nel nonno e ancor più fortemente nel padre si vedono tutte le orribili qualità, che poterono avere pieno sviluppo solo in Nerone, in parte perché la sua alta posizione consentiva loro più libero gioco, in parte perché aveva per di più per madre quella menade scatenata di Agrippina, che non poteva certo dargli un intelletto capace di frenare le sue passioni. Completamente nel nostro senso narra dunque Svetonio che, alla nascita di Nerone, *praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse*. Invece Cimone era figlio di Milziade, e Annibale di Amilcare, e gli Scipioni formano tutta una famiglia di eroi e nobili difensori della patria. Invece il figlio di Papa Alessandro VI fu Cesare Borgia, orribile ritratto del padre. Il figlio del famigerato Duca D'Alba fu un uomo altrettanto crudele e malvagio del padre. Il maligno e ingiusto Filippo IV di Francia, noto specialmente per aver fatto crudelmente torturare e uccidere i templari, ebbe per figlia Isabella, moglie di Edoardo II d'Inghilterra, la quale rivolse le armi contro quest'ultimo, lo fece imprigionare e, dopo che egli ebbe scritto l'atto di abdicazione, lo fece uccidere in carcere, essendo fallito il tentativo di farlo morire con maltrattamenti, in una maniera che è troppo raccapricciante perché io possa rinarrarla. Il sanguinario tiranno e *defensor fidei* Enrico VIII d'Inghilterra ebbe come figlia di primo letto la regina Maria, che si distinse ugualmente per bigotteria e crudeltà, e che per i suoi numerosi bruciamenti di eretici si meritò il nome di *bloody Mary*. Sua figlia di secondo letto, Elisabetta, aveva ereditato da sua ma-

dre, Anna Bolena, un intelletto eccellente, che non diede accesso alla bigotteria e frenò in lei, senza tuttavia eliminarlo, il carattere paterno, sicché all'occasione esso continuò a trasparire e si rivelò chiaramente nella crudeltà con cui ella procedette contro Maria di Scozia. Van Geuns* racconta, secondo Marco Donato, di una ragazza scozzese il cui padre, quand'ella aveva solo un anno, era stato bruciato per brigantaggio e cannibalismo; benché crescesse fra tutt'altra gente, si sviluppò in lei, con l'andar degli anni, la stessa brama di carne umana. Colta in flagrante nel soddisfarla, venne sepolta viva. In *Der Freimüthige* del 13 luglio 1821 leggiamo la notizia che nel dipartimento *de l'Aube* la polizia avrebbe ricercato una ragazza, perché ella aveva assassinato due bambini che doveva portare al brefotrofio, per impossessarsi del poco denaro che era stato loro assegnato. Alla fine la polizia trovò la ragazza, sulla via di Parigi, annegata presso Romilly, e il suo uccisore risultò il suo stesso padre. Vanno qui infine menzionati ancora un paio di casi dei tempi più recenti, che hanno quindi per testimonianza solo i giornali. Nell'ottobre del 1836 venne condannato a morte in Ungheria un certo conte Belecznai, perché aveva ucciso un funzionario e ferito gravemente i suoi stessi parenti; suo fratello maggiore era stato messo a morte come parricida e suo padre era stato a sua volta un assassino (*Frankfurter Postzeitung* del 26 ottobre 1836). Un anno dopo il fratello più giovane di questo conte, sulla stessa strada dove quest'ultimo aveva ucciso il funzionario, scaricò la pistola sull'amministratore dei suoi beni, senza però colpirlo (*Frankfurter Journal*, 16 settembre 1837). Nella *Frankfurter Postzeitung* del 19 novembre 1857, una corrispondenza da Parigi annunzia

* *Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice.* Harderov. 1789. § 9.

la condanna a morte di un pericolosissimo bandito, un certo Lemaire, e dei suoi compagni, e aggiunge: «La tendenza a delinquere appare ereditaria nella famiglia sua e dei suoi compagni, essendo parecchi dei loro morti sul patibolo». Che già ai Greci fossero noti tali casi, risulta da un passo delle *Leggi* di Platone (Stob., *Flor.*, vol. 2, p. 213). Gli annali di criminologia potranno certo fornire parecchi alberi genealogici simili. Specialmente ereditaria è la tendenza al suicidio.

Ma se d'altra parte vediamo poi l'eccellente Marc'Aurelio avere per figlio il cattivo Commodo, ciò non ci trae in inganno, perché sappiamo che la *Diva Faustina* fu una *uxor infamis*. Al contrario, notiamo questo caso per supporre in quelli analoghi una causa analoga; per esempio non crederò mai che Domiziano fosse veramente fratello di Tito; credo piuttosto che anche Vespasiano fosse un marito ingannato.

Per quanto riguarda ora la seconda parte del principio enunciato, cioè la trasmissione ereditaria dell'intelletto della madre, essa gode di un riconoscimento molto più generale della prima, a cui in se stessa si oppone il *liberum arbitrium indifferentiae*, e alla sua concezione separata invece la semplicità e indivisibilità dell'anima. Già la vecchia espressione popolare *Mutterwitz*[1] attesta l'antico riconoscimento di questa seconda verità, che si basa sull'esperienza fatta in base ai piccoli come ai grandi pregi intellettuali, che questi sono doti di coloro, le cui madri si distinsero corrispondentemente per la loro intelligenza. Che invece le qualità intellettuali del padre non passino nel figlio, lo dimostrano tanto i padri quanto i figli degli uomini distintisi per le capacità più eminenti, essendo essi di regola teste affatto ordinarie e senza una

[1] Formato da *Mutter*, madre, e *Witz*, ingegno, spirito; = ingegno naturale. [*N.d.C.*]

traccia delle doti intellettuali paterne. Ché se poi, contro questa esperienza ripetutamente confermata, si dà una volta un'eccezione isolata, quale è quella costituita per esempio da Pitt e suo padre Lord Chatham, siamo allora autorizzati, anzi costretti ad attribuirla al caso, per quanto esso, per l'estrema rarità dei grandi talenti, sia certo uno di quelli più straordinari. Qui vige comunque la regola che è improbabile che l'improbabile non accada *mai*. Inoltre i grandi uomini di Stato sono tali (come si è già detto nel cap. 22) altrettanto per le qualità del loro carattere, cioè per la parte ereditata dal padre, che per i pregi della loro mente. Invece per gli artisti, i poeti e i filosofi, le cui opere soltanto si attribuiscono al *genio* vero e proprio, non mi è noto nessun caso analogo a quello. È vero che il padre di Raffaello era un pittore, ma non un grande pittore; il padre di Mozart, come anche il figlio di Mozart, erano musicisti, ma non grandi. Ben però dobbiamo ammirare il fatto che la sorte, che a questi due uomini, massimi nella loro rispettiva arte, aveva destinato solo una vita brevissima, provvedesse, quasi per compenso, a che essi, senza subire in gioventù la perdita di tempo che per lo più subiscono gli altri geni, ricevessero già dalla fanciullezza, attraverso l'esempio e l'insegnamento paterno, il necessario avvio all'arte a cui erano esclusivamente destinati, facendoli nascere già nella loro officina. Questa forza segreta ed enigmatica, che sembra guidare la vita individuale, è stata da me fatta oggetto di considerazioni particolari, che ho esposte nel saggio: *Sull'apparente intenzionalità nel destino dell'individuo* (*Parerga*, vol. 1). Va qui ancora osservato che ci sono certe occupazioni scientifiche, che presuppongono bensì capacità buone, innate, però non quelle veramente rare e superiori, mentre fervida aspirazione, diligenza, pazienza, insegnamento buono e precoce, studio tenace ed esercizio molteplice rimangono i requisiti principali. Con ciò, e

non con l'ereditarietà dell'intelletto del padre, si può spiegare che, dato che sempre il figlio si mette volentieri sulla via aperta dal padre e che quasi tutte le professioni sono ereditarie in certe famiglie, anche in certe scienze che richiedono soprattutto diligenza e perseveranza; alcune famiglie possano esibire tutta una serie di membri benemeriti: tra esse sono gli Scaligeri, i Bernoulli, i Cassini, gli Herschel.

Per l'effettiva ereditarietà dell'intelletto della madre il numero delle prove sarebbe molto più grande di quello di cui disponiamo, se il carattere e la destinazione del sesso femminile non comportassero che le donne diano raramente testimonianze pubbliche delle loro facoltà mentali, per cui esse non entrano nella storia e non giungono a conoscenza dei posteri. Inoltre, per la costituzione generalmente più debole del sesso femminile, queste stesse facoltà non possono mai raggiungere in loro il grado al quale giungono in seguito, in circostanze favorevoli, nel figlio; ma riguardo alle facoltà stesse, dobbiamo apprezzare quello che compiono più altamente in questa stessa proporzione. Conformemente a ciò, mi si presentano ora sotto mano, come conferme della nostra verità, solo i seguenti esempi. Giuseppe II era figlio di Maria Teresa. Cardano dice, nel terzo capitolo di *De vita propria*: *mater mea fuit memoria et ingenio pollens*. J.J. Rousseau dice, nel primo libro delle *Confessions*: *la beauté de ma mère, son esprit, ses talents, – elle en avait de trop brillans pour son état* ecc., e riporta poi un suo graziosissimo *couplet*. D'Alembert era figlio illegittimo di Claudine de Tencin, una donna di spirito superiore e autrice di parecchi romanzi e scritti simili, che riscossero ai suoi tempi grande successo e sembra siano ancor oggi godibili (vedi la sua biografia nei *Blätter für litterarische Unterhaltung*, marzo 1845, nn. 71-73). Che la madre di Buffon fosse una donna eccellente,

lo testimonia il passo seguente, tratto dal *Voyage à Montbar*, di Hérault de Séchelles, che è riferito da Flourens nella sua *Histoire des travaux de Buffon*, p. 288: *Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée.* Che egli nomini insieme le qualità morali, è un errore che o commette il relatore o dipende dal fatto che sua madre avesse per caso lo stesso carattere suo e di suo padre. Il contrario di ciò ci mostrano innumerevoli casi, in cui madre e figlio hanno caratteri opposti; perciò, nell'*Oreste* e nell'*Amleto*, i massimi poeti drammatici poterono rappresentare madre e figlio in ostile contrasto, in cui il figlio si presenta come rappresentante morale e vendicatore del padre. Invece il caso inverso, che il figlio si presentasse come rappresentante morale e vendicatore della madre contro suo padre, sarebbe rivoltante e insieme quasi ridicolo. Ciò dipende dal fatto che tra padre e figlio sussiste effettiva identità di essenza, che è la volontà, mentre tra madre e figlio vi è solo identità d'intelletto, e anche questa, ancora condizionatamente. Tra madre e figlio può sussistere il più grande contrasto morale, tra padre e figlio solo un contrasto intellettuale. Anche partendo da questo punto di vista, bisogna riconoscere la necessità della legge salica: la donna non può continuare la dinastia. Hume dice nella sua breve *Autobiografia*: *Our mother was a woman of singular merit.** Della madre di Kant si dice, nella recentissima biografia di F.W. Schubert: «A giudizio personale del figlio, ella era una donna di grande intelligenza

* Nostra madre era una donna di merito singolare.

naturale. Per i tempi di allora, nonostante le ragazze avessero così rare occasioni di coltivarsi, ella era eccezionalmente ben istruita, e continuò anche in seguito a curare da se stessa la propria formazione ulteriore. [...] Nelle passeggiate richiamava l'attenzione del figlio su ogni specie di fenomeni naturali, cercando di spiegarli con la potenza di Dio». Quale donna superiore, eccezionalmente intelligente, ricca di fantasia, fosse la madre di Goethe, è ormai universalmente noto. Quanto non si è parlato di lei nella letteratura! Invece del padre niente affatto: Goethe stesso lo dipinge come un uomo di capacità subordinate. La madre di Schiller era sensibile alla poesia e componeva ella stessa versi, di cui si può trovare un frammento nella biografia del figlio scritta da Schwab. Bürger, questo vero genio poetico, a cui spetta forse il primo posto dopo Goethe tra i poeti tedeschi, dato che, confrontate con le sue ballate, quelle di Schiller appaiono fredde e artificiose, ha dato dei genitori un ragguaglio per noi significativo, che il suo amico medico Althof riproduce nella sua biografia, apparsa nel 1798, con queste parole: «Il padre di Bürger era invero provveduto di conoscenze di ogni genere, secondo il tipo di studi di allora, e inoltre era un uomo buono e onesto; ma amava tanto la sua tranquillità e comodità e la sua pipa che, come soleva dire il mio amico, quando qualche volta doveva dedicare un quarto d'ora all'istruzione del figlio doveva sempre prima prendere la rincorsa. Sua moglie era una donna dalle attitudini mentali più straordinarie, che erano però così poco coltivate, che ella aveva appena imparato a scrivere in modo leggibile. Bürger riteneva che sua madre sarebbe divenuta, con adeguata cultura, la più celebre del suo sesso; sebbene egli esprimesse più volte una forte disapprovazione di vari tratti del suo carattere morale. Comunque credeva di aver ereditato dalla madre alcune disposizioni della

mente, dal padre invece una concordanza con il suo carattere morale». La madre di Walter Scott era una poetessa ed era in relazione coi begli spiriti del suo tempo, come ci informa il necrologio di W. Scott nell'inglese *Globe* del 24 settembre 1832. Che poesie di lei siano apparse in stampa nel 1789, lo trovo in un articolo intitolato *Mutterwitz*,[1] nei *Blätter für litterarische Unterhaltung* editi da Brockhaus, del 4 ottobre 1841, che fornisce una lunga lista di madri intelligenti di uomini celebri. Da essa ne prenderò solo due: «La madre di Bacone era un'eccellente conoscitrice di lingue, scrisse e tradusse parecchie opere, dimostrando in ciascuna di esse dottrina, acume e buon gusto». La madre di Boerhave si distingueva per le sue cognizioni di medicina. D'altra parte Haller ci ha conservato una forte conferma dell'ereditarietà della debolezza di mente delle madri là dove dice: *E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint* (*Elementa physiol.*, lib. XXIX, § 8). Anche secondo Esquirol la follia si eredita più spesso dalla madre che dal padre. Ma quando la si eredita dal padre, io l'attribuisco alle disposizioni dell'animo, dalla cui azione essa è causata.

Dal nostro principio sembra seguire che i figli di una stessa madre abbiano pari forze mentali e che, se uno è altamente dotato, lo debba essere anche l'altro. Talvolta è così: ne sono esempi i Carracci, Giuseppe e Michele Haydn, Bernhard e Andreas Romberg, Georges e Fredéric Cuvier; aggiungerei anche i fratelli Schlegel, se il minore, Friedrich, non si fosse reso indegno, con l'ignominioso oscurantismo esercitato nell'ultimo quarto

[1] Vedi nota a p. 731 [*N.d.C.*].

di vita in unione con Adam Müller, dell'onore di essere nominato accanto al suo eccellente, irreprensibile ed egregissimo fratello, Angust Wilhelm. Giacché l'oscurantismo è un peccato, forse non contro lo spirito santo, ben però contro lo spirito umano; che non si deve quindi mai perdonare, anzi bisogna rinfacciarlo, a chi se ne sia reso colpevole, sempre e dappertutto, implacabilmente, attestandogli disprezzo in ogni occasione, finché vive, anzi ancor dopo la morte. Ma altrettanto spesso il suddetto ragionamento non regge, come per esempio nel caso di Kant, il cui fratello era un uomo assolutamente comune. Si ricordi, per spiegare ciò, quello che ho detto nel capitolo 31 circa le condizioni fisiologiche del genio. Per animarlo si richiede non solo un cervello (la parte ereditata dalla madre) straordinariamente sviluppato e formato in maniera felicissima, ma anche un battito cardiaco molto energico, ossia soggettivamente una volontà appassionata, un temperamento vivace: è questa la parte ereditata dal padre. Ma ciò appunto si trova al massimo livello solo negli anni di maggior vigore del padre, e ancor più rapidamente invecchia la madre. In conformità di ciò, i figli più dotati saranno di regola i maggiori, generati quando entrambi i genitori erano nella pienezza delle loro forze; così anche il fratello di Kant era di undici anni più giovane di lui. Perfino di due fratelli illustri, il maggiore sarà di regola il più eccellente. Però non solo l'età, ma anche ogni calo passeggiero della forza vitale o altro disturbo di salute, può pregiudicare nei genitori, al tempo della procreazione, la parte dell'uno o dell'altro, impedendo così la formazione, appunto perciò oltremodo rara, di un talento eminente. Detto incidentalmente, il venir meno di tutte le differenze or ora toccate nei gemelli è la causa della quasi identità del loro essere.

Se si dovessero trovare dei casi, in cui un figlio alta-

mente dotato non avesse avuto una madre di mente egregia, ciò si potrebbe spiegare col fatto che questa madre avrebbe avuto ella stessa un padre flemmatico, per cui il suo cervello anche se straordinariamente sviluppato, non sarebbe stato debitamente eccitato da una corrispondente energia della circolazione del sangue – un requisito, questo, che io ho trattato sopra, nel capitolo 31. Cionondimeno il suo sistema nervoso e cerebrale massimamente perfetto si sarebbe trasmesso al figlio, nel quale poi però si sarebbe aggiunto un padre vivace e passionale, dal battito cardiaco energico, per la qual cosa soltanto, allora, sarebbe qui intervenuta l'altra condizione somatica della grande energia mentale. Forse è stato questo il caso di Byron, poiché in nessun luogo troviamo menzionati i pregi mentali di sua madre. La stessa spiegazione si può applicare anche al caso che la madre mentalmente dotata di un figlio geniale non avesse avuto, ella stessa, una madre intelligente; in quanto il padre di quest'ultima sarebbe stato un flemmatico.

Le disarmonie, le disuguaglianze, le oscillazioni di carattere della maggior parte degli uomini si potrebbero forse far derivare dal fatto che l'individuo non ha un'origine semplice, ma prende la volontà dal padre e l'intelletto dalla madre. Quanto più i due genitori erano eterogenei, disadatti tra loro, tanto più grandi divengono quelle disarmonie, quell'intimo dissidio. Mentre alcuni eccellono per il loro cuore e altri per la loro mente, ce ne sono altri ancora il cui pregio sta in una certa armonia e unità di tutto l'essere, che sorge dall'essere, in loro, mente e cuore talmente consoni l'una all'altro, da sostenersi ed esaltarsi reciprocamente; il che fa supporre che tra i loro genitori ci fosse una speciale congruenza e concordanza.

Per quanto riguarda l'aspetto fisiologico della suddetta teoria, dirò solo che Burdach, che erroneamente

suppone che una stessa qualità psichica si possa ereditare ora dal padre e ora dalla madre, aggiunge tuttavia (*Fisiologia come scienza empirica*, vol. 1, § 306): «In complesso l'elemento maschile ha più influsso sulla determinazione della vita irritabile, mentre quello femminile ne ha di più sulla sensibilità». A ciò si ricollega anche ciò che dice Linneo, nel *Systema naturae*, Tomo I, p. 8: *Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium* medullare *novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura* cor *adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit* gemma medullaris matris *a primordio viva, licet non sua ante proprium* cor paternum».

Se ora mettiamo il convincimento qui acquistato dell'ereditarietà del carattere del padre e dell'intelletto della madre in relazione con la nostra precedente considerazione della grande distanza che la natura frappone, nel rispetto morale come in quello intellettuale, tra uomo e uomo, come anche con il nostro riconoscimento dell'assoluta immutabilità tanto del carattere quanto delle facoltà mentali; veniamo condotti a concepire che una vera e radicale nobilitazione del genere umano si potrebbe raggiungere non tanto dall'esterno quanto dall'interno, cioè non tanto con l'insegnamento e l'educazione, quanto piuttosto per la via della generazione. Già Platone aveva in mente qualcosa del genere quando, nel quinto libro della sua *Repubblica*, esponeva il singolare piano per l'accrescimento e la nobilitazione

della sua casta guerriera. Se si potessero castrare tutti i birbanti e ficcare in convento tutte le oche stupide, attribuire alle persone di carattere nobile un intero harem e procurare a tutte le ragazze di spirito e d'intelletto uomini, veri uomini, sorgerebbe tosto una generazione che rappresenterebbe un'età più che periclea. Ma senza addentrarci in tali piani utopistici, si potrebbe prendere in considerazione il fatto che se, come se non sbaglio realmente avveniva presso certi popoli antichi, si infliggesse, dopo la pena di morte, la castrazione come la pena più grave, al mondo sarebbero risparmiati interi alberi genealogici di manigoldi, e ciò tanto più certamente, in quanto com'è noto la maggior parte dei delitti vengono commessi già nell'età tra i venti e i trent'anni.* Si potrebbe parimenti riflettere se, in considerazione delle conseguenze, non sarebbe più vantaggioso assegnare le dotazioni pubbliche che in certe occasioni vengono distribuite, non, come si usa adesso, alle ragazze apparentemente virtuose, bensì a quelle più intelligenti e ricche d'ingegno; specialmente dal momento che il giudizio sulla virtù è tutt'altro che facile: perché solo Dio, si dice, vede i cuori; le occasioni di mostrare un carattere nobile sono rare e affidate al caso; inoltre la virtù di molte ragazze ha un robusto appoggio nella loro bruttezza; invece dell'intelligenza, coloro che ne sono essi stessi provvisti, possono, dopo un esame, giudicare con molta sicu-

* Lichtenberg dice nella sua *Miscellanea* (Gottinga 1801, vol. 2, p. 447): «In Inghilterra si propose di castrare i ladri. La proposta non è male: la pena è molto dura, rende le persone spregevoli e però ancora atte al lavoro; e se il rubare è ereditario, così non lo si eredita più. Inoltre viene meno il coraggio, e poiché l'istinto sessuale conduce tanto spesso alle ruberie, cade anche questo motivo. Soltanto è arbitrario osservare che le donne tratterrebbero con tanto maggior zelo i lo o uomini dal rubare, perché, per come stanno attualmente le cose, esse rischiano in verità di perderli del tutto.

rezza. Un'altra applicazione pratica è la seguente. In molti paesi, anche della Germania meridionale, vige tra le donne la cattiva usanza di portare pesi sul capo, spesso molto gravosi. Ciò è destinato ad agire negativamente sul cervello, per cui esso, nella parte femminile del popolo, finisce col deteriorarsi, e poiché da essa riceve il suo quella maschile, l'intera popolazione si istupidisce sempre più, il che per molti dei suoi membri non è per niente necessario. Abolendo quest'usanza si accrescerebbe dunque la quantità di intelligenza nell'insieme del popolo, cosa che, ci si può contare, rappresenterebbe il maggiore aumento della ricchezza nazionale.

Ma se ora, lasciando ad altri tali applicazioni pratiche, facciamo ritorno al nostro punto di vista particolare, ossia a quello etico-metafisico, ci si presenterà, in quanto noi colleghiamo il contenuto del capitolo 41 con quello del presente, il seguente risultato, che, nonostante tutta la sua trascendenza, ha un appoggio immediato, empirico. È lo stesso carattere, cioè la stessa volontà individualmente determinata, che vive in tutti i discendenti di una stirpe, dal capostipite fino all'attuale erede. Ma in ciascuno di essi gli è dato un altro intelletto, cioè un altro grado e un'altra forma di conoscenza. Perciò poi la vita gli si presenta, in ciascuno di quelli, da un altro lato e in una luce diversa: ne riceve una nuova impostazione, un nuovo insegnamento. È vero, estinguendosi l'intelletto con l'individuo, che quella volontà non può integrare la visione di una vita con quella dell'altra. Ma in conseguenza di ogni nuova concezione della vita, quale solo una personalità rinnovata le può conferire, il suo volere stesso prende un'altra direzione, ne subisce cioè una modificazione e, ciò che conta di più, deve, in essa, di nuovo affermare o negare la vita. In tal modo, l'istituto naturale dell'unione in perpetuo mutamento di una volontà con un intelletto, istituto scaturente dalla neces-

sità di due sessi per la generazione, diviene la base di un ordine di salvezza. Perché per mezzo di esso la vita rivolge incessantemente alla volontà (di cui è immagine e specchio) nuove facce, gira per così dire senza posa sotto il suo sguardo, le fa tentare altre e sempre altre forme di intuizione, perché, in ognuna di esse, si decida per l'affermazione o la negazione, che le stanno entrambe costantemente davanti; solo che, una volta che si sia abbracciata la negazione, cessa per essa, con la morte, l'intero mondo fenomenico. Poiché poi, in base a ciò, proprio il costante rinnovamento e totale mutamento d'intelletto, in quanto conferisce una nuova visione del mondo, tiene aperta alla volontà stessa la via della salvezza, e l'intelletto viene a sua volta dalla madre; potrebbe risiedere in ciò la ragione profonda, per la quale tutti i popoli (con pochissime, anzi vacillanti eccezioni) aborrono e proibiscono il matrimonio tra fratelli, per la quale anzi un amore tra fratelli nemmeno sorge, tranne che in rarissime eccezioni, dipendenti da una perversità contro natura degli istinti, quando non dall'essere uno di essi spurio. Perché da un matrimonio tra fratelli non potrebbe risultare che sempre e solo la stessa volontà con lo stesso intelletto, quali esistono già riuniti nei due genitori, ossia la ripetizione senza speranza del fenomeno già esistente.

Ma se poi consideriamo nei particolari e da vicino l'incredibilmente grande eppur così evidente diversità dei caratteri, se ci troviamo davanti uno tanto buono e umano, un altro tanto cattivo, anzi crudele, e ancora scorgiamo uno giusto, onesto e sincero, e un altro pieno di falsità, come soppiattone, ingannatore, traditore, incorreggibile furfante; ci si spalanca davanti un abisso di mistero, perché noi, meditando sull'origine di una tale diversità, vanamente ci lambicchiamo il cervello. Indù e buddhisti risolvono il problema dicendo: «È la conse-

guenza delle azioni della vita passata». Questa soluzione è invero la più antica e anche la più comprensibile, e quella accettata dai più grandi sapienti dell'umanità; essa tuttavia non fa che respingere più indietro la questione. E però difficilmente se ne troverà una più soddisfacente. Dal punto di vista di tutta la mia dottrina, non mi resta da dire se non che qui, dove la volontà viene in parola come cosa in sé, il principio di ragione, come mera forma del fenomeno, non trova più applicazione, e con esso però cade ogni «perché» e «donde». La libertà assoluta consiste appunto in ciò, che qualcosa non sia affatto soggetto al principio di ragione, come principio di ogni necessità: una tale libertà spetta quindi solo alla cosa in sé, la quale è però proprio la volontà. Essa è dunque soggetta alla necessità nel suo manifestarsi, ossia nell'*operari* mentre nell'*esse*, dove si è decisa come cosa in sé, è *libera*. Non appena perciò giungiamo ad essa, come qui accade, viene meno ogni spiegazione in base a premesse e conseguenze, e non ci resta che dire: qui si manifesta la vera libertà della volontà, che le spetta in quanto essa è la cosa in sé, che però appunto come tale è senza fondamento, vale a dire non conosce «perché». Ma proprio perciò anche cessa qui per noi ogni comprensione, in quanto tutto il nostro intendere è fondato sul principio di ragione, non consistendo che nella sua mera applicazione.

Capitolo 44

METAFISICA DELL'AMORE SESSUALE

Voi saggi, nutriti d'alta e profonda dottrina,
Voi che pensate e che sapete,
Come, dove e quando si accoppia tutto,
Perché ci si ama e ci si bacia,
Voi alti saggi, ditemelo!
Scovatemi che cosa a me allora,
Scovatemi dove, come e quando,
Perché così mi accadde?[1]

Bürger

Questo capitolo è l'ultimo di quattro, che formano in certo senso un tutto coordinato. Il lettore attento ne riconoscerà le molteplici relazioni reciproche, senza che sia per me necessario interrompere l'esposizione con richiami e rimandi.

Si è abituati a vedere i poeti principalmente occupati nella descrizione dell'amore sessuale. È questo di regola il tema principale di tutte le opere drammatiche, delle tragiche come delle comiche, delle romantiche come delle classiche, delle indiane come delle europee; non meno esso è la materia della parte di gran lunga maggiore della poesia lirica, e così pure dell'epica, specialmente volendo annoverare tra questa le alte pile di romanzi che già da secoli, in tutti i paesi civili d'Europa,

[1] *Jhr Weisen, hoch und tief gelahrt,*
Die ihr's ersinnt und wisst,
Wie, wo und wann sich Alles paart?
Warum sich's liebt und küsst?
Jhr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?

vengono fuori ogni anno, come i frutti della terra. Per il loro contenuto principale, tutte queste opere non sono nient'altro che svariate, brevi o ampie descrizioni della passione qui in parola. Le più riuscite raffigurazioni di essa, come per esempio *Giulietta e Romeo*, *La nuova Eloisa*, il *Werther*, si sono anche acquistata fama immortale. E se tuttavia La Rochefoucauld dice che è della passione d'amore come degli spettri, che tutti ne parlano e nessuno li ha visti; e se del pari Lichtenberg, nel suo saggio *Sulla potenza dell'amore*, combatte e nega la realtà e naturalezza di quella passione: è questo un grande errore. Perché è impossibile che qualcosa di estraneo alla natura umana e di contrario ad essa, cioè una semplice chimera acchiappata per aria, possa essere stato in tutti i tempi rappresentato instancabilmente dal genio poetico e accolto dall'umanità con immutata partecipazione, dato che senza verità non vi può essere bellezza artistica:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.
Boileau

Certamente però anche l'esperienza, seppure non quella quotidiana, conferma che quella che di regola si presenta solo come un'inclinazione viva e però ancora dominabile, può crescere in certe circostanze fino a diventare una passione che supera in violenza ogni altra, e poi mette in disparte ogni considerazione e vince con incredibile forza tutti gli ostacoli, sicché per il suo appagamento si rischia la vita senza pensarci, e anzi di questa si fa senz'altro getto, quando quello rimane assolutamente negato. I Werther e gli Jacopi Ortis non esistono solo nei romanzi; ogni anno se ne possono contare in Europa almeno una mezza dozzina: *sed ignotis perierunt mortibus illi*: perché i loro dolori non

trovano altro cronista che l'estensore dei protocolli d'ufficio o il corrispondente del giornale. Comunque i lettori delle cronache giudiziarie dei quotidiani inglesi e francesi testimonieranno l'esattezza di quel che dico. Ma ancor più grande è il numero di coloro che la stessa passione porta al manicomio. Infine ogni anno si apprende anche dell'uno o dell'altro caso di suicidio comune di una coppia di innamorati ostacolati da circostanze esterne; nel che rimane per me ad ogni modo inspiegabile come coloro che, certi dell'amore reciproco, si aspettano di trovare nel godimento di esso la più alta beatitudine, non preferiscano sottrarsi a tutte le situazioni compiendo i passi più spinti, e sopportare ogni incomodo, al rinunciare, con la vita, a una felicità, oltre la quale non è per essi pensabile una maggiore. Ma per quel che riguarda i gradi inferiori e i semplici prodromi di quella passione, ognuno li ha giornalmente sotto gli occhi e, finché non è vecchio, per lo più anche nel cuore.

Dunque non si può, in base alle cose qui ricordate, dubitare né della realtà né della grande importanza della questione, e invece di meravigliarsi del fatto che anche un filosofo faccia suo per una volta questo tema costante di tutti i poeti, bisognerebbe meravigliarsi del fatto che una cosa, che nella vita umana svolge quasi sempre una parte tanto importante, non sia stata finora quasi per niente presa in considerazione dai filosofi e rimanga allo stato di materiale non elaborat o. Chi se n'è occupato di più è ancora Platone, specialmente nel *Simposio* e nel *Fedro*; quel che però su di esso vi si espone è circoscritto nell'ambito dei miti, delle favole e degli scherzi, e riguarda anche in massima parte solo l'amore greco dei fanciulli. Il poco che sul nostro tema dice Rousseau nel *Discours sur l'inégalité* (p. 96, ed. Bip.), è falso e insufficiente. La trattazione dell'argomento data

da Kant nella terza parte del saggio *Sul sentimento del bello e del sublime* (pp. 435 sgg. dell'edizione Rosenkranz) è superficialissima e senza cognizione di causa, e quindi in parte anche inesatta. Infine la trattazione della cosa fatta da Platner nella sua *Antropologia*, §§ 1347 sgg., tutti la troveranno piatta e superficiale. Invece la definizione di Spinoza merita di essere riportata, per divertimento, per la sua straordinaria ingenuità: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae* (*Eth.*, IV, *prop.* 44, *dem.*). Pertanto non ho predecessori, né da utilizzare né da confutare: la cosa mi si è imposta oggettivamente, inserendosi da sé nel contesto della mia visione del mondo. Del resto il minor consenso ho da sperarlo proprio da quelli che sono essi stessi dominati da questa passione e cercano quindi di esprimere i loro sentimenti esaltati con le immagini più sublimi ed eteree: la mia visione apparirà loro troppo fisica, troppo materiale, benché essa sia in fondo metafisica, anzi trascendente. Riflettano per intanto che l'oggetto, che oggi ispira loro madrigali e sonetti, non sarebbe stato degnato da loro neanche di uno sguardo, se fosse nato diciotto anni prima.

Ogni innamoramento, infatti, per quanto si atteggi ad etereo, è radicato esclusivamente nell'istinto sessuale, anzi è assolutamente e solo un istinto sessuale specificamente determinato, specializzato e addirittura individualizzato nel senso più stretto. Se ora, tenendo fermo ciò, si considera la parte importantissima che l'amore sessuale ha, in tutte le sue gradazioni e sfumature, non solo nei drammi e nei romanzi, ma anche nel mondo reale, dove esso, subito dopo l'amore della vita, si dimostra la più forte e attiva di tutte le molle, tiene perpetuamente occupata la metà delle forze e dei pensieri della parte giovane dell'umanità, è il fine ultimo di quasi ogni aspirazione umana, esplica un influsso dannoso sulle co-

se più importanti, interrompe ogni ora le occupazioni più serie, getta talvolta in confusione per un certo tempo anche le menti più grandi, non si perita di introdursi con le sue smancerie, disturbando, fra le trattative degli uomini di Stato e le ricerche dei dotti, è capace di inserire i suoi bigliettini zuccherosi e le sue ciocche di capelli perfino nei portafogli ministeriali e nei manoscritti filosofici, non meno giornalmente ordisce le mene peggiori e più aggrovigliate, fa sciogliere i rapporti più preziosi, spezza i legami più saldi, immola a sé talvolta la vita o la salute, talvolta la ricchezza, il rango e la felicità, anzi rende senza coscienza chi era prima onesto, rende traditore chi era stato fino allora fedele, presentandosi perciò in complesso come un demone ostile, che si sforza di distorcere, confondere e rovesciare tutto – si è allora costretti ad esclamare: a che il chiasso? A che il tumulto, la furia, la paura e l'angoscia? Si tratta solo di ciò, che ogni Gianni trovi la sua Ghita;* perché dovrebbe una tale piccolezza sostenere una parte tanto importante e portare incessantemente turbamento e scompiglio nel ben regolato vivere umano? Ma allo studioso serio lo spirito della verità svela a poco a poco la risposta: non è una piccolezza, quella di cui qui si tratta; al contrario, l'importanza della cosa è perfettamente adeguata alla serietà e al fervore di ciò che per essa si intraprende. Il fine ultimo di tutti gli affari amorosi, siano rappresentati col socco o col coturno, è in realtà più importante di tutti gli altri fini del vivere umano, e quindi pienamente degno della profonda serietà con cui tutti lo perseguono. Quel che cioè ne viene deciso non è nulla di meno che *la composizione della prossima generazione*. Le *dramatis personae* che compariranno quando noi ci saremo ri-

* Non mi sono qui potuto esprimere propriamente; il benevolo lettore dovrà quindi tradurre la frase in linguaggio aristofanesco.

tirati vengono determinate qui, nella loro esistenza e natura, da questi tanto frivoli intrighi amorosi. Come l'essere, l'*existentia*, di quei futuri personaggi è sempre condizionato dal nostro istinto sessuale in genere, così l'essenza, l'*essentia*, dei medesimi è sempre condizionata dalla scelta individuale nel soddisfarlo, cioè dall'amore sessuale, e viene da esso irrevocabilmente determinato in ogni rispetto. È questa la chiave del problema; la conosceremo, applicandola, più esattamente quando avremo esaminato i gradi dell'innamoramento, dalla più fugace inclinazione fino alla passione più ardente, nella qual cosa vedremo che la diversità di esso scaturisce dal grado di individualità della scelta.

Presi insieme, tutti quanti gli *affari amorosi* della presente generazione sono quindi la seria *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes* di tutto il genere umano. È questa alta importanza della cosa, in cui non si tratta, come in tutte le altre, del bene e male *individuale*, bensì dell'esistenza e del modo di essere particolare del genere umano nei tempi futuri, e in cui quindi la volontà dell'individuo si presenta con accresciuta potenza, come volontà della specie, quella da cui dipende la pateticità e sublimità delle cose d'amore, ciò che nei suoi rapimenti e dolori è di trascendente, e che da millenni i poeti non si stancano di rappresentare in innumerevoli esempi; perché nessun tema può eguagliare in interesse questo, che, concernendo il bene e il male della *specie*, sta a tutti gli altri, che riguardano solo il bene degli individui, come i corpi stanno alle superfici. Perciò appunto è tanto difficile conferire interesse a un dramma senza una storia d'amore, e perciò d'altra parte questo tema non diviene mai logoro, neanche con l'uso quotidiano.

Ciò che nella coscienza individuale si palesa come istinto sessuale in genere e senza direzione verso un de-

terminato individuo dell'altro sesso, è in se stesso e al di fuori del fenomeno la volontà di vivere senz'altro. Quel che invece appare nella coscienza come istinto sessuale diretto verso un individuo determinato, è in se stesso la volontà di vivere come un individuo esattamente determinato. In questo caso poi l'istinto sessuale, pur essendo in sé un bisogno soggettivo, sa assumere molto abilmente la maschera di un'ammirazione oggettiva, ingannando così la coscienza: giacché la natura ha bisogno di questo stratagemma per i suoi fini. Ma che, per quanto oggettiva e di tinta sublime possa apparire questa ammirazione, quello a cui solo si mira, in ogni innamoramento, sia tuttavia la generazione di un individuo di una determinata natura, viene confermato in primo luogo da ciò, che l'essenziale non è per avventura l'amore dell'altra parte, bensì il possesso, cioè il godimento fisico. La certezza di quello non può perciò in nessun modo consolare della mancanza di questo; al contrario, in tale situazione già molti si sono sparati. Invece coloro che sono fortemente innamorati si accontentano, quando non possono ottenere che il loro amore sia ricambiato, del possesso, ossia del godimento fisico. Ciò provano tutti i matrimoni forzati, come anche il favore di una donna, comperato tanto spesso, malgrado la sua avversione, con grandi doni o altri sacrifici, anzi anche i casi di stupro. Che questo determinato figlio venga generato, è il vero fine di tutto il romanzo d'amore, anche se gli interessati non ne hanno coscienza; il modo e la maniera in cui esso venga raggiunto, è cosa secondaria. Per quanto fortemente le anime elevate e sensibili, e specialmente quelle innamorate, strillino qui per l'aspro realismo della mia visione, esse sono nondimeno in errore. Perché, non è forse l'esatta determinazione delle individualità della prossima generazione un fine molto più alto e degno di quello dei loro sentimenti esaltati e delle loro trascen-

dentali bolle di sapone? Anzi, ce ne può essere, tra gli scopi terreni, uno più importante e più grande? Esso soltanto corrisponde alla profondità con cui l'amore passionale viene sentito, alla serietà con cui si presenta, e all'importanza che esso attribuisce perfino alle piccolezze della sua sfera e della sua causa. Solo in quanto si consideri *questo* come il vero scopo, le lungaggini, le infinite fatiche e tribolazioni affrontate per conseguire l'oggetto amato appaiono proporzionati alla cosa. Giacché è la generazione futura, in tutta la sua determinatezza individuale, che per mezzo di quell'affannarsi e affaticarsi si spinge nell'esistenza. Anzi è essa stessa che si muove già nella scelta tanto oculata, determinata e ostinata che si fa per soddisfare l'istinto sessuale e che si chiama amore. La crescente attrazione reciproca di due innamorati è in realtà già la volontà di vivere del nuovo individuo, che essi possono e vogliono generare; anzi, già nell'incontro dei loro sguardi desiosi si accende la sua nuova vita, annunziandosi come un'armonica, ben composta individualità futura. Essi sentono il desiderio ardente di unificarsi e di fondersi per davvero, fino a formare un essere unico, per non vivere poi se non come codesto essere unico, e tale desiderio riceve esaudimento nel figlio da loro generato, in cui le qualità di entrambi si trasmettono e continuano a vivere fuse e unificate in un unico essere. Inversamente, l'avversione reciproca, decisa e persistente tra un uomo e una ragazza, è il segno che ciò che essi potrebbero generare sarebbe solo un essere male organizzato, in sé disarmonico, infelice. V'è perciò un senso profondo nel fatto che Calderon chiami bensì la terribile Semiramide figlia dell'aria, ma la introduca poi come figlia dello stupro, a cui seguì l'uccisione del marito.

Ma ciò che infine attira con tale violenza esclusivamente tra loro due individui di sesso diverso, è la vo-

lontà di vivere che si presenta in tutta la specie, e che anticipa qui, nell'individuo che quei due possono generare, un'oggettivazione della sua essenza corrispondente ai suoi fini. Esso avrà cioè dal padre la volontà, ossia il carattere, dalla madre l'intelletto e da entrambi la conformazione corporea: tuttavia generalmente la figura si conformerà più a quella del padre, l'altezza più a quella della madre – secondo la legge che si palesa nelle generazioni ibride degli animali e che si fonda principalmente sul fatto che la grandezza del feto si deve conformare alla grandezza dell'utero. Come l'individualità specialissima di un uomo e a lui esclusivamente propria è inspiegabile, così appunto è anche la passione specialissima e individualissima di due amanti – anzi, in fondo in fondo l'una e l'altra costituiscono una sola e medesima cosa: la prima è *explicite* ciò che la seconda era *implicite*. E come la prima origine di un nuovo individuo e il vero *punctum saliens* della sua vita è in realtà da considerare il momento in cui i genitori cominciano ad amarsi – *to fancy each other*, lo si chiama con una giustissima espressione in inglese – e, come ho detto, nell'incontrarsi e nel fissarsi dei loro sguardi desiderosi si forma il primo germe del nuovo essere, che viene invero, come tutti i germi, per lo più schiacciato. Questo nuovo individuo è in certo senso una nuova idea (platonica); ma, come tutte le idee si sforzano al massimo di entrare nel fenomeno, a tal fine afferrando con avidità la materia che la legge di causalità distribuisce tra loro tutte, così appunto anche questa idea particolare di un'individualità umana tende con la massima avidità e veemenza a realizzarsi nel fenomeno. Questa avidità e veemenza appunto è la passione che anima i due futuri genitori. Essa ha innumerevoli gradi, di cui si possono sempre designare i due estremi come Ἀφροδίτη πάνδημος e οὐρανία – ma per essenza essa è ovunque la stes-

sa. Invece per il grado sarà tanto più forte, quanto più sarà *individualizzata*, ossia quanto più l'individuo amato sarà esclusivamente appropriato, per tutte le sue fattezze e qualità, a soddisfare il desiderio e il bisogno determinato dalla particolare individualità dell'amante. Ma che cosa sia quel che qui conta, ci diverrà chiaro in seguito. Innanzi tutto ed essenzialmente l'inclinazione amorosa è rivolta verso la salute, la forza e la bellezza, e quindi anche verso la gioventù, anelando in primo luogo la volontà a riprodurre, come base di ogni individualità, il carattere generico della specie umana; l'amoretto banale (Ἀφροδίτη πάνδημος) non va molto più in là. Ma a quello si ricollegano poi esigenze più specifiche, che analizzeremo in seguito nei particolari, e con cui, dove esse possono sperare di essere soddisfatte, la passione cresce. Ma i gradi più alti di essa scaturiscono da quella congruenza delle due individualità tra loro, in virtù della quale la volontà, ossia il carattere del padre e l'intelletto della madre nella loro unione, completano proprio quell'individuo di cui la volontà di vivere in genere, che è presente in tutta la specie, sente uno struggente desiderio, proporzionato a questa sua grandezza e oltrepassante quindi la misura di un cuore mortale, e i cui motivi si trovano del pari al di là della portata dell'intelletto individuale. È questa dunque l'anima di una vera, grande passione. Quanto più perfetta è la reciproca congruenza di due individui tra loro, in ciascuno dei così molteplici aspetti che studieremo dopo, tanto più forte sarà la loro reciproca passione. Non essendoci due individui del tutto uguali, ad ogni uomo deve corrispondere nel modo più perfetto – sempre in considerazione dell'individuo da generare – una donna determinata. La vera passione d'amore è tanto rara, quanto il caso che quei due si incontrino. Poiché comunque la possibilità di essa esiste in tutti, sono per noi comprensibili le rappre-

sentazioni che se ne danno nelle opere poetiche. Appunto perché la passione amorosa gira propriamente intorno all'individuo da generare e alle sue qualità e in ciò sta il suo nocciolo, tra due persone giovani e ben fatte di sesso diverso può sussistere, grazie alla concordanza dei loro sentimenti, del loro carattere e del loro indirizzo spirituale, un'amicizia senza che vi si mescoli l'amore sessuale; anzi a questo riguardo vi può essere tra loro addirittura una certa avversione. La ragione di ciò è da ricercare nel fatto che un figlio da loro generato avrebbe qualità fisicamente o spiritualmente disarmoniche, insomma nel fatto che la sua esistenza e natura non corrisponderebbero ai fini della volontà di vivere quale si presenta nella specie. Nel caso opposto, quando c'è eterogeneità di sentimenti, di carattere e di indirizzo spirituale, e l'avversione, anzi l'ostilità che ne risulta, può tuttavia sorgere e sussistere l'amore sessuale, ed esso poi accieca su tutto il resto; ma se in questo caso porta al matrimonio, questo matrimonio sarà molto infelice.

Ma passiamo ora ad esaminare la cosa più a fondo. L'egoismo è una qualità così profondamente radicata in ogni individualità che, per suscitare l'attività di un essere individuale, gli scopi egoistici sono gli unici sui quali si possa contare con sicurezza. Veramente la specie ha sull'individuo un diritto precedente, più particolare e maggiore che non la caduca individualità stessa; pure, quando l'individuo deve essere attivo e perfino fare sacrifici per l'esistenza e il modo di essere della specie, al suo intelletto, che è rivolto solo ai fini individuali, l'importanza della cosa non può essere resa comprensibile in modo che esso operi in conformità di quella. Perciò, in tal caso la natura può raggiungere il suo scopo solo ispirando all'individuo una certa *illusione*, per la quale gli appaia come un bene per se stesso quello che in realtà è solo un bene per la specie, in modo che egli ser-

va questa mentre crede di servire se stesso. In questo processo gli si presenta alla mente una semplice chimera, che svanisce subito dopo, occupando come motivo il posto di una realtà. Questa *illusione* è l'*istinto*. Esso è da considerare, nella stragrande maggioranza dei casi, come il senso della *specie*, che presenta alla volontà quel che *ad essa* giova. Ma essendosi fatta qui individuale, la volontà deve essere ingannata in maniera che percepisca ciò che il senso della *specie* le fa vedere attraverso il senso dell'*individuo*, ossia in maniera che creda di inseguire fini individuali, mentre in realtà ne persegue di meramente generali (presa questa parola qui in senso proprio). Le manifestazioni esteriori dell'istinto, noi le osserviamo nel modo migliore negli animali, nei quali il suo ruolo è anche il più importante; il procedimento interiore, possiamo qui apprenderlo, come ogni cosa interiore, solo da noi stessi. Ora, si crede invero che l'uomo non abbia quasi nessun istinto, forse solo quello che ha come neonato di cercare e afferrare il seno materno. Ma in realtà noi abbiamo un istinto determinatissimo, chiarissimo, anzi complicatissimo, cioè quello della scelta tanto sottile, seria e ostinata dell'altro individuo per la soddisfazione sessuale. Con questa soddisfazione in se stessa, ossia in quanto costituisce un godimento sensuale dipendente da un impellente bisogno dell'individuo, la bellezza o bruttezza dell'altro individuo non ha nulla a che vedere. L'interesse per la bellezza, nutrito tuttavia con tanto ardore, insieme all'accurata scelta che ne consegue, si riferisce dunque evidentemente non a colui stesso che sceglie, sebbene così egli creda, bensì allo scopo vero, al figlio da generare, in cui il tipo della specie dev'essere conservato con la massima purezza e perfezione possibile. Cioè da mille accidenti fisici e brutture morali derivano le più svariate degenerazioni della figura umana; il vero tipo di essa viene però sempre ristabi-

lito in tutte le sue parti, il che avviene sotto la guida del senso della bellezza, che presiede generalmente all'istinto sessuale, e senza il quale questo decade a bisogno disgustoso. Pertanto ognuno, innanzi tutto, preferirà decisamente e desidererà ardentemente gli individui più belli, ossia quelli in cui il carattere della specie è impresso nel modo più puro; ma secondariamente desidererà nell'altro individuo specialmente *quelle* perfezioni che mancano a lui stesso, e anzi perfino troverà belle le imperfezioni che sono il contrario delle proprie: perciò, per esempio, gli uomini piccoli cercano le donne grandi, le bionde amano i bruni ecc. Il vertiginoso rapimento che afferra l'uomo alla vista di una donna di bellezza a lui confacente, e che gli fa brillare davanti agli occhi l'unione con essa come il bene supremo, è appunto il *senso della specie*, che, riconoscendo in lei il suggello di questa chiaramente impresso, la vorrebbe perpetuare con esso. Da questa decisa inclinazione per la bellezza dipende la conservazione del tipo della specie: perciò essa opera con tanta potenza. Considereremo specificamente in seguito i criteri che la ispirano. Ciò che dunque qui guida l'uomo è in realtà un istinto che è rivolto al bene della specie, mentre l'uomo stesso si illude di cercare solo il proprio accresciuto godimento. In effetti abbiamo in ciò un'istruttiva rivelazione sull'intima essenza di *ogni* istinto, che quasi sempre, come qui, mette in moto l'individuo per il bene della specie. Giacché evidentemente la cura, con la quale un insetto cerca un determinato fiore o frutto o sterco o carne oppure, come gli icneumoni, una larva di un altro insetto, per deporre *solo là* le sue uova, senza disdegnare per conseguire ciò né fatica né pericolo, è molto analoga a quella con cui un uomo, per soddisfare i bisogni sessuali, sceglie meticolosamente una donna di natura determinata, che lo ispiri individualmente, e vi si affanna appresso con tanto fervore, da

sacrificare spesso, per raggiungere questo scopo, e sfidando ogni dettame di ragione, la felicità della propria vita, con un matrimonio stolto, con intrighi amorosi che gli costano patrimonio, onore e vita, e perfino con delitti, come adulterio e stupro: e tutto solo per servire, in conformità della volontà della natura dappertutto sovrana, la specie nel modo più opportuno, anche se a spese dell'individuo. Dappertutto cioè l'istinto è un operare come in base a un concetto finale, e però del tutto senza di esso. La natura lo inculca, là dove l'individuo agente sarebbe incapace di capire lo scopo o sarebbe maldisposto a perseguirlo; perciò esso è dato di regola solo agli animali, cioè principalmente a quelli più bassi, che hanno l'intelligenza minore, ma quasi solo nel caso qui considerato anche all'uomo, che potrebbe invero capire lo scopo, ma non lo perseguirebbe con l'ardore necessario, ossia anche a spese del suo bene personale. Dunque qui, come in ogni istinto, la verità assume la forma dell'illusione per operare sulla volontà. È un'illusione voluttuosa, quella che fa credere all'uomo che troverà nelle braccia di una donna di bellezza a lui confacente un godimento maggiore che non in quelle di qualsiasi altra; o che addirittura, concentrata su un'*unica* persona, lo convince fermamente che il possesso di questa gli darà una felicità sconfinata. Quindi egli crede di profondere fatiche e sacrifici per il proprio godimento, mentre ciò avviene solo per la conservazione del tipo normale della specie, o anche perché un'individualità affatto determinata, che può nascere solo da questi genitori, giunga ad esistenza. Il carattere dell'istinto, ossia un agire come in base a un concetto finale e però del tutto senza di esso, è qui presente in modo così pieno, che chi è spinto da quell'illusione spesso aborre perfino e vorrebbe impedire lo scopo che solo lo guida, la generazione: è ciò che accade in quasi tutti gli amori extraco-

niugali. In conformità dell'esposto carattere della cosa, ogni innamorato, dopo aver finalmente raggiunto il godimento, sperimenta una strana delusione, e si meraviglia che ciò che egli tanto ardentemente bramava non dia più di qualsiasi altra soddisfazione sessuale, sicché non se ne sente molto accresciuto. Quel desiderio cioè stava con tutti gli altri suoi desideri nello stesso rapporto in cui la specie sta con l'individuo, ossia come una cosa infinita sta a una finita. La soddisfazione invece torna propriamente solo a vantaggio della specie, senza cadere perciò nella coscienza dell'individuo, che qui, animato dalla volontà della specie, ha servito con ogni sacrificio uno scopo che non era affatto il suo proprio. Perciò dunque ogni innamorato si ritrova, dopo il compimento finale della grande opera, infinocchiato: perché è svanita l'illusione per la quale qui l'individuo era lo zimbello della specie. Pertanto molto giustamente dice Platone: ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονέστατον (*voluptas omnium maxime vaniloqua*), *Phileb*. 319.

Ma tutto ciò torna da parte sua a gettar luce sugli istinti e sugli impulsi meccanici degli animali. Senza dubbio anche questi ultimi sono presi da una specie di illusione, che fa loro vedere il godimento proprio, mentre con tanto fervore e abnegazione lavorano per la specie: l'uccello costruisce il suo nido, l'insetto cerca il solo luogo adatto per deporre le uova o va in cerca di preda che, non buona per lui stesso, debba essere messa accanto alle uova come cibo per le larve future, l'ape, la vespa, la formica attendono alle loro ingegnose costruzioni e alla loro complicatissima economia. Essi tutti sono sicuramente guidati da un'illusione, che mette al servizio della specie la maschera di uno scopo egoistico. È questa probabilmente l'unica via per renderci comprensibile il processo *interiore* o soggettivo, che sta alla base delle manifestazioni dell'istinto. Ma esternamente o og-

gettivamente, riscontriamo negli animali fortemente dominati dall'istinto, specialmente negli insetti, un prevalere del sistema nervoso gangliare, vale a dire *soggettivo*, su quello *oggettivo* o cerebrale; dal che è da concludere che essi vengono spinti non tanto dalla percezione oggettiva, giusta, quanto da rappresentazioni soggettive suscitanti desiderio, le quali nascono dall'azione del sistema gangliare sul cervello, e conseguentemente da un certo *vaneggiamento*: e questo sarà il processo *fisiologico* per ogni istinto. Per illustrare ciò menzionerò ancora, come un altro, anche se più debole esempio dell'istinto umano, l'appetito capriccioso delle gravide. Sembra che esso sorga dal fatto che la nutrizione dell'embrione richiede a volte una speciale o determinata modificazione del sangue che affluisce ad esso; per la qual cosa subito il cibo che la determina si presenta alla donna gravida come oggetto di ardente desiderio, quindi anche qui sorge un *vaneggiamento*. Dunque la donna ha un istinto in più dell'uomo; così anche il sistema gangliare è nella donna molto più sviluppato. Con la grande preponderanza del cervello nell'essere umano si spiega che egli abbia meno istinti degli animali, e che anche quei pochi possano venire facilmente sviati. Cioè il senso della bellezza, che istintivamente guida la scelta della soddisfazione sessuale, viene sviato quando degenera in tendenza alla pederastia; analogamente a quanto avviene al moscone (*musca vomitoria*) se, invece di deporre le sue uova nella carne in putrefazione, in conformità del suo istinto, le depone nel fiore dell'*arum dracunculus*, ingannato dall'odore cadaverico di questa pianta.

Il fatto poi che alla base di ogni amore sessuale stia un istinto tutto rivolto al figlio da generare, acquisterà piena certezza attraverso una più esatta analisi di esso, a cui perciò non possiamo sottrarci. Bisogna dire innanzi tutto a questo proposito che l'uomo è incline per natura all'inco-

stanza in amore e la donna alla costanza. L'amore dell'uomo scema sensibilmente dal momento in cui ha trovato soddisfazione: quasi ogni altra donna lo eccita più di quella che già possiede; desidera cambiare. Invece l'amore della donna aumenta proprio da quel momento. È questa una conseguenza dello scopo della natura, la quale mira alla conservazione e quindi all'accrescimento maggiore possibile della specie. L'uomo cioè può generare, comodamente, oltre cento figli l'anno, se altrettante donne stanno a sua disposizione; la donna potrebbe invece, anche con tanti uomini, mettere al mondo solo *un* figlio l'anno (a prescindere dai parti gemellari). Quindi *egli* cerca sempre nuove donne; ella si attacca invece saldamente a quell'uno: perché la natura la spinge a conservarsi, istintivamente e senza riflessione, il nutritore e protettore della prole futura. Conseguentemente la fedeltà coniugale è nell'uom o artificiale, nella donna naturale, e quindi l'adulterio della donna è, come oggettivamente, a causa delle conseguenze, così anche soggettivamente, perché contrario alla sua natura, molto più imperdonabile di quello dell'uomo.

Ma per andare fino in fondo e per acquistare la piena convinzione che il compiacimento per l'altro sesso, per obiettivo che possa sembrarci, non è che istinto mascherato, cioè senso della specie, la quale tende a conservare il suo tipo, dobbiamo esaminare più da vicino gli stessi criteri che ci guidano in questo compiacimento, addentrandoci nella loro specificità, per quanto strane possano apparire in un'opera filosofica le particolarità da menzionare a questo riguardo. Questi criteri si suddividono in quelli che concernono immediatamente il tipo della specie, ossia la bellezza, in quelli che sono rivolti alle qualità psichiche, e infine in quelli meramente relativi, che scaturiscono dalla tendenza a correggere o a neutralizzare tra loro le unilateralità e le anomalie dei due individui. Facciamoli passare uno per uno.

Il criterio supremo, che guida la nostra scelta e la nostra inclinazione, è l'*età*. In complesso per noi va bene tutto il periodo dagli anni dell'inizio sino a quelli della fine delle mestruazioni, diamo però decisamente la preferenza al periodo che va dal diciottesimo al ventottesimo anno. Al di fuori di quegli anni, invece, nessuna donna ci può eccitare: una donna vecchia, ossia non più mestruata, ci fa ribrezzo. La gioventù senza la bellezza ha ancora attrattiva; la bellezza senza la giovinezza non ne ha più. Evidentemente il fine che in ciò ci guida inconsciamente è la possibilità della generazione in genere, per cui ogni individuo perde attrattiva per l'altro sesso nella misura in cui si allontana dal periodo più adatto alla procreazione o alla concezione. Il secondo criterio è quello della *salute*: le malattie acute disturbano solo transitoriamente, quelle croniche, o addirittura le cachessie, spaventano – perché passano nel figlio. Il terzo criterio è lo *scheletro*: perché esso è la base del tipo della specie. Dopo la vecchiaia e la malattia niente ci respinge tanto, quanto una figura deforme; neanche il volto più bello può compensarla; al contrario, anche quello più brutto, se la figura è diritta, viene senz'altro preferito. Inoltre siamo estremamente sensibili a ogni disarmonia dello *scheletro*, come per esempio a una figura bassa, rattrappita, di gambe corte ecc., come pure all'andatura zoppicante, quando non sia conseguenza di un incidente esterno. Invece un gran bel fisico può compensare tutti i difetti: esso ci incanta. In questo ambito rientra anche il grande valore che tutti ripongono nella piccolezza dei piedi: ciò dipende dal fatto che essi sono un carattere essenziale della specie, dato che nessun animale ha tarso e metatarso presi insieme così piccoli come l'uomo, il che è connesso con la stazione eretta: l'uomo è un plantigrado. Perciò dice anche Gesù Sirach (26, 23: secondo la traduzione corretta di Kraus): «Una donna

che abbia figura eretta e piedi belli è come le colonne d'oro sugli zoccoli d'argento». Anche i denti sono per noi importanti, essendo essenziali per la nutrizione e in maniera affatto speciale ereditari. Il quarto criterio è una certa *pienezza delle carni*, cioè un prevalere della funzione vegetativa, della plasticità, perché essa promette al feto nutrimento abbondante; perciò una grande magrezza ci respinge grandemente. Un seno femminile colmo esercita un'attrattiva straordinaria sul sesso maschile, perché, stando esso in rapporto diretto con le funzioni riproduttive della donna, promette nutrimento abbondante al neonato. Per contro le donne *eccessivamente* grasse suscitano in noi repulsione: la causa è che questo modo di essere indica atrofia dell'utero, cioè sterilità, il che sa non la testa, ma l'istinto. La *bellezza del volto* costituisce solo l'ultimo criterio. Anche qui vengono in considerazione innanzi tutto le parti ossee; quindi si bada principalmente a un bel naso, e un naso corto e rincagnato rovina tutto. Una lieve incurvatura del naso, in giù o in su, ha deciso, e a ragione, della felicità della vita di innumerevoli ragazze: giacché ne va del tipo della specie. Una bocca piccola, con mascelle piccole, è essenzialissima, come carattere specifico della faccia umana, in contrasto con i musi degli animali. Un mento rientrato, per così dire troncato, è particolarmente ripugnante, perché il *mentum prominulum* è una caratteristica esclusiva della nostra specie. Viene infine la considerazione della bellezza degli occhi e della fronte: quest'ultima sta in rapporto con le qualità psichiche, specie con quelle intellettuali, che si ereditano dalla madre.

I criteri inconsapevoli che vengono d'altra parte seguiti nell'inclinazione delle donne, non possiamo naturalmente indicarli con tanta esattezza. In complesso si può affermare quanto segue. Esse danno la preferenza all'età fra i trenta e i trentacinque anni, specialmente ri-

spetto a quella degli adolescenti, che pure rappresentano propriamente la massima bellezza umana. La ragione è che esse non sono guidate dal gusto, bensì dall'istinto, che riconosce nell'età suddetta l'acme della forza generativa. In genere badano poco alla bellezza, specie a quella del viso: è come se prendessero solo su di sé il compito di passarla al figlio. Sono principalmente conquistate dalla forza e dal coraggio ad essa collegato dell'uomo, perché queste qualità promettono la generazione di figli robusti e insieme un valido protettore dei medesimi. Ogni difetto fisico dell'uomo, ogni divergenza dal tipo, la donna può, rispetto al figlio, eliminarli nella generazione o perché ella stessa è perfetta nelle stesse parti del corpo, o perché eccede addirittura dal lato opposto. Ne sono eccettuate soltanto *quelle* qualità dell'uomo che sono specifiche del suo sesso e che quindi la madre non può dare al figlio: tra esse sono la struttura maschile dello scheletro, le spalle larghe, le anche strette, le gambe diritte, la forza muscolare, il coraggio, la barba ecc. Di qui proviene che le donne amino spesso gli uomini brutti, e mai però un uomo non virile: perché non ne possono neutralizzare i difetti.

La seconda categoria dei criteri che stanno alla base dell'amore sessuale, è quella che riguarda le qualità psichiche. Troveremo qui che la donna viene generalmente attratta dalle qualità del cuore o del carattere dell'uomo – che si ereditano dal padre. Principalmente sono la fermezza della volontà, la risolutezza e il coraggio, forse anche la sincerità e la bontà del cuore, quello da cui la donna viene conquistata. Invece i pregi intellettuali non esercitano su di esse nessuna forza diretta e istintiva, appunto perché essi *non* si ereditano dal padre. Con le donne la mancanza di intelligenza non danneggia, anzi una prevalente energia mentale, o addirittura il genio, potrebbero agire sfavorevolmente, come un'abnormità.

Perciò si vede spesso un individuo brutto, stupido e rozzo soppiantare presso le donne un uomo ben fatto, intelligente e amabile. Talvolta anche si concludono matrimoni d'amore tra esseri mentalmente molto eterogenei: per esempio *egli* rozzo, robusto e limitato, *ella* di sentimenti delicati, di pensieri sottili, colta, estetica ecc.; oppure *egli* addirittura geniale e dotto, *ella* un'oca:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.

La ragione di ciò è che qui predominano tutt'altre considerazioni da quelle intellettuali: quelle dell'istinto. Col matrimonio non si mira alla conversazione intelligente, ma alla generazione dei figli: esso è un'alleanza dei cuori, non delle menti. È una finzione vana e ridicola, quando le donne affermano di essersi innamorate dello spirito di un uomo, o è l'esaltazione di un essere degenerato. Gli uomini invece non vengono, nell'amore istintivo, determinati dalle *qualità di carattere* della donna; perciò tanti Socrati hanno trovato le loro Santippi, come per esempio Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron ecc. Ben però hanno qui influsso le qualità *intellettuali*, perché esse si ereditano dalla madre; ma il loro influsso viene facilmente superato da quello della bellezza fisica, che, riguardando punti più essenziali, agisce con più immediatezza. Ad ogni modo accade che, avvertendo quell'influsso o avendone fatto esperienza, le madri facciano studiare alle figlie le arti belle, le lingue ecc., per renderle più attraenti per gli uomini. Nel far ciò esse vogliono sostenere l'intelletto con mezzi artificiali, né più né meno di come, capitandone il caso, fanno con le anche e col seno. Va ben notato che qui si parla sempre e solo dell'attrazione affatto immediata, istintiva, da cui soltanto

si sviluppa il vero *innamoramento*. Che una donna intelligente e colta stimi in un uomo intelletto e spirito, che un uomo, per riflessione razionale, esamini e tenga conto del carattere della sposa, non ha niente a che vedere con la cosa di cui qui si tratta: cose simili fondano una scelta ragionevole nel matrimonio, ma non l'amore passionale che è il nostro tema.

Finora ho preso in considerazione solo i criteri *assoluti*, ossia quelli che valgono per tutti; vengo ora a quelli *relativi*, che sono individuali, perché quello a cui con essi si mira, è di rettificare il tipo della specie che si presenta già manchevole, di correggere le divergenze da esso che la stessa persona di chi sceglie porta già in sé, ritornando così a rappresentare il tipo in modo puro. Qui perciò ognuno ama quel che gli manca. Partendo dal modo di essere individuale e rivolgendosi al modo di essere individuale, la scelta fatta in dipendenza di tali criteri *relativi* è molto più determinata, decisa ed esclusiva di quella che muove solo da quelli assoluti; perciò l'origine della vera passione d'amore si troverà di regola in questi criteri relativi, e solo quella dell'inclinazione ordinaria, più lieve, si troverà in quelli assoluti. Conformemente, non sogliono essere proprio le bellezze regolari, perfette, quelle che accendono le grandi passioni. Perché sorga una tale inclinazione realmente appassionata si richiede qualcosa che si può esprimere solo con una metafora chimica: le due persone si devono neutralizzare a vicenda, come l'acido e l'alcali in un sale neutro. Le condizioni a tal fine richieste sono nell'essenziale le seguenti. In primo luogo: ogni sessualità è unilateralità. Questa unilateralità è espressa in un individuo più decisamente e presente in grado maggiore che in un altro; perciò in ogni individuo essa può venir integrata e neutralizzata meglio da un individuo che da un altro dell'altro sesso, abbisognando esso di una unilateralità indivi-

dualmente opposta alla sua, per completare il tipo dell'umanità nel nuovo individuo da generare, nel modo di essere del quale tutto viene sempre a sfociare. I fisiologi sanno che la virilità e la femminilità ammettono innumerevoli gradi, attraverso i quali quella scende fino al repellente ginandro e ipospadeo, e questa sale fino all'avvenente androgina: da entrambi i lati si può raggiungere il perfetto ermafroditismo, nel quale stanno individui che, tenendo il giusto mezzo fra i due sessi, non si possono assegnare a nessuno di essi e sono quindi inetti alla procreazione. Per la neutralizzazione qui in parola di due individualità l'una per mezzo dell'altra, si richiede conseguentemente che il grado determinato della virilità *di lui* corrisponda esattamente al grado determinato della femminilità *di lei*: appunto perché le due unilateralità si eliminino a vicenda. Pertanto l'uomo più virile cercherà la donna più femminile e viceversa, e del pari ogni individuo quello ad esso corrispondente nel grado di sessualità. In che misura poi in ciò abbia luogo fra i due la necessaria proporzione, viene da loro istintivamente sentito e, insieme agli altri criteri *relativi*, sta alla base dei gradi superiori dell'appassionamento. Mentre dunque gli amanti parlano pateticamente dell'armonia delle loro anime, il nocciolo della cosa sta per lo più nella concordanza qui dimostrata, concernente l'essere da generare e la sua compiutezza, ed essa conta manifestamente anche molto più che non l'armonia delle loro anime – che spesso, non molto tempo dopo le nozze, si risolve in una stridente disarmonia. Ad essa si ricollegano poi gli altri criteri relativi, in dipendenza dal fatto che ognuno tenta di eliminare mediante l'altro le proprie debolezze, manchevolezze e deviazioni dal tipo, affinché esse non si perpetuino nel figlio da generare o non crescano addirittura fino a divenire complete anomalie. Quanto più debole è un uomo per quanto riguarda la

forza muscolare, tanto più egli cercherà donne robuste; così farà anche da parte sua la donna. Siccome però per natura e di regola la donna è dotata di minore forza muscolare, le donne daranno anche, di regola, la preferenza agli uomini più vigorosi. Un criterio importante è inoltre l'altezza. Gli uomini bassi hanno una decisa inclinazione per le donne alte e viceversa; e precisamente in un uomo basso la predilezione per le donne alte sarà tanto più appassionata, se egli stesso è stato generato da un padre alto ed è rimasto basso solo per l'influsso della madre, perché avrà ereditato dal padre il sistema vascolare e la sua energia, che può irrorare di sangue un grande corpo; se invece suo padre e suo nonno erano già bassi, detta inclinazione si farà sentire di meno. Alla base dell'avversione della donna alta per gli uomini alti sta il fine della natura di evitare che si formi una razza troppo alta, quando essa, con le forze che riceverebbe da *questa* donna, riuscirebbe troppo debole per vivere a lungo. Se una tale donna si sceglie nondimeno uno sposo alto, per esempio per fare miglior figura in società, saranno di regola i discendenti a scontare questa stoltezza. Molto decisamente si tiene inoltre conto della complessione. I tipi biondi preferiscono sempre i neri o i bruni, ma solo di rado questi quelli. La ragione di ciò è che i capelli biondi e gli occhi azzurri costituiscono già una varietà, quasi un'anomalia: analogamente ai topi bianchi o almeno ai cavalli bianchi. Essi non sono indigeni in nessun altro continente, neanche in prossimità dei poli, lo sono soltanto in Europa, e provengono manifestamente dalla Scandinavia. Mi sia consentito esprimere qui di sfuggita l'opinione che il colore bianco della pelle non è il colore naturale dell'uomo: per natura egli ha la pelle nera o bruna, come gli Indù nostri antenati; che quindi mai un uomo bianco è scaturito in origine dal grembo della natura e non c'è dunque nessuna razza bianca, per quanto

se ne parli, ma che ogni bianco è un uomo impallidito. Cacciato nel nord a lui estraneo, dove egli alligna solo come le piante esotiche e, al pari di queste, ha bisogno in inverno della serra, l'uomo è divenuto, nel corso dei millenni, bianco. Gli zingari, un ramo indiano emigrato da solo quattro secoli circa, testimoniano il passaggio dalla complessione degli Indù alla nostra.* Nell'amore sessuale quindi la natura aspira a ritornare ai capelli scuri e agli occhi bruni, come al tipo originario; ma la pelle bianca è diventata una seconda natura, anche se non fino al punto da farci respingere da quella bruna degli Indù. Infine, anche nelle singole parti del corpo ognuno cerca il correttivo delle sue manchevolezze e deviazioni, e tanto più decisamente, quanto più la parte è importante. Perciò gli individui col naso camuso si compiacciono enormemente dei nasi aquilini, dei profili pappagalleschi; e così è anche per tutte le altre parti. Gli uomini di corporatura e di membra straordinariamente snelle e allungate possono trovare bella anche una donna tarchiata e bassa oltre il debito. Analogamente funzionano i criteri relativi al temperamento: ognuno preferirà quello opposto, però solo nella misura in cui il proprio è un temperamento ben definito. Chi è egli stesso da qualche lato perfettissimo, certo non cercherà ed amerà l'imperfezione in questo lato, ma si riconcilierà con essa più facilmente di altri, ponendo egli stesso i figli al sicuro da una grande imperfezione in questa parte. Per esempio, chi è egli stesso molto bianco, non si adombrerà di un viso giallognolo; ma chi ha questo colore egli stesso, troverà divinamente bello il bianco abbagliante. Il caso raro che un uomo si innamori di una donna decisamente brutta si ha quando, sussistendo la suddetta

* Ulteriori particolari al riguardo si trovano nei *Parerga*, vol. 2, § 92 della prima edizione.

esatta armonia del grado di sessualità, tutte le anomalie di lei sono proprio l'opposto, cioè il correttivo, di quelle di lui. L'amore suole raggiungere allora un alto grado.

La profonda serietà, con la quale noi consideriamo ed esaminiamo ogni parte del corpo della donna, ed essa fa dal canto suo lo stesso; lo scrupolo critico, con il quale squadriamo una donna che cominci a piacerci, l'ostinazione della nostra scelta, la tesa attenzione con cui lo sposo osserva la sposa, le precauzioni che prende per non essere ingannato in nessuna parte, e il grande valore che ripone in ogni più o meno delle parti essenziali – tutto ciò è pienamente adeguato all'importanza dello scopo. Perché il figlio da generare dovrà portare per tutta una vita una parte simile; se per esempio la donna è anche solo un po' storta, ciò può facilmente caricare sul figlio una gobba, e così è in tutto il resto. Certo di tutto questo non si ha coscienza; anzi ognuno crede di fare quella difficile scelta solo nell'interesse della propria voluttà (che in fondo non vi può avere alcuna parte); ma egli la fa esattamente così come, presupponendo la sua conformazione fisica, la cosa è conforme all'interesse della specie, il compito segreto essendo quello di conservarne il tipo con la massima purezza possibile. L'individuo agisce qui, senza saperlo, per conto di qualcosa di superiore, della specie: di qui l'importanza che dà a cose che per lui, in quanto tale, potrebbero, anzi dovrebbero essere indifferenti. C'è qualcosa di affatto particolare nella profonda, inconsapevole serietà, con cui due persone giovani di sesso diverso, che si vedono per la prima volta, si considerano reciprocamente, nello sguardo inquisitivo e penetrante che si scambiano, nell'accurato esame che tutti i tratti e le parti delle loro persone devono reciprocamente subire. Questo ricercare ed esaminare è cioè la *meditazione del genio della specie* sull'individuo per loro tramite possibile e sulla combinazione del-

le sue qualità. Quale il risultato di essa, tale il grado di reciproca attrazione e di desiderio che l'una proverà per l'altra. Ciò può, dopo aver già raggiunto un grado importante, estinguersi ancora improvvisamente, per la scoperta di qualcosa che era rimasto fino allora inosservato. In tal modo dunque il genio della specie medita, in tutti coloro che sono atti alla procreazione, sulla generazione futura. Il modo di essere di essa è la grande opera in cui, speculando e riflettendo, è occupato Cupido, incessantemente attivo. Rispetto all'importanza del suo grande compito, che riguarda la specie e tutte le generazioni future, le cose degli individui non sono, in tutto il loro effimero insieme, di nessun rilievo: per cui egli è sempre pronto a sacrificarle senza scrupolo. Perché sta ad essi come un immortale ai mortali, e i suoi interessi stanno ai loro come quelli infiniti ai finiti. Nella coscienza dunque di amministrare cose di natura superiore a tutte quelle che riguardano solo il bene e il male individuale, egli vi attende con sublime imperturbabilità in mezzo al tumulto della guerra, o nel groviglio della vita degli affari, o tra l'imperversare di una pestilenza, inseguendole fin nella clausura del convento.

Abbiamo visto sopra che l'intensità dell'amore cresce con il suo individualizzarsi, perché abbiamo dimostrato che la costituzione fisica di due individui può essere tale che, ai fini della migliore riproduzione possibile del tipo della specie, l'uno costituisca il completamento tutto speciale e perfetto dell'altro, che quindi lo desidera esclusivamente. In questo caso si ha già una notevole passione, la quale, per il fatto stesso di essere rivolta a un oggetto unico e solo ad esso, di intervenire cioè quasi per *apposito* mandato della specie, acquista subito un'aria più nobile ed elevata. Per la ragione opposta, il mero istinto sessuale, essendo rivolto verso tutti, senza individualizzarsi, e tendendo a servire la specie solo se-

condo la quantità, con poco riguardo alla qualità, è volgare. Ora però l'individualizzazione, e con essa l'intensità dell'amore, può raggiungere un grado tanto alto che, senza il suo appagamento, tutti i beni del mondo, e anzi la vita stessa, perdono ogni valore. Essa è allora un desiderio che cresce fino ad acquistare una veemenza, che non viene raggiunta assolutamente da nessun altro desiderio, che quindi rende pronti a ogni sacrificio e, nel caso che l'esaudimento rimanga immutabilmente precluso, può condurre alla follia o al suicidio. Le ragioni che stanno alla base di una tale passione strapotente devono, al di fuori di quelle sopra mostrate, essere ancora altre, che non ci sono immediatamente evidenti. Dobbiamo quindi supporre che qui non solo la costituzione fisica, ma anche la *volontà* dell'uomo e l'*intelletto* della donna abbiano tra loro una congruenza speciale, in conseguenza della quale essi soltanto possono generare un individuo affatto determinato, che il genio della specie si propone di portare qui ad esistenza, per ragioni che, risiedendo nell'essenza della cosa in sé, ci sono inaccessibili. O, per parlare più propriamente: la volontà di vivere vuole qui oggettivarsi in un individuo esattamente determinato, che può essere generato solo da questo padre e da questa madre. Questa brama metafisica della volontà in sé non ha, immediatamente, nessun'altra sfera di azione nella serie degli esseri che i cuori dei futuri genitori, che perciò vengono afferrati da questo impulso e credono poi di desiderare per se stessi ciò che ha solo uno scopo per ora ancora metafisico, ossia che si trova al di fuori della serie delle cose realmente esistenti. È dunque l'impulso dell'individuo futuro, divenuto solo qui possibile, ad entrare nell'esistenza – impulso che scaturisce dalla fonte prima di tutti gli esseri – ciò che si presenta nel fenomeno come l'alta passione reciproca dei futuri genitori, la quale spregia ogni cosa fuori di sé,

ma in realtà come un vaneggiamento senza pari, per il quale un tale innamorato darebbe tutti i beni del mondo per coire con questa donna – il che in verità non gli dà di più del coire con un'altra qualunque. Che comunque a ciò soltanto si miri, risulta dal fatto che anche questa alta passione si estingue nel godimento, non meno di ogni altra – con grande meraviglia degli interessati. Si estingue anche quando, per un'eventuale sterilità della donna (che, secondo Hufeland, può derivare da diciannove casuali difetti costituzionali), il vero scopo metafisico viene frustrato, allo stesso modo di come lo è quotidianamente in milioni di germi schiacciati, in cui anche lo stesso principio vitale metafisico aspira all'esistenza; per il che non v'è altra consolazione se non il pensare che alla volontà di vivere sta aperta davanti una infinità di spazio, di tempo, di materia, e quindi una serie inesauribile di occasioni per ritornare.

A Teofrasto Paracelso, che non ha trattato questo tema e a cui tutto il mio ordine di idee è estraneo, deve esser balenata una volta, anche se solo fuggevolmente, la teoria qui esposta, perché buttò giù, in tutt'altro contesto e nella sua maniera desultoria, la seguente rimarchevole osservazione: *Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. - - - sed propter Salomonem,* qui aliunde nasci non potuit, *nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus* (*De vita longa*, I, 5).

Lo struggente desiderio dell'amore, l'ἵμερος, che i poeti di tutti i tempi sono incessantemente occupati ad esprimere in innumerevoli variazioni, senza mai esaurire l'argomento, anzi senza riuscire a rendergli giustizia, questo desiderio che collega al possesso di una determinata donna l'idea di una beatitudine infinita e un ine-

sprimibile dolore al pensiero che non lo si possa conseguire – questo desiderio e questo dolore dell'amore non possono attingere la loro materia dai bisogni di un effimero individuo, ma sono il sospiro dello spirito della specie, che vede qui acquistare o perdere un mezzo insostituibile per i suoi fini e geme quindi profondamente. Solo la specie ha vita infinita ed è quindi capace di infiniti desideri, di infinito appagamento e di infiniti dolori. Ma questi sono qui incarcerati nell'angusto petto di un mortale: nessuna meraviglia quindi che esso sembri voler scoppiare e non possa trovare un'espressione per il presentimento che lo riempie, di voluttà infinita o di dolore infinito. Ciò fornisce quindi la materia per tutta la poesia erotica di genere sublime, che si perde pertanto in metafore trascendenti, trascorrenti al di là di ogni cosa terrena. È questo il tema di Petrarca, la materia di cui son fatti i St. Preux, i Werther e gli Jacopo Ortis, che altrimenti non si potrebbero né comprendere né spiegare. Quella infinita magnificazione dell'amata non può infatti fondarsi su eventuali pregi spirituali o in genere oggettivi, reali, di lei, già spesso solo per il fatto che ella non è, fra l'altro, abbastanza esattamente nota all'amante, come nel caso di Petrarca. Soltanto lo spirito della specie può vedere con un solo sguardo quale valore ella abbia per *esso*, per i suoi fini. E di regola anche le grandi passioni nascono a prima vista:

*Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?**

Shakespeare, *As you like it*, III, 5.

È notevole a questo riguardo un passo del famoso romanzo *Guzman de Alfarache*, di duecentocinquanta anni fa, di Mateo Aleman: *No es necessario, para que uno*

* Chi mai amò che non amasse a prima vista?

ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre, *à que por particular influxo suelen mover las estrellas* (Non è necessario, perché uno ami, che trascorra un certo tempo, che segua un ragionamento o faccia una scelta, ma solo che con quel primo e solo sguardo concorra insieme una certa corrispondenza o consonanza o, come qui sogliamo dire volgarmente, una *affinità di sangue*, a cui per particolare influsso sogliono menare le stelle). P. II, l. III, c. 5. Conseguentemente, anche la perdita dell'amata, ad opera di un rivale o per la sua morte, è per chi ama appassionatamente un dolore che supera ogni altro, appunto perché è di natura trascendente; esso non lo colpisce infatti solo come individuo, ma lo attacca anche nella sua *essentia aeterna*, nella vita della specie, per conto e per specifica volontà della quale egli era qui chiamato a intervenire. Perciò la gelosia è così tormentosa e così rabbiosa, e il dover cedere l'amata è il più grande di tutti i sacrifici. Un eroe si vergogna di tutti i lamenti, tranne che dei lamenti d'amore, perché in questi non egli geme, ma la specie. Nella *Grande Zenobia* di Calderón c'è nel secondo atto una scena che si svolge tra Zenobia e Decio, dove questi dice:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.*

* Cielo! Dunque mi ami?
Perderei centomila vittorie,
Mi convertirei, ecc.

Qui l'onore, che vinceva finora ogni altro interesse, viene messo da parte, non appena entra in gioco l'amore sessuale, cioè l'interesse della specie, e si vede davanti un deciso vantaggio: esso è infatti infinitamente più forte di ogni più importante interesse dei semplici individui. Di fronte ad esso soltanto cedono quindi onore, dovere e fedeltà, dopo aver resistito a ogni altra tentazione e perfino alla minaccia della morte. Troviamo del pari nella vita privata che in nessun punto la coscienziosità è tanto rara quanto in questo: essa viene qui talvolta messa da parte perfino da persone altrimenti oneste e giuste, e l'adulterio viene commesso senza scrupoli quando l'amore sessuale, ossia l'interesse della specie, si sia impadronito di loro. Sembra perfino che esse credano di essere in ciò consapevoli di una giustificazione superiore a quella che gli interessi degli individui possono mai conferire, appunto perché agiscono nell'interesse della specie. Notevole è a questo riguardo quel che dice Chamfort: *Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre,* de par la Nature, *qu'ils s'appartiennent* de droit divin, *malgré les lois et les conventions humaines.* Chi su ciò volesse accalorarsi, dovrebbe essere indotto a considerare la sorprendente indulgenza che il Redentore mostra nell'Evangelo per l'adultera, presupponendo insieme la stessa colpa in tutti i presenti. La maggior parte del *Decamerone* appare, considerata da questo punto di vista, come puro dileggio e scherno da parte del genio della specie dei diritti e degli interessi degli individui, da lui messi sotto i piedi. Con uguale facilità le differenze di classe e tutte le relazioni consimili vengono messe da parte, quando si oppongono all'unione di amanti appassionati, e dichiarate nulle dal genio del-

la specie, che, perseguendo i suoi fini, che concernono infinite generazioni, soffia via come paglia tali scrupoli e canoni umani. Per la stessa profonda ragione, dov'è questione dei fini della passione d'amore, si affronta volentieri ogni pericolo e perfino chi è altrimenti pavido diviene qui coraggioso. Anche nel dramma e nel romanzo vediamo, con lieta partecipazione, i giovani, che propugnano i loro affari amorosi, vale a dire l'interesse della specie, riportar vittoria sui vecchi, che pensano solo al bene degli individui. Perché le aspirazioni degli amanti ci sembrano tanto più importanti, più elevate e perciò più giuste di ogni altra che ad esse si opponga, quanto più la specie supera per importanza l'individuo. Conformemente, il tema fondamentale di quasi tutte le commedie è l'apparire del genio della specie con i suoi fini, che contrastano con l'interesse personale degli individui rappresentati e quindi minacciano di distruggerne la felicità. Di regola esso la spunta, e ciò, in quanto conforme alla giustizia poetica, soddisfa lo spettatore, perché egli sente che i fini della specie precedono di gran lunga quelli degli individui. Perciò alla fine egli lascia gli amanti vittoriosi perfettamente consolato, condividendo con loro l'illusione che essi abbiano fondato la loro felicità personale, mentre essi l'hanno sacrificata al bene della specie, contro la volontà dei vecchi previdenti. In alcune commedie anomale si è tentato di rovesciare la cosa e di far realizzare la felicità degli individui a spese dei fini della specie; ma allora lo spettatore sente il dolore sofferto dal genio della specie e non viene consolato dai vantaggi che agli individui vengono in tal modo assicurati. Come esempi di questo tipo mi vengono in mente un paio di commediole molto note: *La reine de 16 ans*, e *Le mariage de raison*. Nelle tragedie a intreccio amoroso, quando i fini della specie vengono elusi, gli amanti che ne erano gli strumenti per lo

più muoiono insieme: per esempio in *Giulietta e Romeo*, *Tancredi*, *Don Carlos*, *Wallenstein*, *La fidanzata di Messina* ecc.

Lo stato di innamoramento di un uomo presenta fenomeni spesso comici, talvolta anche tragici; gli uni e gli altri perché egli, posseduto dallo spirito della specie, ne viene ora dominato e non appartiene più a se stesso; il suo agire diviene pertanto incongruo rispetto all'individuo. Ciò che nei gradi superiori di innamoramento dà ai suoi pensieri una tinta così poetica ed elevata e perfino un indirizzo trascendente e soprannaturale, per cui sembra che egli perda del tutto di vista il suo vero e naturalissimo scopo, è in fondo questo, che egli è ora animato dallo spirito della specie, le cui cose sono infinitamente più importanti di quelle tutte che concernono i soli individui, per fondare, per suo mandato speciale, tutta l'esistenza di una discendenza indefinitamente lunga, con *quella* costituzione individualmente ed esattamente determinata, che essa può ricevere esclusivamente da *lui* come padre e dalla sua amata come madre, e che inoltre, come *tale*, non è mai giunta ad esistenza, mentre l'oggettivazione della volontà di vivere richiede espressamente questa esistenza. È il senso di agire in cose di importanza tanto trascendente che innalza l'innamorato così in alto sopra tutte le cose terrene, anzi su se stesso, e che dà ai suoi molto naturali desideri un rivestimento tanto soprannaturale da far diventare l'amore un episodio poetico anche nella vita dell'uomo più prosaico, nel quale ultimo caso la cosa si colora talvolta di comicità. Quel mandato della volontà che si oggettiva nella specie si presenta nella coscienza dell'innamorato con la maschera di una anticipazione della beatitudine infinita, che egli troverà nell'unione con questo individuo femminile. Nei gradi più alti dell'amore questa chimera si fa poi così radiosa che, quando non può essere rag-

giunta, la vita stessa perde ogni attrattiva e appare ormai così vuota di gioia, insulsa e inaccettabile, che la nausea che ispira supera anche i terrori della morte, per cui allora la vita viene talvolta volontariamente accorciata. In tal caso, la volontà dell'uomo è caduta nel vortice della volontà della specie, oppure questa ha preso a tal punto il sopravvento sulla volontà individuale che, se quest'ultima non può essere attiva nella prima qualità, disdegna di esserlo anche nella seconda. L'individuo è qui un vaso troppo fragile per poter sopportare l'infinita brama della volontà della specie concentrata su un oggetto determinato. In questo caso dunque il risultato è il suicidio, talvolta il doppio suicidio degli amanti, a meno che la natura non faccia subentrare, per salvare la vita, la follia, che ricopre allora col suo velo la coscienza di quello stato senza speranza. Non passa anno senza che la realtà delle cose esposte sia confermata da più casi di tutti questi tipi.

Ma non solo la passione d'amore insoddisfatta ha talvolta un esito tragico: anche quella soddisfatta porta più spesso all'infelicità che alla felicità. Perché spesso le sue esigenze cozzano tanto con il benessere personale dell'interessato da minarlo, essendo incompatibili con le altre sue condizioni e distruggendo i progetti di vita costruiti su queste condizioni. Anzi l'amore è spesso in contrasto non soltanto con le circostanze esterne, ma finanche con la sua stessa individualità, in quanto si riserva su persone che, se si prescindesse dalla relazione sessuale, sarebbero per chi ama odiose, spregevoli e addirittura repellenti. Ma la volontà della specie è talmente più forte di quella dell'individuo, da far chiudere gli occhi all'innamorato su tutte quelle qualità per lui ripugnanti, da farlo passar sopra a tutto, da fargli disconoscere tutto e da indurlo a legarsi per sempre con l'oggetto della sua passione: così interamente lo accieca

quella illusione, la quale, non appena la volontà della specie sia appagata, svanisce, lasciandosi dietro un'odiosa compagna di vita. Solo con ciò è spiegabile che noi vediamo spesso uomini ragionevolissimi, anzi ottimi, uniti a vipere e streghe di mogli, e non comprendiamo com'essi abbiano potuto fare una scelta simile. Per questa ragione gli antichi raffiguravano Amore cieco. Anzi, un innamorato può addirittura conoscere chiaramente e avvertire con amarezza gli insopportabili difetti di temperamento e di carattere della sua fidanzata, che gli promettono una vita di tormenti, e tuttavia non farsene spaventare:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
*Whatever thou art.**

Perché in fondo egli non cerca la *sua* cosa, ma quella di un terzo che deve ancora nascere, sebbene sia avvolto nell'illusione che ciò che cerca sia la cosa sua. Ma proprio questo «non cercare la *propria* cosa», che è dappertutto il suggello della grandezza, conferisce anche alla passione d'amore l'impronta del sublime, facendone un degno oggetto di poesia. Infine l'amore sessuale è compatibile perfino con un odio estremo per il suo oggetto, per cui già Platone lo paragonò all'amore dei lupi per le pecore. Si ha cioè questo caso quando uno che ami appassionatamente non può trovare udienza a nessun patto, nonostante ogni sforzo e supplica:

* Non chiedo, non mi curo
Se colpa è nel tuo cuore;
Soltanto so che t'amo,
Qualunque tu ti sia.

*I love and hate her.**

Shakespeare, *Cymb.*, III, 5

L'odio per l'amata che allora si accende, giunge talvolta al punto che egli uccide lei e subito dopo se stesso. Un paio di esempi di questo tipo sogliono verificarsi ogni anno: li si troverà nei giornali inglesi e francesi. Giustissimi sono quindi i versi di Goethe:

Per tutto l'amore spregiato, per l'elemento infernale!
Vorrei sapere di peggio per poterlo bestemmiare![1]

Veramente non è un'iperbole, quella di un amante che chiama *crudeltà* la freddezza dell'amata e il piacere della sua vanità, che si pasce del soffrire di lui. Perché egli sta sotto l'influsso di un impulso che, affine all'istinto degli insetti, lo costringe a perseguire incondizionatamente il suo scopo, a dispetto di tutti i discorsi della ragione, posponendovi ogni altra cosa: non ne può fare a meno. Non uno solo, ma già molti Petrarca ci sono stati, che si son dovuti trascinar dietro per tutta la vita come una catena, come una ferrea palla al piede, la loro sete d'amore inappagata, esalando i loro sospiri in selve solitarie; ma solo in quell'unico Petrarca abitava insieme il dono poetico, sicché vale di lui il bel verso di Goethe:

E mentre l'uom nella sua pena è muto,
Mi diede un dio di dire quel che soffro.[2]

* L'amo e l'odio.

[1] *Bei aller verschmähten Liebe! beim höllischen Elemente!*
Ich wollt', ich wüsst' was ärger's, dass ich's fluchen könnte!

[2] *Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,*
Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.

Ed effettivamente il genio della specie fa generalmente guerra con i geni protettori degli individui, ne è il persecutore e nemico, sempre pronto a distruggere spietatamente la felicità personale per realizzare i suoi fini; anzi, è il bene di intere nazioni che è stato talvolta vittima dei suoi capricci. Un esempio di questa specie ci presenta Shakespeare nell'*Enrico VI*, P. 3, a. 3, sc. 2 e 3. Tutto questo dipende dal fatto che la specie, nella quale sta la radice del nostro essere, ha su di noi un diritto precedente e più forte di quello che ha l'individuo, per cui le sue faccende passano avanti. Nel sentimento di ciò, gli antichi personificarono il genio della specie in Cupido, un dio ostile, crudele e quindi malfamato, nonostante il suo aspetto infantile, un demone capriccioso e dispotico, e però signore degli dèi e degli uomini:

σὺ δ'ὦ θεῶν τύραννε κ'ἀνθρώπων, Ἔρως!

(*Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!*)

L'arco micidiale, la cecità e le ali sono i suoi attributi. Queste ultime significano l'incostanza: la quale subentra di regola solo con la delusione che è conseguenza dell'appagamento.

Siccome cioè la passione si basava su una illusione, che faceva vedere come prezioso per l'individuo ciò che solo ha valore per la specie, l'incanto è destinato a svanire dopo che il fine della specie sia raggiunto. Lo spirito della specie che si era impossessato dell'individuo, lo lascia nuovamente libero. Da quello abbandonato, l'individuo ricade nella sua nativa limitazione e povertà, e vede con meraviglia che, dopo un'impennata così alta, eroica e infinita, nulla resta per il suo piacere, se non ciò che ogni soddisfazione sessuale può dare; contro la sua aspettativa, non si ritrova più felice di prima. Si accorge di esser

stato lo zimbello della volontà della specie. Perciò, un Teseo soddisfatto abbandonerà di regola la sua Arianna. Se la passione di Petrarca fosse stata soddisfatta, il suo canto sarebbe da allora in poi ammutolito, come quello degli uccelli, non appena le uova sono deposte.

Va qui incidentalmente notato che, per quanto la mia metafisica dell'amore sia per dispiacere proprio a quelli che sono irretiti in questa passione, pure, se contro di essa potessero in genere qualcosa le considerazioni della ragione, la fondamentale verità da me svelata dovrebbe mettere in grado, più di ogni altra cosa, di vincerla. Ma si rimarrà certo fermi al detto dell'antico comico: *Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes*.

I matrimoni d'amore vengono conclusi nell'interesse della specie, non degli individui. Gli interessati s'immaginano bensì di promuovere la loro felicità personale, ma il loro scopo vero è uno scopo estraneo a loro stessi, risiedendo nella generazione di un individuo che è possibile solo per loro tramite. Riuniti da questo fine, essi devono da allora in poi cercare di intendersi tra loro come meglio possono. Ma spessissimo la coppia messa insieme da quell'istintiva illusione, che è l'essenza di quella passione d'amore, sarà nel resto di natura quanto mai eterogenea. Ciò viene in luce quando l'illusione svanisce, come necessariamente avviene. Conseguentemente, i matrimoni conclusi per amore riescono di regola infelici, perché con essi si provvede alla generazione futura a spese della presente. *Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores* (Chi si accasa per amore, deve viver con dolore), dice il proverbio spagnolo. Inversamente stanno le cose con i matrimoni conclusi per convenienza, per lo più secondo la scelta dei genitori. Le considerazioni qui dominanti, di qualunque genere siano, sono almeno considerazioni reali, che non possono svanire da sé. Con essi si provvede al-

la felicità dei presenti, certo però a svantaggio dei discendenti, e quella rimane comunque problematica. L'uomo che nello sposarsi bada al denaro invece che ad appagare la sua inclinazione, vive più nell'individuo che nella specie, il che è proprio l'opposto della verità e si presenta quindi come innaturale, suscitando un certo disprezzo. Una fanciulla che, contro il consiglio dei suoi genitori, respinge la domanda di un uomo ricco e non vecchio, per scegliere solo secondo la sua tendenza istintiva, passando sopra a tutte le considerazioni di convenienza, sacrifica il suo bene individuale a quello della specie. Ma appunto perciò non le si può negare un certo plauso, avendo ella preferito ciò che è più importante e agito nel senso della natura (e più particolarmente della specie), mentre i genitori la consigliavano nel senso dell'egoismo individuale. In base a tutto ciò sembrerebbe che, nella conclusione di un matrimonio, debba scapitarci o l'individuo o l'interesse della specie. E per lo più così stanno anche le cose: perché, che convenienza e passione amorosa procedano tenendosi per mano, è il più raro caso di fortuna. La misera costituzione fisica, morale o intellettuale della maggior parte degli uomini può avere in parte la sua ragione nel fatto che i matrimoni vengono di solito conclusi non per pura scelta e inclinazione, ma per ogni genere di considerazioni esteriori e in base a circostanze casuali. Se tuttavia, oltre che della convenienza, si tiene conto in certo grado anche dell'inclinazione, ciò costituisce per così dire un compromesso con il genio della specie. I matrimoni felici sono, come si sa, rari; appunto perché è nella natura del matrimonio che il suo scopo principale non sia la generazione presente, ma quella futura. Aggiungerò comunque, a consolazione dei cuori delicati e innamorati, che talvolta all'amore sessuale passionale si accompagna un sentimento di tutt'altra origine, e cioè vera amicizia, fondata sulla concordanza dei sentimenti, che ad ogni

modo compare per lo più solo quando l'amore sessuale vero e proprio si è spento nella sazietà. Quella scaturirà poi generalmente dal fatto che le qualità fisiche, morali e intellettuali dei due individui, che si completano e si corrispondono tra loro, e da cui sorse, in vista dell'essere da generare, l'amore sessuale, stiano tra loro, appunto anche in relazione agli individui stessi, in rapporto complementare, come qualità di temperamento opposte e come pregi spirituali, fondando così un'armonia dei cuori.

Tutta la metafisica dell'amore qui trattata sta in collegamento diretto con la mia metafisica generale, e la luce che quella getta su questa si può riassumere come segue.

Si è visto che la scelta accurata nel soddisfare l'istinto sessuale, la quale sale per innumerevoli gradi fino all'amore passionale, si fonda sulla serissima partecipazione che l'uomo prende alla speciale costituzione personale della generazione futura. Questa notevolissima partecipazione conferma poi due verità dimostrate nei capitoli precedenti: 1) L'indistruttibilità dell'essere in sé dell'uomo, che continua a vivere in quella generazione futura. Giacché questa partecipazione tanto viva e fervida, che scaturisce non da riflessione o proposito, ma da intimo impulso e istinto del nostro essere, non potrebbe esistere in maniera così inestirpabile, né esercitare tanto potere sull'uomo, se questi fosse assolutamente perituro e se una generazione veramente e in tutto diversa da lui succedesse a lui solo nel tempo. 2) La sua essenza in sé sta più nella specie che nell'individuo. Perché quell'interesse per lo speciale modo di essere della specie, che costituisce la radice di tutte le storie d'amore, dall'inclinazione più fugace fino alla passione più seria, è per ciascuno in realtà la cosa più importante, cioè quella la cui riuscita o mancata riuscita lo tocca nel modo più sensibile, per cui viene detta di preferenza l'*affare del cuore*; a questo interesse anche, quando esso si sia

espresso in modo forte e deciso, viene posposto, e in caso di necessità sacrificato, ogni altro che riguardi solo la propria persona. Con ciò dunque l'uomo testimonia che la specie gli è più vicina dell'individuo e che egli vive più immediatamente in quella che in questo. Perché dunque l'innamorato pende, con totale abbandono, dagli occhi della sua eletta ed è pronto a sacrificarle tutto? Perché è la sua parte *immortale* che la desidera, mentre ogni altra cosa è desiderata sempre e solo da quella mortale. Quel vivo o addirittura ardente desiderio rivolto verso una determinata donna è pertanto pegno immediato dell'indistruttibilità del nucleo del nostro essere e della sua sopravvivenza nella specie. Ma ritenere poi questa sopravvivenza qualcosa di insignificante e di insufficiente, è un errore che deriva da ciò, che per sopravvivenza della specie non si immagina altro che l'esistenza futura di esseri a noi simili, ma sotto nessun aspetto a noi identici, e ciò a sua volta perché, partendo dalla conoscenza rivolta verso l'esterno, si prende in considerazione solo la forma esterna della specie, quale la cogliamo intuitivamente, e non la sua essenza intima. Proprio questa essenza intima è però ciò che sta alla base della nostra coscienza, come suo nucleo, ed è quindi anche più immediata della coscienza stessa, e, libera come cosa in sé dal *principium individuationis*, è propriamente la stessa e identica cosa in tutti gli individui, che esistano gli uni accanto agli altri o gli uni dopo gli altri. Ciò è poi la volontà di vivere, cioè proprio quello che con tanta insistenza vuole vita e sopravvivenza. Questa stessa cosa rimane pertanto risparmiata e non toccata dalla morte. Ma anche: essa non può portare a uno stato migliore di quel che sia il suo stato presente; quindi per essa sono certi, con la vita, il costante soffrire e morire degli individui. Il liberarla da ciò è riservato alla *negazione* della volontà di vivere, con cui la volontà indivi-

duale si stacca dal tronco della specie e rinuncia a quell'esistenza in essa. Per ciò che essa è allora, ci mancano i concetti, e anzi ogni dato per formarne. Possiamo solo designarlo come quello che ha la libertà di essere volontà di vivere o no. In quest'ultimo caso il buddhismo lo indica con la parola *nirvana*, la cui etimologia è stata data nella nota alla fine del capitolo 41. È il punto che rimarrà per sempre inaccessibile a ogni conoscenza umana, appunto perché tale.

Se ora, dal punto di vista di quest'ultima considerazione, gettiamo uno sguardo sul tumulto della vita, scorgiamo tutti indaffarati nelle miserie e nei tormenti di essa, impegnati con tutte le forze a soddisfare gli infiniti bisogni e a scansare il multiforme dolore, senza però potere perciò sperare qualcosa d'altro che, appunto, la conservazione per un breve tratto di tempo di questa tormentata esistenza individuale. Ma intanto, nel bel mezzo del trambusto, vediamo gli sguardi di due innamorati incontrarsi desiosamente – e però perché anche così segretamente, trepidamente e furtivamente? Perché questi innamorati sono i traditori che tramano segretamente a perpetuare tutte le miserie e le tribolazioni, le quali giungerebbero altrimenti a una rapida fine; ma essi lo vogliono impedire, come già lo impedirono quelli a loro simili. Con questa considerazione, però, siamo passati già al capitolo seguente.

* * *

APPENDICE AL CAPITOLO PRECEDENTE

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;
Πέφευγα· τ'ἀληθὲς γὰρ ἰσχυρὸν τρέφω.

Sofocle

A pagina 759 ho accennato incidentalmente alla pederastia, definendola un istinto deviato. Ciò mi sembrò bastevole quando elaboravo la seconda edizione. Da allora l'ulteriore meditazione su questo traviamento mi ha fatto scoprire in esso un problema notevole, e però anche la sua soluzione. Questa presuppone il capitolo precedente, ma su di esso anche getta a sua volta luce, costituisce dunque il completamento, come pure la conferma, delle idee ivi esposte.

Considerata in se stessa, cioè, la pederastia si presenta come una mostruosità non soltanto contro natura, ma anche repellente e schifosa al massimo grado, un atto nel quale solo una natura umana pienamente perversa, distorta e degenerata sarebbe qualche volta potuta cadere, e che si sarebbe al massimo ripetuto in casi veramente isolati. Ma se poi ci rifacciamo all'esperienza, troviamo il contrario di ciò: vediamo cioè questo vizio in piena fioritura e in pratica frequente, nonostante la sua turpitudine, in tutti i tempi e in tutti i paesi del mondo. È universalmente noto che esso era generalmente diffuso tra i Greci e i Romani, e che veniva pubblicamente ammesso e coltivato senza ritegno o vergogna. Di ciò tutti gli antichi scrittori testimoniano più che a sufficienza. Specialmente ne sono pieni i poeti, collettivamente e separatamente: non è da eccettuare neanche il casto Virgilio (*Ecl.* 2). Viene attribuito perfino ai poeti dei tempi antichissimi, a Orfeo (che fu perciò dilaniato dalle Menadi) e a Tamiris, anzi agli dèi stessi. Parimenti i filosofi parlano molto più di questo che dell'amore per le donne: in particolare Platone sembra quasi non conoscerne altro, e così pure gli storici, che lo menzionano come degno del saggio (Stob. *Ecl. eth.*, l. II, c. 7). Nel *Simposio* Platone ricorda addirittura a gloria di Socrate, come un gesto eroico senza pari, l'aver egli disdegnato Alcibiade, che a tal fine gli si offriva. Nei *Memorabili* di Senofonte

Socrate parla della pederastia come di una cosa irreprensibile e perfino lodevole (Stob. *Flor.*, vol. 1, p. 57). Così pure nei *Memorabili* (lib. I, c. 3, § 8), là dove mette in guardia contro i pericoli dell'amore, Socrate parla così esclusivamente dell'amore per i fanciulli, che si potrebbe pensare che le donne non vi fossero affatto. Anche Aristotele (*Pol.* II, 9) parla della pederastia come di qualcosa di normale, senza biasimarla; riferisce che essa era in pubblico onore presso i Celti, e che presso i Cretesi le leggi la favorivano, come mezzo contro la sovrappopolazione; racconta (c. 10) dell'amore maschile del legislatore Filolao ecc. Cicerone dice addirittura: *Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent.* Per i lettori colti non c'è bisogno qui di altre prove: essi ne ricorderanno a centinaia, perché presso gli antichi tutto ne è pieno. Ma anche tra i popoli più rozzi, specialmente tra i Galli, il vizio era molto in auge. Se ci volgiamo verso l'Asia, vediamo che tutti i paesi di questo continente, a cominciare dai primissimi tempi fino a discendere a quelli attuali, sono pieni di questo vizio, e del pari non sono particolarmente preoccupati di nasconderlo: Indiani e Cinesi non meno dei popoli islamici, i cui poeti troviamo ugualmente occupati molto più con l'amore dei fanciulli che con quello delle donne; così ad esempio nel *Gulistan* di Saadi il libro «dell'amore» parla esclusivamente del primo. Neanche agli Ebrei questo vizio era sconosciuto, dato che *Antico* e *Nuovo Testamento* lo menzionano come punibile. Nell'Europa cristiana infine, religione, legislazione e opinione pubblica vi si son dovute opporre con ogni forza: nel medioevo incombeva su di esso dappertutto la pena di morte, in Francia ancora nel secolo XVI il rogo, e in Inghilterra ancora durante il primo terzo di questo secolo veniva ad esso applicata inesorabilmente la pena di morte; ora c'è la deportazione a vita. Di tali energiche

misure ci fu dunque bisogno per porre freno al vizio, il che poi è anche in notevole misura riuscito, e però niente affatto fino a sradicarlo; esso striscia, sotto il velo del più profondo segreto, in ogni tempo e dappertutto, in tutti i paesi e in tutte le classi, rivelandosi improvvisamente, spesso dove meno uno se lo aspetta. E neanche le cose andarono diversamente al riguardo nei secoli precedenti, nonostante la pena di morte: ciò attestano le menzioni e le allusioni che se ne fanno negli scritti di tutti quei tempi. Se dunque ci raffiguriamo alla mente e ponderiamo bene tutto questo, vediamo comparire la pederastia in tutti i tempi e in tutti i paesi, in una maniera che è lontanissima da quella che noi avevamo dapprima presunta, considerandola solo in se stessa, ossia *a priori*. Cioè l'assoluta universalità e la persistente inestirpabilità della cosa dimostrano che essa scaturisce in qualche modo dalla stessa natura umana, perché solo per questa ragione essa può comparire immancabilmente ognora e dappertutto come una conferma del

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

A questa conclusione non ci possiamo quindi assolutamente sottrarre, se vogliamo procedere con onestà. Passar sopra invece a questo stato di cose e accontentarsi di inveire e blaterare contro il vizio, sarebbe certo facile, ma non è il mio modo di risolvere i problemi; al contrario, fedele anche qui alla mia innata vocazione di ricercare ovunque la verità e di andare fino in fondo alle cose, indago innanzi tutto il fenomeno che qui si presenta e che bisogna spiegare, e poi con esso le sue inevitabili conseguenze. Ma che qualcosa di così radicalmente contro natura, anzi che si contrappone alla natura proprio nel suo fine più importante e più le sta a cuore, possa scaturire dalla natura stessa, è un paradosso tanto inau-

dito, che la sua spiegazione si pone come un difficile problema, che io però ora, svelando il segreto di natura che sta alla sua base, risolverò.

Come punto di partenza mi servirò di un passo di Aristotele, in *Polit.*, VII, 16. Ivi egli spiega, in primo luogo: che le persone troppo giovani generano figli cattivi, deboli, difettosi e destinati ad avere statura bassa; e in seguito, che lo stesso vale dei figli generati da quelle troppo vecchie: τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων ἔκγονα, καθάπερ τὰ τῶν νεωτέρων, ἀτελῆ γίγνεται, καὶ τοῖς σώμασι, καὶ ταῖς διανοίαις, τὰ δὲ τῶν γεγηρακότων ἀσθενῆ (*nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est*). Ora, quello che Aristotele perciò pone come regola per l'individuo, Stobeo lo pone come legge della comunità, alla fine della sua esposizione della filosofia peripatetica (*Ecl. eth.*, l. II, c. 7 *in fine*): πρὸς τὴν ῥώμην τῶν σωμάτων καὶ τελειότητα δεῖν μήτε νεωτέρων ἄγαν, μήτε πρεσβυτέρων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι, ἀτελῆ γὰρ γίγνεσθαι, κατ' ἀμφοτέρας τὰς ἡλικίας, καὶ τελείως ἀσθενῆ τὰ ἔκγονα (*oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta*). Aristotele prescrive quindi che, chi ha compiuto cinquantaquattro anni, non metta più al mondo figli, pur usando magari ancora del coito, per la sua salute o per qualsiasi altra causa. Come ciò sia poi da attuare, egli non dice; ma la sua opinione va manifestamente nel senso che i figli generati in tale età siano da eliminare con l'aborto, perché raccomanda quest'ultimo poche righe prima. Ora la natura, da parte sua, non può negare il fatto che sta alla base del precetto di Aristotele, ma non lo può neanche sopprimere. Giacché, conformemente al suo principio *natura*

non facit saltus, essa non può far cessare improvvisamente la secrezione del seme maschile; anche qui, come per ogni estinzione, deve venir prima un deterioramento graduale. Il generare in questo periodo metterebbe però al mondo esseri deboli, ottusi, malaticci, miseri e di vita breve. Anzi, esso lo fa fin troppo spesso; i figli generati a tarda età muoiono per lo più presto, o almeno non raggiungono l'alta vecchiaia, sono più o meno cagionevoli, infermicci, deboli, e quelli generati da loro sono di costituzione simile. Ciò che qui è detto del generare nell'età declinante, vale del pari del generare nell'età immatura. Ora però nulla sta più a cuore alla natura della conservazione della specie e del suo tipo puro; al qual fine sono mezzo gli individui ben fatti, validi e forti: solo questi essa vuole. Anzi, essa considera e tratta gli individui (come si è mostrato nel capitolo 41) in fondo solo come mezzi, e come fine solo la specie. Dunque vediamo che qui la natura riesce, in conseguenza delle sue stesse leggi e finalità, a un punto critico ed è messa veramente alle strette. Essa assolutamente non poteva contare, per sua essenza, su rimedi violenti e dipendenti dall'arbitrio altrui, come quello accennato da Aristotele, e altrettanto poco sul fatto che gli uomini, ammaestrati dall'esperienza, riconoscessero gli svantaggi della generazione precoce e tardiva e infrenassero pertanto le loro voglie, in conseguenza di una ponderazione fredda, razionale. Su nessuna delle due cose dunque la natura poteva contare, in una questione tanto importante. Allora non le restava altro che scegliere, di due mali, il minore. Ma a questo fine dové volgere anche qui nel suo interesse il suo strumento prediletto, l'istinto, che, come si è mostrato nel capitolo precedente, guida dappertutto la così importante funzione della generazione, creando al riguardo così strane illusioni; il che poteva però accadere qui solo per ciò, che essa lo deviasse (*lui donna le*

change). La natura conosce cioè solo ciò che è fisico, non ciò che è morale: anzi tra essa e la morale c'è un deciso antagonismo. Il suo unico scopo è la conservazione dell'individuo, ma in particolare della specie, nella massima perfezione possibile. Ora in realtà la pederastia è dannosa, anche fisicamente, per i giovani sviati verso di essa, ma non lo è in grado tanto alto da non costituire, di due mali, il minore, che la natura perciò sceglie, al fine di scongiurare, già da lontano, quello che è di gran lunga maggiore, la depravazione della specie, e impedire così un'infelicità duratura e crescente.

Secondo questa previdenza della natura, all'incirca nell'età indicata da Aristotele, si presenta di regola una lieve e graduale tendenza alla pederastia, che si fa sempre più chiara e decisa a misura che decresce la capacità di generare figli forti e sani. Così dispone la natura. Va però ben notato che, da questa tendenza incipiente fino al vizio stesso, c'è ancora moltissima strada. Certo, se ad essa non si oppone un argine, come nell'antica Grecia e nell'antica Roma, o in tutti i tempi in Asia, essa, incoraggiata dall'esempio, può facilmente portare al vizio, che riceve allora, in conseguenza di ciò, grande diffusione. Invece in Europa si contrappongono ad essa così potenti motivi di religione, di morale, di legge e d'onore, che quasi tutti tremano già alla sua sola idea. Possiamo pertanto supporre che fra trecento, diciamo, che avvertono quella tendenza, uno al massimo è tanto debole e scervellato dal cedervi; ciò è tanto più certo in quanto questa tendenza subentra solo nell'età in cui il sangue si è raffreddato e l'istinto sessuale in genere è diminuito, e in cui d'altra parte essa trova nella matura ragione, nella circospezione acquistata con l'esperienza e nella fermezza variamente esercitata, avversari tanto forti, che solo una natura radicalmente cattiva vi può soggiacere.

Intanto lo scopo che qui la natura si prefigge viene

raggiunto per ciò, che quella inclinazione comporta indifferenza verso le donne, la quale cresce sempre più, diventa avversione e giunge alla fine sino alla ripugnanza. In ciò la natura raggiunge il suo scopo con tanto maggior sicurezza in quanto, più scema nell'uomo la forza generativa, e più decisa si fa la sua tendenza contro natura. In corrispondenza di ciò, troviamo la pederastia generalmente come un vizio degli anziani. Sono solo questi che di tanto in tanto, con pubblico scandalo, vengono colti in flagrante a praticarla. All'età propriamente virile essa è estranea, anzi incomprensibile. E se qualche volta si ha un'eccezione a ciò, credo che ciò avvenga solo in conseguenza di una casuale e precoce depravazione dell'energia generativa, che potrebbe condurre soltanto a generazioni cattive: per evitarle la natura la devia. Perciò anche i cinedi, purtroppo non rari nelle grandi città, indirizzano i loro cenni e proposte sempre ai signori anziani, mai a quelli che si trovano nell'età della forza oppure ai giovani. Anche presso i Greci, dove esempio e abitudine possono aver provocato di tanto in tanto un'eccezione a questa regola, troviamo di regola l'amante rappresentato espressamente come un anziano dagli scrittori, specie dai filosofi e principalmente da Platone e Aristotele. È in particolare degno di nota a questo riguardo un passo del *Liber amatorius* di Plutarco, c. 5: Ὁ παιδικὸς ἔρως, ὀψὲ γεγονώς, καὶ παρ' ὥραν τῷ βίῳ, νόθος καὶ σκότιος, ἐξελαύνει τὸν γνήσιον ἔρωτα καὶ πρεσβύτερον (*Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit*). Persino fra gli dèi troviamo solo quelli anziani, Zeus ed Eracle, provvisti di amanti maschili, non Marte, Apollo, Bacco e Mercurio. Intanto in Oriente la penuria di donne che si produce in conseguenza della poligamia, può causare di quando in quando eccezioni forzate a questa re-

gola; così anche accade nelle colonie ancora nuove e quindi senza donne, come in California ecc. In corrispondenza inoltre del fatto che lo sperma immaturo, non meno di quello depravato dalla vecchiaia, può portare solo a generazioni deboli, cattive e infelici, anche nella gioventù, come nella vecchiaia, esiste spesso tra gli adolescenti una tendenza erotica di tale genere, anche se solo rarissimamente essa conduce al vizio vero e proprio, perché le si contrappongono, oltre ai suddetti motivi, l'innocenza, la purezza, la coscienziosità e il pudore dell'età giovanile.

Da questa esposizione risulta che, mentre il vizio preso in considerazione sembra proprio contrapporsi ai fini della natura, e precisamente nella cosa di gran lunga più importante e che le sta più a cuore, esso è destinato in verità a servire, seppure solo indirettamente, appunto questi scopi, come mezzo per stornare mali maggiori. È cioè un fenomeno della forza generativa in declino e poi ancora di quella immatura, che minacciano pericolo alla specie, e anche se entrambe dovrebbero arrestarsi per ragioni morali, pure su ciò non c'è da contare, dato che in genere la natura non prende in considerazione, nei suoi processi, ciò che è propriamente morale. Perciò la natura, messa alle strette in conseguenza delle sue stesse leggi, si appiglia, invertendo l'istinto, a un espediente, a uno stratagemma, anzi, si potrebbe dire, si costruisce un ponte dell'asino, per sfuggire, come sopra si è detto, al maggiore di due mali. Essa ha cioè di mira l'importantissimo scopo di evitare le generazioni infelici, che potrebbero a poco a poco depravare la specie, e in ciò, come abbiamo visto, non ha scrupoli quando si tratta di scegliere i mezzi. Lo spirito in cui procede qui è lo stesso in cui essa, come sopra nel capitolo 27 si è riferito, spinge le vespe a trafiggere i loro piccoli, perché in entrambi i casi si appiglia al male per sfuggire al peggio:

svia l'istinto sessuale per frustrarne le conseguenze più rovinose.

La mia intenzione nell'esporre tutto ciò è stata prima d'ogni altra quella di risolvere il cospicuo problema sopra presentato; poi però anche quella di confermare la mia teoria, che è sviluppata nel capitolo precedente, che in ogni amore sessuale l'istinto tiene le redini e crea illusioni, perché per la natura l'interesse della specie viene prima di ogni altro, e ciò rimane valido finanche per la ripugnante deviazione e degenerazione dell'istinto sessuale di cui qui si parla, dato che anche qui prevalgono, come ragione ultima, i fini della specie, sebbene siano, in questo caso, soltanto di tipo negativo, in quanto la natura procede in ciò profilatticamente. Queste considerazioni gettano dunque luce su tutta quanta la mia metafisica dell'amore sessuale. Ma soprattutto con le cose qui esposte si è messa in luce una verità rimasta finora nascosta, che, con tutta la sua stranezza, getta nuova luce sull'essenza intima, sullo spirito e sui processi della natura. Pertanto qui non si è trattato di dare avvertimenti morali contro il vizio, ma di far comprendere l'essenza della cosa. Del resto la ragione vera, ultima, profondamente metafisica della riprovevolezza della pederastia è questa, che, mentre in essa si afferma la volontà di vivere, è assolutamente troncata la conseguenza di tale affermazione, che tiene aperta la via per il riscatto, ossia il rinnovamento della vita. Infine ho voluto anche, esponendo questi pensieri paradossali, far giungere un piccolo beneficio ai professori di filosofia, ora sconcertatissimi dalla notorietà sempre crescente della mia filosofia, da essi tanto accuratamente tenuta celata, con l'offrire loro l'occasione di calunniarmi per aver difeso e raccomandato la pederastia.

Capitolo 45*

DELL'AFFERMAZIONE DELLA VOLONTÀ DI VIVERE

Se la volontà di vivere si presentasse solo come impulso all'autoconservazione, ciò sarebbe solo un'affermazione del fenomeno individuale, per il breve tratto di tempo della sua durata naturale. Le fatiche e le preoccupazioni di una tale vita non sarebbero grandi, e quindi l'esistenza riuscirebbe facile e serena. Poiché invece la volontà vuole la vita in maniera incondizionata e per tutti i tempi, essa si presenta insieme come istinto sessuale, che mira a una serie infinita di generazioni. Questo istinto sopprime quella spensieratezza, serenità e innocenza, che accompagnerebbero un'esistenza meramente individuale, portando nella coscienza inquietudine e malinconia, e nella vita sventure, preoccupazioni e miserie. Se essa invece, come vediamo che accade in rare eccezioni, viene volontariamente soppressa, è questa la conversione della volontà, che fa marcia indietro. Essa si dissolve allora nell'individuo, senza più andare oltre di lui. Ciò può però accadere solo con una dolorosa violenza che quello faccia a se stesso. Ma una volta che sia accaduto, alla coscienza viene restituita quella spensieratezza e serenità dell'esistenza meramente individuale, e a una potenza maggiore. Invece alla soddisfazione di quel violentissimo tra tutti gli istinti e desideri si congiunge l'o-

* Questo capitolo si riferisce al § 60 del primo volume.

rigine di una nuova esistenza, cioè la continuazione della vita, con tutti i suoi fardelli, le sue ansie, le sue miserie e i suoi dolori, daccapo; certo in un *altro* individuo, e però se i due, così come sono diversi nel fenomeno, lo fossero anche assolutamente e in sé, dove starebbe allora l'eterna giustizia? La vita si presenta come un compito, un *pensum* da elaborare, e perciò di regola come una continua lotta contro la necessità. Quindi ognuno cerca di farcela e di cavarsela come meglio può: si congeda dalla vita come da un servizio di cui era debitore. Ma chi ha contratto questo debito? Il suo genitore, nel godimento della voluttà. Dunque per ciò, che l'uno ha goduto quella, l'altro deve vivere, soffrire e morire. Comunque sappiamo, e in questa occasione ce ne ricordiamo, che la diversità di ciò che è omogeneo è condizionata dallo spazio e dal tempo, che io ho chiamato in questo senso il *principium individuationis*. Altrimenti l'eterna giustizia non si potrebbe salvare. Appunto sul fatto che il genitore riconosce nel generato se stesso si fonda l'amore paterno, per il quale il padre è pronto a fare, a soffrire e ad osare per il figlio più che per se stesso, riconoscendo insieme ciò come un proprio debito.

La vita di un uomo, con la sua infinita fatica, miseria e sofferenza, è da considerare la spiegazione e parafrasi dell'atto della generazione, vale a dire della decisa affermazione della volontà di vivere; essa comporta ancora che egli debba alla natura una morte, ed egli pensa a questo debito con angoscia. Non testimonia ciò che la nostra esistenza contiene un indebitamento? Certo però, in compenso del tributo da pagare periodicamente: nascita e morte, noi esistiamo in perpetuo, assaporando in successione tutti i dolori e tutte le gioie della vita, in modo che non ce ne può sfuggire nessuno: questo appunto è il frutto dell'affermazione della volontà di vivere. Per questo, dunque, la paura della morte, che, nono-

stante tutti i tormenti della vita, ci trattiene in essa, è in realtà illusoria; ma ugualmente illusorio è l'istinto che ci ha allettati ad entrarvi. Si può contemplare oggettivamente questo allettamento negli sguardi di due innamorati, che si incrociano pieni di desiderio: essi sono l'espressione più pura della volontà di vivere nella sua affermazione. Com'essa è qui dolce e tenera! Essa vuole contentezza, e tranquillo godimento e dolce gioia, per sé, per gli altri, per tutti. È il tema di Anacreonte. Così essa alletta ed attira se stessa nella vita. Ma una volta che vi sia dentro, ecco che il tormento adduce il delitto e il delitto il tormento: orrore e desolazione riempiono la scena. È il tema di Eschilo.

Ora però l'atto, con il quale la volontà si afferma e l'uomo nasce, è un'azione di cui tutti si vergognano nel più profondo, e che tutti nascondono quindi accuratamente; anzi, se sorpresi in essa, si spaventano quasi fossero colti in flagrante delitto. Si tratta di un'azione alla quale, riflettendo a freddo, si pensa di mala voglia o, in uno stato d'animo elevato, con ribrezzo. Considerazioni più particolari su di essa in questo senso sono fornite da Montaigne, al capitolo quinto del terzo libro, nella glossa marginale: *Ce que c'est que l'amour*. Una tristezza e una contrizione caratteristiche la seguono da presso, e sono però avvertibili soprattutto dopo la prima volta che la si è compiuta, e in genere tanto più distintamente, quanto più il carattere è nobile. Perfino Plinio, pagano, dice perciò: *Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine* (*Hist. nat.*, X, 83). E d'altronde, che cosa fanno e cantano, nel *Faust* di Goethe, diavoli e streghe nel loro sabba? Sconcezze e oscenità. Che cosa insegna, lì appunto (negli eccellenti paralipomeni al *Faust*), innanzi alla folla radunata, Satana in persona? Sconcezze e oscenità e nient'altro. Ma unicamente e solo per mezzo dell'inveterata pratica di siffatta azione

sussiste il genere umano. Se ora l'ottimismo avesse ragione, se la nostra esistenza fosse il dono, da riconoscere con gratitudine, di un'altissima bontà guidata dalla sapienza, e pertanto in se stesso lodevole, glorioso e lieto; allora in verità l'atto che la perpetua dovrebbe avere tutt'altra fisionomia. Se invece questa esistenza è una specie di passo falso o sviamento, se è opera di una volontà originariamente cieca, il più fortunato sviluppo della quale è quello per cui essa torni a se stessa, per sopprimere se stessa; allora l'atto che perpetua tale esistenza deve apparire esattamente così come appare.

Riguardo alla prima verità fondamentale della mia dottrina, merita di trovar qui posto l'osservazione che la suddetta vergogna per l'atto della generazione si estende anche alle parti che servono a quello, sebbene esse siano, come tutte le altre, connaturate. È questa un'altra prova decisiva del fatto che non soltanto le azioni, ma già anche il corpo dell'uomo è manifestazione, oggettivazione della sua *volontà*, e va quindi considerato opera di questa. Giacché di una cosa che esistesse senza la sua volontà, egli non potrebbe vergognarsi.

Inoltre l'atto generativo sta al mondo come la parola sta all'enigma. Vale a dire, il mondo è vasto nello spazio e antico nel tempo e contiene un'inesauribile varietà di forme. Tuttavia tutto questo non è che il manifestarsi della volontà di vivere; e il punto di concentrazione, il fuoco di questa volontà è l'atto generativo. In questo atto dunque si esprime nel modo più chiaro l'intima essenza del mondo. È anzi, a questo riguardo, degno di nota che esso venga anche chiamato senz'altro «la volontà» nella locuzione assai significativa: «Egli pretendeva che ella facesse la sua volontà». Come l'espressione più chiara della volontà, quell'atto è dunque il nucleo, il compendio, la quintessenza del mondo. Perciò esso vale a illuminarci sull'essenza e la vita del mondo: è

la chiave dell'enigma. In conformità di ciò, viene chiamato l'«albero della conoscenza»; dopo averne fatto conoscenza, infatti, si aprono a tutti gli occhi sulla vita, come dice anche Byron:

*The tree of knowledge has been pluck'd, – all's known.**
D. Juan, I, 128

Non meno corrisponde a questa qualità il fatto che esso sia il grande ἄρρητον, il segreto pubblico, di cui non si deve mai e in nessun luogo parlare con chiarezza, ma che sempre e dappertutto s'intende da sé come la cosa principale ed è quindi sempre presente nel pensiero di tutti, sicché anche la più lieve allusione ad esso viene istantaneamente capita. Il ruolo centrale che detto atto e quanto vi è connesso sostengono nel mondo, in quanto dappertutto gli intrighi amorosi vengono da una parte intrecciati e dall'altra presupposti, è del tutto confacente con l'importanza di questo *punctum saliens* dell'uovo del mondo. Il fatto divertente è soltanto che si continua a occultare la cosa principale.

Ma guardate ora come il giovane, innocente intelletto umano, si spaventa, quando quel grande mistero del mondo gli diventa per la prima volta noto, della sua enormità! La ragione di ciò è che nel lungo cammino che la volontà originariamente priva di conoscenza ha dovuto percorrere prima di crescere e diventare un intelletto, e specialmente un intelletto umano, razionale, è divenuta talmente estranea a se stessa da non conoscere più la sua origine, quella *poenitenda origo*, e da provarne poi, dal punto di vista del conoscere puro e perciò innocente, orrore.

* Sono stati colti i frutti dell'albero della conoscenza – tutto è conosciuto.

Poiché dunque il fuoco della volontà, ossia il punto di concentrazione e la massima espressione di essa, è l'istinto sessuale e la sua soddisfazione, è molto significativo, ed è espresso ingenuamente nel linguaggio simbolico della natura, che la volontà individualizzata, quindi l'uomo e l'animale, faccia il suo ingresso nel mondo attraverso la porta degli organi sessuali.

L'*affermazione della volontà di vivere*, che ha dunque il suo centro nell'atto della generazione, non può mai mancare nell'animale. Giacché solo nell'uomo la volontà, che è la *natura naturans*, giunge alla *riflessione*. Giungere alla riflessione significa: non conoscere soltanto per la necessità del momento della volontà individuale, per servirla nell'urgenza presente – come avviene nell'animale, in ragione della sua perfezione e dei suoi bisogni, che procedono di pari passo – ma aver raggiunto una maggiore ampiezza di conoscenza, grazie a un chiaro ricordo del passato, a un'approssimativa previsione del futuro e appunto perciò a una visione panoramica della vita individuale, della propria, dell'altrui e anzi dell'esistenza in genere. E in effetti la vita di ogni specie animale è in certo senso, attraverso i millenni della sua esistenza, uguale a un unico momento: perché è semplice coscienza del *presente*, senza quella del passato e dell'avvenire, e quindi della morte. In questo senso essa è da considerare come un attimo che dura sempre, un *nunc stans*. Vediamo qui, incidentalmente, nel modo più chiaro che in genere la forma della vita, ossia del fenomeno della volontà fornito di coscienza, è innanzi tutto e immediatamente solo il *presente*; passato e futuro si aggiungono soltanto nell'uomo e più esattamente soltanto nel concetto, vengono conosciuti *in abstracto* e tutt'al più illustrati con immagini della fantasia. La volontà di vivere, ossia l'intima essenza della natura, dopo aver quindi percorso, nella sua incessante corsa alla pie-

na oggettivazione e al pieno godimento, tutta la serie degli animali – il che avviene spesso nelle molteplici riprese delle serie animali consecutive e sempre rinnovantisi sullo stesso pianeta – giunge infine, nell'essere dotato di ragione, l'uomo, alla *riflessione*. Qui però la cosa comincia a farsi per lui seria, gli sorge nella mente la domanda donde e perché tutto sia, e principalmente se la fatica e i sacrifici della sua vita e del suo agire siano compensati dal guadagno, *si le jeu vaut-il bien la chandelle*. È questo dunque il punto in cui egli, alla luce della chiara conoscenza, si decide per l'affermazione o la negazione della volontà di vivere, anche se di regola può portare quest'ultima alla propria coscienza solo in una veste mitica. Non abbiamo per conseguenza nessuna ragione di supporre che si giunga in qualche parte a un'oggettivazione della volontà ancora maggiore, essendo la volontà pervenuta qui già al suo punto di conversione.

Capitolo 46*

DELLA VANITÀ E DEL MALE DI VIVERE

Risvegliatasi alla vita dalla notte dell'incoscienza, la volontà si ritrova come individuo, in un mondo senza fine e senza confini, tra innumerevoli individui, tutti che si sforzano, che soffrono, che errano, e come per aver fatto un sogno angoscioso, si affretta a far ritorno all'antica incoscienza. Ma fino allora i suoi desideri sono sconfinati, le sue pretese inesauribili, e ogni desiderio appagato ne partorisce uno nuovo. Nessun appagamento possibile al mondo potrebbe bastare a placare la sua sete, a porre una meta finale al suo bramare e a colmare l'abisso senza fondo del suo cuore. Si consideri inoltre che cosa, di regola, viene all'uomo dagli appagamenti di ogni sorta: generalmente non più che la stentata conservazione di questa stessa esistenza, conquistata ogni giorno con fatica incessante e preoccupazione continua, in lotta con la necessità e nella prospettiva della morte. Tutto nella vita fa palese che la felicità terrena è destinata a non realizzarsi o a essere riconosciuta come un'illusione. Le ragioni di ciò si annidano, nell'essenza profonda delle cose. Conformemente a ciò, la vita della maggior parte degli uomini riesce malinconica e breve. Quelli

* Questo capitolo si riferisce ai §§ 56-57 del primo volume. Sono da confrontare con esso anche i capitoli 11 e 12 del secondo volume dei *Parerga e Paralipomena.*

(*Natum non esse sortes vincit alias omnes:*
proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit,
eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Dice Euripide:

Πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων,
Κ' οὐκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις.

(*Omnis hominum vita est plena dolore,*
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

E aveva detto già Omero:

Οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν οἴζυρώτερον ἀνδρὸς
Πάντων, ὅσσα δε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

(*Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine*
Omnium, quotquot super terram spirantque
[et moventur.
Iliade, XVII, 446.)

Finanche Plinio dice: *Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte* (*Hist. nat.* 28, 2).

Shakespeare mette in bocca al vecchio re Enrico IV le parole:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
– how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, – viewing his progress through,

radicato nell'individuo, è innanzi tutto *il tempo*. Esso è la forma per mezzo della quale questa nullità delle cose appare come la loro caducità, in quanto, per essa, tutti i nostri godimenti e le nostre gioie ci svaniscono di tra le mani e noi ci chiediamo poi stupiti dove siano andati a finire. Questa nullità stessa è dunque la sola cosa *oggettiva* del tempo, ossia ciò che gli corrisponde nell'essenza in sé delle cose, vale a dire ciò di cui esso è l'espressione. Appunto perciò il tempo è la forma *a priori* necessaria di tutte le nostre intuizioni: tutto si deve presentare in esso, anche noi stessi. Conseguentemente la nostra vita assomiglia prima che ad ogni altra cosa a un pagamento che ci vien fatto in tanti centesimi di rame, e che poi però dobbiamo quietanzare: quelli sono i giorni; la quietanza è la morte. Giacché alla fine il tempo pronunzia la sentenza della natura sul valore di tutti gli esseri che in essa appaiono, annientandoli:

Ed a ragione: ciò che nasce tutto
Merita d'esser distrutto.
Perciò sarebbe meglio non nascesse.[1]

Così anche vecchiaia e morte, verso cui ogni vita corre necessariamente, sono la condanna che proviene dalle stesse mani della natura circa la volontà di vivere, condanna che dichiara che questa volontà è un'aspirazione destinata a vanificare se stessa. «Ciò che hai voluto», essa dice, «finisce così: devi volere qualcosa di meglio.» Dunque l'ammaestramento che a ognuno dà la propria vita consiste in complesso in questo, che gli oggetti dei suoi desideri illudono continuamente, oscillano e cado-

[1] *Und das mit Recht: denn Alles was entsteht,*
Ist werth, dass es zu Grunde geht.
Drum besser wär's, dass nichts entstünde.

no, quindi apportano più pena che gioia, finché crolla tutto quanto lo stesso terreno e suolo su cui essi tutti stanno, la sua stessa vita viene distrutta ed egli riceve così l'ultima conferma che tutto il suo aspirare e volere è stato un'assurdità, un'aberrazione:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
*That all his life he has been in the wrong.**

Ma fermiamoci ancora sugli elementi specifici della cosa, perché queste sono le vedute sulle quali ho sperimentato la maggiore opposizione. Devo innanzi tutto corroborare con quanto segue la dimostrazione data nel testo della negatività di ogni appagamento, cioè di ogni godimento e di ogni felicità, in contrasto con la positività del dolore.

Noi sentiamo il dolore, ma non l'assenza di dolore; sentiamo la preoccupazione, ma non l'assenza di preoccupazione; la paura, ma non la sicurezza. Sentiamo il desiderio, come sentiamo fame e sete; ma non appena esso sia stato appagato, è di esso come del boccone gustato, che nel momento in cui viene inghiottito cessa di esistere come nostra sensazione. Dei godimenti e delle gioie noi sentiamo dolorosamente la mancanza, appena vengono meno; invece dei dolori, anche quando sono cessati dopo essere durati a lungo, non sentiamo la mancanza in maniera immediata; al massimo pensiamo ad essi intenzionalmente, per il tramite della riflessione. Perché solo il dolore e la mancanza possono essere avvertiti in

* Poi vecchiaia ed esperienza, con la mano nella mano,
Lo portano verso la morte, e gli fanno capire,
Dopo una ricerca così penosa e così lunga,
Che per tutta la vita è stato nell'errore.

modo positivo, annunziandosi quindi da sé; lo star bene è invece solo negativo. Perciò appunto non percepiamo come tali i tre massimi beni della vita, salute, gioventù e libertà, finché li possediamo, ma solo dopo averli perduti: giacché anch'essi sono negazioni. Del fatto che certi giorni della nostra vita sono stati felici, noi ci accorgiamo solo dopo che essi hanno fatto posto a giorni infelici. Nella misura in cui i piaceri crescono, diminuisce la sensibilità per essi: ciò che è divenuto abituale non è più sentito come piacere. Ma per ciò stesso cresce la sensibilità per il dolore, dato che il venir meno di ciò che è abituale è sentito dolorosamente. Dunque col possesso aumenta la quantità del necessario, e con essa la capacità di sentire dolore. Le ore passano tanto più presto quanto più sono piacevoli; tanto più lentamente quanto più vengono trascorse penosamente: perché il dolore, non il godimento, è il positivo, di cui si fa sentire la presenza. Così anche, ci accorgiamo del tempo quando ci annoiamo e non quando ci divertiamo. Entrambe le cose dimostrano che la nostra esistenza è tanto più felice quanto meno la sentiamo: donde segue che sarebbe meglio non averla. Una grande, viva gioia si può pensare assolutamente solo come conseguenza di una grande ambascia precedente; perché a uno stato di costante contentezza non si può aggiungere altro che un po' di divertimento, o anche la soddisfazione della vanità. Perciò tutti i poeti sono costretti a mettere i loro eroi in situazioni di angoscia e di pena, per poterneli nuovamente liberare; dramma ed epos descrivono quindi sempre e solo uomini che lottano, che soffrono, che sono tormentati, e ogni romanzo è una lanterna magica, in cui si vedono gli spasimi e le convulsioni del cuore umano angosciato. Questa necessità estetica è stata ingenuamente espressa da Walter Scott nella «Conclusione» della sua novella: *Old mortality*. In perfetto accordo con la verità

da me dimostrata, dice anche Voltaire, che tanto fu favorito dalla natura e dalla fortuna: *le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle*; ed aggiunge: *il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.*

Prima di asserire con tanta sicurezza che la vita è un bene desiderabile o di cui bisogna esser grati, si confronti una volta con calma la somma delle gioie possibili, che un uomo può godere nella sua vita, con la somma dei dolori possibili, che lo possono colpire nella sua vita. Credo che non sarà difficile trarne il bilancio. Ma in fondo è del tutto superfluo discutere se vi sia al mondo più bene o più male, dato che già la mera esistenza del male decide la cosa. Esso non può infatti mai venir cancellato, e quindi neanche venir compensato, dal bene che esiste insieme con esso o dopo di esso:

Mille piacer' non vagliono un tormento.
Petrarca

Perché, che migliaia di uomini avessero vissuto in felicità e voluttà, non eliminerebbe in realtà mai l'angoscia e il mortale martirio di uno solo, e altrettanto poco il mio benessere presente può rendere non accaduti i miei dolori passati. Se anche dunque il male fosse al mondo cento volte minore di quel che è, la mera esistenza di esso basterebbe comunque già a fondare una verità che si può esprimere in modo diverso, per quanto sempre e solo alquanto indirettamente, cioè che dell'esistenza del mondo non dobbiamo gioire, ma rattristarci; che il suo non essere sarebbe da preferire alla sua esistenza; che esso è qualcosa che in fondo non dovrebbe essere ecc. Straordinariamente bello è il modo in cui Byron esprime la cosa:

Our life is a false nature, – 'tis not in
The harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew –
Disease, death, bondage – all the woes we see –
And worse, the woes we see not – which throb through
*The immedicable soul, with heart-aches ever new.**

Se il mondo e la vita fossero fini a sé e non abbisognassero quindi teoreticamente di nessuna giustificazione e praticamente di nessun risarcimento o riparazione, ma esistessero, per esempio come li presentano Spinoza e gli odierni spinozisti, quale l'unica manifestazione di un Dio, che avesse intrapreso con se stesso una tale evoluzione *animi causa*, o anche per rispecchiarsi, e pertanto la loro esistenza non avesse bisogno né di essere giustificata da cause né di essere riscattata da effetti – allora non è che magari i dolori e i tormenti della vita sarebbero pienamente compensati dai godimenti e dal benessere che vi si trova, giacché ciò, come abbiamo detto, è impossibile. Il mio dolore presente non viene, infatti, mai eliminato dalle gioie future, riempiendo queste il loro tempo come quello il suo. Non dovrebbero esserci affatto i dolori e neanche dovrebbe esserci la morte, oppure

* *La nostra vita è una falsa natura*, – non è
Nell'armonia delle cose, questo duro decreto,
Questa inestirpabile macchia di peccato,
Questo Upas sconfinato, quest'albero che tutto avvelena,
La cui radice è la terra, le cui foglie e rami sono
I cieli, che piovono le loro piaghe sugli uomini come rugiada –
Malattia, morte, schiavitù – tutti i mali che vediamo –
E peggio, i mali che non vediamo – che sobbalzano attraverso
L'immedicabile anima, con angosce sempre nuove.

essa non dovrebbe avere per noi niente di terribile. Solo così la vita ripagherebbe di se stessa.

Ora però, poiché il nostro stato è piuttosto qualcosa che sarebbe meglio non fosse, tutto quel che ci circonda finisce col portarne la traccia – allo stesso modo che all'inferno tutto puzza di zolfo – in quanto tutto è sempre imperfetto e ingannevole, ogni cosa piacevole è mescolata con cose spiacevoli, ogni godimento è tale solo a metà, ogni piacere adduce da sé ciò che lo disturba, ogni alleviamento nuovo aggravio, ogni rimedio alle nostre necessità di tutti i giorni e di tutte le ore ci abbandona ogni momento, rifiutando di prestare il suo servigio, lo scalino sul quale saliamo molto spesso si spezza sotto di noi, anzi, incidenti grandi e piccoli sono l'elemento della nostra vita e noi, in una parola, rassomigliamo a Fineo, a cui le arpíe insudiciavano e rendevano immangiabili tutti i cibi. Tutto ciò che tocchiamo ci si rivolta contro, perché ha già la sua volontà, che dev'essere domata. Vi si sperimentano contro due mezzi: in primo luogo l'εὐλάβεια, ossia l'accortezza, la prudenza, l'astuzia: essa non finisce mai di imparare, non basta mai e va a finir male. In secondo luogo, l'impassibilità stoica, che vuole disarmare ogni incidente con l'esser preparata a tutti e col disprezzarli tutti: praticamente essa diviene una rinuncia cinica, che rigetta una volta per tutte tutti i rimedi e i sollievi: ci trasforma in cani, come Diogene nella botte. La verità è che siamo destinati ad essere miserabili e lo siamo. Inoltre la fonte principale dei mali più seri che possono colpire l'uomo è l'uomo stesso: *homo homini lupus*. Chi ben guarda a quest'ultima cosa vede il mondo come un inferno, che supera quello di Dante perché l'uno è destinato ad essere il diavolo dell'altro, alla qual cosa l'uno è invero più portato dell'altro, e più di tutti lo sarà certo un arcidiavolo che, comparendo nelle vesti di un conquistatore, metterà alcune centinaia

di migliaia di uomini gli uni di fronte agli altri e griderà loro: «Il vostro destino è di soffrire e morire: ora sparatevi addosso a vicenda con fucili e cannoni!» – ed essi lo faranno. Ma soprattutto ingiustizia, estrema iniquità, durezza e anzi crudeltà caratterizzano di regola il modo di agire degli uomini tra loro; un modo d'agire opposto si riscontra solo eccezionalmente. Su ciò si fonda la necessità dello Stato e della legislazione, e non sulle vostre fandonie. E infatti, in tutti i casi che non rientrano nell'ambito delle leggi, si vede subito la caratteristica mancanza di scrupolo dell'uomo per il suo simile, che scaturisce dal suo egoismo sconfinato e talvolta anche dalla cattiveria. Come l'uomo si comporti con l'uomo, lo mostra ad esempio la schiavitù dei negri, il cui scopo finale sono zucchero e caffè. Ma non c'è bisogno di andare così lontano: entrare nella filanda o altra fabbrica all'età di cinque anni e starvi rinchiusi ogni giorno da allora in poi prima per dieci ore, poi per dodici e infine per quattordici, continuando a fare lo stesso lavoro meccanico, significa pagare a caro prezzo il piacere di respirare. Ma è questa la sorte di milioni di uomini, e molti altri milioni ne hanno una analoga.

Quanto a noialtri, piccoli casi possono renderci completamente infelici; perfettamente felici invece, non può farci niente al mondo. Checché si dica, il momento più felice della persona felice è sempre quello in cui si addormenta, come quello più infelice della persona infelice è quello in cui si sveglia. Una prova indiretta ma sicura del fatto che gli uomini si sentono infelici, e quindi lo sono, è fornita ancora, per di più, dall'astiosa invidia che alberga in tutti e che in tutte le circostanze della vita si ridesta alla vista di ogni privilegio, di qualunque specie sia, né sa trattenere il suo veleno. Sentendosi infelici, gli uomini non possono sopportare la vista di una persona che in apparenza è felice: chi momentaneamente si sen-

te felice, vorrebbe subito far felici tutti quelli che sono intorno a lui, e dice:

Que tout le monde ici soit hereux de ma joie.

Se la vita fosse in se stessa un bene apprezzabile e decisamente da preferirsi al non essere, non occorrerebbe che la porta d'uscita fosse sorvegliata da custodi così orribili come la morte coi suoi terrori. Ma chi continuerebbe a vivere al modo che si vive, se la morte fosse meno terribile? E chi potrebbe sopportare anche solo il pensiero della morte, se la vita fosse una gioia? Così invece la morte ha pur sempre di buono il fatto di essere la fine della vita, e noi ci consoliamo con la morte dei dolori della vita e della morte coi dolori della vita. La verità è che le due cose costituiscono un tutto inseparabile, formando un labirinto tornare indietro dal quale è altrettanto difficile che desiderabile.

Se il mondo non fosse qualcosa che, in termini *pratici*, non dovrebbe essere, non sarebbe neanche *teoreticamente* un problema: al contrario, o la sua esistenza non abbisognerebbe di nessuna spiegazione, intendendosi assolutamente da sé, sicché a nessuno verrebbe in mente di meravigliarsene e domandarsene il perché, oppure lo scopo di esso risulterebbe in modo non disconoscibile. Invece esso è addirittura un problema irrisolvibile, dato che anche la filosofia più perfetta conterrà sempre un elemento non spiegato, come un sedimento insolubile, o il resto che il rapporto irrazionale di due grandezze lascia sempre. Perciò, se uno osa sollevare la questione del perché non sia il nulla piuttosto che questo mondo, il mondo non si lascia giustificare in base a se stesso, non si può trovare in esso stesso nessuna ragione, nessuna causa finale della sua esistenza, non si può dimostrare che esso esiste per se stesso, ossia per il proprio bene.

Secondo la mia dottrina, ciò è spiegabile invero col fatto che il principio della sua esistenza è espressamente privo di fondamento, ossia è cieca volontà di vivere che, *come cosa in sé*, non può essere soggetta al principio di ragione, il quale è solo la forma del fenomeno e dal quale soltanto è giustificato ogni perché. Ma ciò concorda anche col modo di essere del mondo, perché solo una volontà cieca, non una volontà illuminata, poteva mettere se stessa nella situazione nella quale ci troviamo. Una volontà illuminata avrebbe piuttosto fatto presto il calcolo che l'affare non copriva le spese, in quanto un tale poderoso aspirare e lottare, nella tensione di tutte le forze, tra continue preoccupazioni, angosce e ristrettezze, e nella prospettiva dell'inevitabile distruzione di ogni vita individuale, non trova alcun compenso nell'effimera esistenza così conquistata, che si trasforma in nulla tra le nostre mani. Perciò appunto l'interpretazione del mondo in base al νοῦς di Anassagora, cioè in base a una volontà guidata dalla *conoscenza*, ha necessariamente bisogno, per abbellirsi, dell'ottimismo, che viene poi enunciato e propugnato a dispetto della testimonianza urlante di tutt'un mondo pieno di miseria. Ed ecco che la vita viene poi spacciata per un dono, mentre è chiaro come il giorno che ognuno, se avesse potuto vedere e saggiare in anticipo il dono, lo avrebbe rifiutato con tanti ringraziamenti; allo stesso modo Lessing ammirava l'intelligenza di suo figlio che, poiché non sarebbe assolutamente voluto venire al mondo, dové esservi tratto a forza col forcipe ma che, appena vi fu entrato, si affrettò a ripartirsene. Ben si dice anche, per contro, che la vita è, dal principio alla fine, solo una lezione; al che però ognuno potrebbe rispondere: «Ma proprio perciò vorrei che mi si fosse lasciato nella pace del beato nulla, dove non avrei avuto bisogno né di lezioni né di nient'altro». E se poi si aggiungesse ancora che egli dovrà un giorno dar

conto di ogni ora della sua vita, allora sarebbe piuttosto lui ad aver diritto di chiedere conto del fatto di averlo strappato a quella pace per precipitarlo in una situazione tanto critica, oscura, angosciosa e penosa. A ciò conducono dunque le premesse sbagliate. Giacché l'esistenza umana, lungi dall'avere il carattere di un *dono*, ha in tutto e per tutto quello di un *debito* che si è contratto. L'esazione di esso si manifesta nella forma degli impellenti bisogni indotti da quest'esistenza, dei desideri tormentosi e di una miseria senza fine. Per scontare questo debito si impiega, di regola, l'intera vita; ma con ciò non si cancellano che gli interessi. Il versamento del capitale avviene con la morte. E quando fu contratto questo debito? Al momento della generazione.

Se si considera pertanto l'uomo un essere la cui esistenza è una punizione e un'espiazione, lo si scorge già in una luce più giusta. Il mito del peccato originale (sebbene derivato probabilmente, come tutto il giudaismo, dallo *Zend-Avesta*: Bun-Dehesch, 15) è l'unica cosa dell'Antico Testamento cui io possa riconoscere una verità metafisica, anche se soltanto allegorica; anzi è la sola cosa che mi riconcili con l'Antico Testamento. A nient'altro cioè la nostra esistenza assomiglia più che alla conseguenza di un errore commesso e di una voglia meritevole di castigo. Il cristianesimo del Nuovo Testamento, il cui spirito etico è quello del brahmanesimo e del buddhismo, ed è perciò del tutto estraneo a quello per il resto ottimistico dell'Antico Testamento, si è anche subito, molto saggiamente, appigliato a tale mito; anzi, senza di esso non avrebbe trovato nel giudaismo nessun punto di collegamento. Se si vuol misurare il grado di colpa da cui la nostra esistenza è affetta, si guardi al dolore che è con essa collegato. Ogni grande dolore, sia materiale che morale, dice quel che meritiamo, giacché non potrebbe venire a noi, se non lo meritassimo. Che

anche il cristianesimo scorga in questa luce la nostra esistenza, è attestato da un passo del commento di Lutero a *Galat.*, c. 3, che ho solo nel testo latino: *Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est.* Si son levate grida sul lato malinconico e sconsolato della mia filosofia: esso consiste però solo in ciò, che io, invece di favoleggiare di un inferno futuro come equivalente dei peccati, ho dimostrato che, dove c'è la colpa, nel mondo, c'è già anche qualcosa di infernale; e chi volesse negare ciò – può facilmente sperimentarlo per conto suo.

E a questo mondo, a questa arena di esseri tormentati e angustiati, che sopravvivono solo perché l'uno divora l'altro, dove perciò ogni animale da preda è la tomba vivente di migliaia di altri e la sua conservazione è una catena di martìri, dove poi con la conoscenza cresce la capacità di sentir dolore, che raggiunge perciò nell'uomo il suo grado più alto, e tanto più alto quanto più egli è intelligente – a questo mondo si è voluto adattare il sistema dell'*ottimismo* e si è voluto dimostrarcelo come il migliore dei mondi possibili. L'assurdità è clamorosa. Tuttavia un ottimista mi dirà di aprire gli occhi e di guardare il mondo, di vedere come esso è bello, nella luce del sole, con le sue montagne, le sue valli, i suoi fiumi, piante, animali ecc. Ma è forse il mondo un caleidoscopio? A *vederle*, certo queste cose sono belle; ma ad *esserle* è tutt'altra cosa. Poi viene un teleologo e mi loda il sapiente ordine, grazie al quale si è provveduto a far sì che i pianeti non battano la testa tra loro, che mare e terra non formino una poltiglia, ma se ne stiano acconciamente l'uno separato dall'altro e anche che tutto non si irrigidisca nel gelo perpetuo, né venga arrostito dal calore,

come anche che, in conseguenza dell'obliquità dell'ellittica, non ci sia un'eterna primavera, in cui nulla potrebbe giungere a maturità, ecc. Ma ciò ed ogni cosa simile sono in realtà soltanto *conditiones sine quibus non*. Se cioè un mondo deve esistere in genere, se i suoi pianeti devono durare almeno quanto impiega un raggio di luce di una remota stella fissa per giungere fino a loro e non, come il figlio di Lessing, ripartirsene subito dopo la nascita; allora esso non poteva certo essere fabbricato tanto maldestramente che già l'impalcatura di base minacciasse di crollare. Ma se si procede fino ai *risultati* dell'opera lodata, se si considerano gli *attori* che agiscono sulla scena così stabilmente allestita e si vede poi come con la sensibilità si trovi anche il dolore, ed esso cresca nella misura in cui quella si sviluppa fino a divenire intelligenza; come quindi, procedendo di pari passo con quest'ultima, avidità e dolore si presentino sempre più forti e si accrescano, finché la vita umana non offra altra materia che quella delle tragedie e delle commedie – allora chi non è un ipocrita sarà difficilmente disposto a intonare alleluja. La vera origine di questi ultimi, anche se tenuta celata, è stata del resto svelata in modo spietato, ma con trionfante verità, da David Hume, nella sua *Natural history of religion*, *Sect.* 6, 7, 8 e 13. Il medesimo espone anche apertamente, nel decimo e undicesimo libro dei suoi *Dialogues on natural religion*, con argomentazioni validissime anche se del tutto diverse dalle mie, la triste conformazione di questo mondo e l'insostenibilità di ogni ottimismo, attaccando quest'ultimo nella sua origine. Entrambe queste opere di Hume sono tanto degne di essere lette, quanto oggigiorno sono sconosciute in Germania, dove invece, patriotticamente, si trova un'incredibile soddisfazione nel nauseante vaneggiamento di volgari pensatori indigeni, tutti intenti a pavoneggiarsi, e li si proclama grandi uomini. Ma quei *Dia-*

logues furono tradotti da Hamann, e la traduzione fu riveduta da Kant, che ancora nella tarda vecchiaia volle spingere il figlio di Hamann a pubblicarla, non essendo soddisfatto di quella di Platner (vedi la *Biografia di Kant* di F.W. Schubert, pp. 81 e 165). Da ogni pagina di David Hume si può imparare più che da tutte le opere filosofiche di Hegel, Herbart e Schleiermacher messe insieme.

Il fondatore dell'*ottimismo* sistematico è invece Leibniz, di cui non intendo negare i meriti per la filosofia, sebbene non mi sia mai voluto riuscire di raccapezzarmi veramente nella monadologia, nell'armonia prestabilita e nell'*identitas indiscernibilium*. Ma i suoi *Nouveaux essays sur l'entendement* sono solamente un estratto dell'opera, a ragione famosa, di Locke, con un'ampia ma debole critica diretta a correggerla; al quale Locke egli si contrappone qui con altrettanto poca fortuna che, con il suo *Tentamen de motuum coelestium causis*, rivolto contro il sistema gravitazionale, a Newton. Contro questa filosofia Leibniz-Wolffiana è diretta in modo tutto particolare la *Critica della ragione pura*, che ha con essa un rapporto polemico, anzi distruttivo, mentre con Locke e Hume ha quello della continuazione e dell'ulteriore svolgimento. Che oggigiorno i professori di filosofia si premurino da ogni parte di rimettere in piedi, anzi di magnificare Leibniz, con le sue fandonie, e d'altra parte di valutare Kant il meno possibile e di metterlo da parte, ha la sua buona ragione nel *primum vivere*: la critica della ragione pura non consente cioè che si spacci mitologia giudaica per filosofia, né che si parli senza cerimonie dell'«anima» come di una realtà data, quasi di un personaggio notorio e ben accreditato, senza dar conto di come mai si sia giunti a codesto concetto e di quale giustificazione si abbia per adoperarlo nella scienza. Ma *primum vivere, deinde philosophari*!

Abbasso Kant, *vivat* il nostro Leibniz! Per ritornare dunque a quest'ultimo, non so riconoscere alla *Teodicea*, questo metodico e ampio dispiegamento dell'ottimismo, in tale qualità, altro merito che quello di aver dato più tardi occasione all'immortale *Candide* del grande Voltaire; in cui certo la magra scusa di Leibniz per i mali del mondo, tanto spesso ripetuta, che cioè talvolta il male porta al bene, ha trovato una conferma per lui inaspettata. Già con il nome del suo eroe Voltaire ha fatto capire che basta solo avere sincerità per riconoscere il contrario dell'ottimismo. In realtà su questa scena di peccato, di dolore e di morte, l'ottimismo ci fa una figura tanto strana, che bisognerebbe ritenerlo un'ironia, se non si avesse nella sua fonte segreta (ossia l'ipocrita adulazione, con offensiva fiducia nel suo buon esito), in modo così divertente svelata da Hume, come sopra si è detto, una spiegazione bastevole della sua origine.

Ma si può addirittura contrapporre seriamente e onestamente, alle dimostrazioni chiaramente sofistiche di Leibniz del fatto che questo mondo sia il migliore dei mondi possibili, la dimostrazione che esso è il *peggiore* dei mondi possibili. Perché «possibile» non significa magari ciò che uno possa fantasticare, bensì ciò che può effettivamente esistere e sussistere. Ora questo mondo è fatto al modo che doveva esserlo per poter a mala pena sussistere; ma se fosse ancora un poco peggiore, già non potrebbe più sussistere. Conseguentemente, un mondo peggiore, non potendo esistere, non è affatto possibile, esso stesso è quindi il peggiore tra quelli possibili. Ché non soltanto se i pianeti cozzassero tra loro, ma anche se qualcuna delle perturbazioni del suo corso che effettivamente sopravvengono continuasse a crescere, invece di compensarsi di nuovo a poco a poco con le altre, il mondo giungerebbe tosto alla fine; gli astronomi sanno da quali circostanze fortuite ciò dipenda, cioè per lo più dal

rapporto irrazionale dei tempi di rivoluzione tra loro, e hanno faticosamente calcolato che le cose andranno ancora bene, e quindi che il mondo potrà, così appunto, stare e andare. Vogliamo sperare, per quanto Newton fosse di opinione opposta, che essi non abbiano sbagliato i calcoli, e quindi che il *perpetuum mobile* meccanico realizzatosi nel nostro sistema planetario non finisca con l'arrestarsi anch'esso, come gli altri. Sotto la crosta solida del pianeta infuriano d'altra parte le possenti forze naturali che, non appena un caso dia loro libero gioco, la distruggeranno con tutto quel che di vivente vi è sopra: cosa che sul nostro è già capitata almeno tre volte e capiterà probabilmente ancora più spesso. Il terremoto di Lisbona, di Haiti, il seppellimento di Pompei, sono soltanto piccole, maliziose allusioni a tale possibilità. Una piccola alterazione dell'atmosfera, neanche dimostrabile chimicamente, causa colera, febbre gialla, morte nera ecc., che spazzano via milioni di uomini; una un po' più grande spegnerebbe ogni vita. Un modestissimo aumento della temperatura prosciugherebbe tutti i fiumi e tutte le sorgenti. Gli animali hanno ricevuto in organi e in forze esattamente e appena appena quanto basta a procacciare, con il massimo sforzo, il proprio sostentamento e il nutrimento per la prole; perciò un animale, quando perde un arto, o anche solo l'uso completo di esso, è per lo più destinato a perire. Anche del genere umano, per potenti strumenti che possegga nell'intelletto e nella ragione, nove decimi vivono in lotta costante con la penuria, sempre sull'orlo della rovina, bilanciandosi su di esso con pena e fatica. Dunque quasi sempre, come per l'esistenza del tutto, così anche per quella di ogni individuo, le condizioni sono date in misura stentata e ristretta, ma niente di più; perciò la vita individuale si consuma nella lotta incessante per l'esistenza stessa, essendo ad ogni passo minacciata dalla fine. Appunto perché questa mi-

naccia viene tanto spesso posta in atto, si è dovuto, con l'abbondanza incredibilmente grande dei semi, provvedere a che la fine degli individui non comportasse la fine delle specie, le quali soltanto stanno seriamente a cuore alla natura. Il mondo è conseguentemente tanto cattivo quanto è possibile che sia, se deve in genere esistere ancora. C. v. d. I fossili delle specie animali di tutt'altra natura, che hanno abitato prima il nostro pianeta, ci forniscono, come verifica, i documenti di mondi la cui esistenza non fu più possibile, e che erano quindi ancora alquanto peggiori del peggiore tra quelli possibili.

L'ottimismo è in fondo l'ingiustificato elogio di sé del vero autore del mondo, la volontà di vivere, che si specchia compiaciuta nella sua opera; e pertanto è una dottrina non solo falsa, ma altresì rovinosa. Perché ci presenta la vita come una condizione desiderabile, e come suo fine la felicità dell'uomo. Partendo da ciò tutti credono poi di poter accampare la più giusta pretesa alla felicità e al godimento, e se queste cose invece, come suole accadere, non toccano loro in sorte, credono che si faccia loro torto, anzi che sia mancato lo scopo della loro esistenza – mentre è molto più giusto considerare come scopo della nostra vita il lavoro, la privazione, la miseria e il dolore, coronati dalla morte (come fanno brahmanesimo e buddhismo, e anche il vero cristianesimo), perché sono queste le cose che portano alla negazione della volontà di vivere. Nel Nuovo Testamento il mondo è presentato come una valle di lacrime, la vita come un processo di purificazione, e il simbolo del cristianesimo è uno strumento di martirio. Perciò quando Leibniz, Shaftesbury, Bolingbroke e Pope vennero fuori con l'*ottimismo*, lo scandalo che generalmente se ne prese dipese principalmente dal fatto che l'ottimismo era incompatibile con il cristianesimo, come riferisce e commenta Voltaire, nella prefazione al suo eccellente poema *Le désastre de Lisbonne*, che è del pari

espressamente rivolto contro l'ottimismo. Ciò che pone quest'uomo grande, che io lodo tanto volentieri, di contro ai vilipendi di venali scribacchini tedeschi, decisamente al di sopra di Rousseau, attestando la maggiore profondità del suo pensiero, sono tre giudizi a cui era giunto: 1) quello della grandezza preponderante del male e della miseria dell'esistenza, di cui egli è profondamente compenetrato; 2) quello della rigorosa necessità degli atti di volontà; 3) quello della verità del principio lockiano, che è possibile che il pensante sia anche materiale; mentre Rousseau contesta tutto ciò con declamazioni, nella sua *Profession de foi du vicaire Savoyard*, una filosofia superficiale da pastore protestante; allo stesso modo anche polemizza, in questo stesso spirito, contro il bel poema di Voltaire appena citato con un ragionamento obliquo, superficiale e logicamente falso, a favore dell'ottimismo, nella sua lunga lettera a Voltaire del 18 agosto 1756, dedicata solo a questo scopo. Anzi, la caratteristica fondamentale e il πρῶτον ψεῦδος dell'intera filosofia di Rousseau sono quelli di porre, al posto della dottrina cristiana del peccato originale e dell'originaria corruzione del genere umano, una originaria bontà e illimitata perfettibilità di esso, che soltanto sarebbero state fuorviate dalla civiltà e dalle sue conseguenze, e di fondarvi poi sopra il suo ottimismo e umanesimo.

Come, contro l'ottimismo, Voltaire conduce nel *Candide* la guerra nella sua maniera scherzosa, così, nella sua maniera seria e tragica, l'ha condotta Byron nel suo immortale capolavoro *Caino*, per cui è stato anche gratificato dalle invettive dell'oscurantista Friedrich Schlegel. Se io ora volessi a conclusione, per corroborare la mia tesi, riportare i detti dei grandi spiriti di tutti i tempi in questo senso, contrari all'ottimismo, l'elenco delle citazioni non finirebbe mai, poiché quasi ciascuno di essi ha espresso con parole forti il suo riconoscimento della

miseria di questo mondo. Non dunque a conferma, ma solo ad ornamento di questo capitolo, possono trovare posto alla fine di esso alcune sentenze di questo tipo.

Va qui innanzi tutto ricordato che i Greci, anche se erano ben lontani dalla visione del mondo cristiana e alto-asiatica e si trovavano decisamente nella posizione dell'affermazione della volontà, erano tuttavia profondamente compresi della miseria dell'esistenza. Ciò attesta già l'invenzione della tragedia, che appartiene a loro. Un'altra prova ce ne fornisce il custume dei Traci, poi molto citato e narrato per prima da Erodoto (V, 4), di salutare il neonato con lamenti e di enumerargli tutti i mali a cui da allora in poi sarebbe andato incontro, e invece di seppellire il morto con gioia e con scherzi, per essere egli ormai sfuggito a tanti e così grandi dolori, il che in bei versi conservatici da Plutarco (*De audiend. poët. in fine*) suona così:

Τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά·
Τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον
Χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων.

(*Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:*
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

Non è da attribuirsi a parentela storica, ma all'identità morale della cosa il fatto che i Messicani salutassero il neonato con le parole: «Figlio mio, tu sei nato per sopportare: dunque sopporta, soffri e taci». E seguendo lo stesso sentimento Swift aveva preso già presto l'abitudine (come riferisce Walter Scott nella sua biografia) di celebrare il proprio compleanno non come un'occasione di gioia, ma come un'occasione di tristezza, e di leggere allora il passo della Bibbia in cui Giobbe deplora e

maledice il giorno in cui, nella casa di suo padre, si annunziò che era nato un figlio.

Noto e troppo lungo da trascrivere è il passo dell'*Apologia di Socrate*, in cui Platone fa dire a questo saggissimo tra i mortali che la morte, anche se ci privasse della coscienza per sempre, sarebbe un meraviglioso guadagno, dato che un sonno profondo e senza sogni sarebbe da preferire a ogni giornata, anche della vita più felice.

Un detto di Eraclito suonava:

Τῷ οὖν βίῳ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

(*Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors. Etymologicum magnum, voce* βίος; anche *Eustath. ad Iliad.*, I, p. 31.)

È famosa la bella strofa di Teognide:

Ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπι χθονίοισιν ἄριστον,
Μηδ' ἐισιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου·
Φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀϊδαο περῆσαι,
Καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

(*Optima sors homini natum non esse, nec unquam*
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.
Altera jam genitum demitti protinus Orco,
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sofocle, nell'*Edipo a Colono*, ne ha dato la seguente abbreviazione:

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ' ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν, ὅθεν περ ἥκει,
πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.

(*Natum non esse sortes vincit alias omnes:*
proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit,
eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Dice Euripide:

Πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων,
Κ' οὐκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις.

(*Omnis hominum vita est plena dolore,*
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

E aveva detto già Omero:

Οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν οἴζυρώτερον ἀνδρὸς
Πάντων, ὅσσα δε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

(*Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine*
Omnium, quotquot super terram spirantque
[et moventur.
Iliade, XVII, 446.)

Finanche Plinio dice: *Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte* (*Hist. nat.* 28, 2).

Shakespeare mette in bocca al vecchio re Enrico IV le parole:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
– how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, – viewing his progress through,

What perils past, what crosses to ensue, –
*Would shut the book, and sit him down and die.**

E infine Byron:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
*'Tis something better not to be.***

Anche Balthasar Gracián ci mette sotto gli occhi la miseria della nostra esistenza con i colori più foschi nel *Criticón*, parte I, Crisi 5, subito al principio, e Crisi 7, alla fine, dove presenta esplicitamente la vita come una tragica farsa.

Nessuno tuttavia ha trattato questo argomento tanto a fondo ed esaurientemente come, ai nostri giorni, Leopardi. Egli ne è completamente colmato e compenetrato: dappertutto il suo tema è lo scherno e lo strazio di questa esistenza, egli lo dichiara in ogni pagina delle sue opere, e però in una tale molteplicità di forme e di giri, con una tale ricchezza di immagini, da non ingenerare mai fastidio, riuscendo anzi sempre dilettoso e stimolante.

* Oh cielo! Se uno potesse leggere il libro del fato,
e vedere la rivoluzione dei tempi,
– – – – – – – – – – – – come illudono i casi,
e come i cambiamenti riempiono la coppa del mutamento
di diversi liquori! Oh, se ciò si vedesse,
il giovane più felice – vedendosi nel suo divenire,
nei pericoli passati e nei travagli futuri –
chiuderebbe il libro, lo deporrebbe e morrebbe.

** Riconta le gioie che le tue ore han visto,
Riconta i tuoi giorni liberi dall'angoscia,
E sappi che qualunque cosa tu sia stato,
È alquanto meglio non essere.

Capitolo 47*

SULL'ETICA

Qui viene ora la grande lacuna, che in questi *Supplementi* è originata dal fatto che io ho già trattato la morale in senso stretto nelle due memorie per concorso, pubblicate con il titolo: *I problemi fondamentali dell'etica*, di cui, come ho detto, presuppongo la conoscenza, per evitare inutili ripetizioni. Perciò qui non mi resta che una piccola raccolta di considerazioni isolate, che non potevano venir espresse là, dove il contenuto era, nell'essenziale, prescritto dalle accademie, e certo meno che mai quelle che richiedono un punto di vista più alto di quello comune a tutti, al quale ultimo ero ivi costretto a fermarmi. Conseguentemente il lettore non si stupirà di trovarle qui in una raccolta assai frammentaria. A sua volta, quest'ultima ha poi ricevuto continuazione nell'ottavo e nono capitolo del secondo volume dei *Parerga*.

Che le indagini morali siano incomparabilmente più importanti di quelle scientifiche e in genere di tutte le altre, segue da ciò, che esse toccano in modo quasi immediato la cosa in sé, cioè quella manifestazione di essa in cui la medesima, colpita immediatamente dalla luce della conoscenza, rivela la sua essenza come *volontà*. Le verità della fisica rimangono invece sempre nell'ambito

* Questo capitolo si riferisce ai §§ 55, 62, 67 del primo volume.

della rappresentazione, vale a dire del fenomeno, e si limitano a mostrare come le più basse manifestazioni di volontà si presentino regolarmente nella rappresentazione. Inoltre la considerazione del mondo dal lato *fisico*, per quanto a lungo e felicemente la si possa proseguire, rimane per noi, nei suoi risultati, sconfortante: solo dal lato *morale* si può trovare consolazione, giacché si aprono qui all'indagine le profondità della nostra interiorità.

Ma la mia filosofia è l'unica che riconosca alla morale il suo diritto pieno e integro, perché solo se l'essenza dell'uomo è la sua stessa *volontà*, e quindi egli, nel senso più rigoroso, è opera di se stesso, le sue azioni sono veramente del tutto sue e imputabili a lui. Non appena invece gli si assegni un'altra origine o se ne faccia l'opera di un essere da lui diverso, tutta la sua colpa ricade su questa origine o su questo autore. Giacché *operari sequitur esse*.

Mettere in collegamento la forza che produce il fenomeno del mondo, determinandone quindi la conformazione, con la moralità dei sentimenti, e dimostrare in tal modo un ordine *morale* del mondo come base di quello *fisico* – ecco quel che è stato, da Socrate in poi, il problema della filosofia. Il *teismo* lo pose in un modo fanciullesco, che non poteva soddisfare l'umanità ormai matura. Perciò gli si oppose, appena poté osarlo, il *panteismo*, dimostrando che la natura porta in se stessa la forza dalla quale promana. Con ciò però l'*etica* andava necessariamente perduta. Spinoza tenta bensì, saltuariamente, di salvarla con sofismi, ma per lo più l'abbandona addirittura, dichiarando, con una sfrontatezza che provoca stupore e sdegno, che la differenza tra il giusto e l'ingiusto, e in genere tra il bene e il male, è meramente convenzionale, cioè in se stessa nulla (per esempio *Eth.*, IV, *prop.* 37, *schol.* 2). In generale Spinoza, dopo

essere stato colpito per oltre cent'anni da immeritato dispregio, è stato in questo secolo nuovamente sopravvalutato, per la reazione verificatasi nelle oscillazioni dell'opinione. Ogni panteismo, infatti, è destinato infine a naufragare di fronte alle irrinunciabili esigenze dell'etica, e inoltre a causa del male e del dolore del mondo. Se il mondo è una teofania, allora tutto ciò che fa l'uomo, anzi anche l'animale, è ugualmente divino ed eccellente: non vi può essere niente da lodare e niente da biasimare nell'uno più che nell'altro: dunque nessuna etica. Perciò appunto, in conseguenza del rinnovato spinozismo dei nostri giorni, quindi del panteismo, si è giunti così in basso nell'etica e si è divenuti così piatti, da farne una mera guida a un acconcio modo di vivere nello Stato e nella famiglia, in cui, ossia in un filisteismo metodico, compiuto, gaudente e comodo, consisterebbe il fine ultimo dell'esistenza umana. A tali insulsaggini il panteismo ha condotto in verità solo per ciò, che (abusando gravemente dell'*equovis ligno fit Mercurius*) si è fatta passare, coi mezzi universalmente noti, una testa volgare, Hegel, per un grande filosofo, e una schiera di suoi allievi al principio subornati, poi semplicemente ottusi[1], ne ha ricevuto il grande verbo. Attentati del genere contro lo spirito umano non rimangono impuniti: il seme è germogliato. Nello stesso senso si è affermato poi che l'etica deve avere per materia non l'agire degli individui, ma quello delle masse popolari, che solo questo è un tema degno di essa. Niente può essere più assurdo di questa asserzione basata sul più piatto realismo. Perché in ogni individuo la volontà di vivere, l'essenza in sé si manifesta intera e indivisa, e il microcosmo è uguale al macrocosmo. Le masse non hanno dentro niente più di ogni individuo. Nell'etica

[1] Gioco di parole con *subornirt* e *bornirt*. [*N.d.C.*]

non si tratta dell'agire e dell'esito, ma del *volere*, e il volere stesso si svolge sempre e solo nell'individuo. Non il destino dei popoli, che esiste solo nel fenomeno, ma quello del singolo si decide *moralmente*. I popoli sono in realtà mere astrazioni: solo gli individui esistono realmente. In tale rapporto sta dunque il panteismo con l'etica. Ma i mali e i tormenti del mondo già non si accordavano con il *teismo*: perciò quest'ultimo cercò di trarsi d'impaccio con ogni sorta di scappatoie e teodicee, che però soggiacquero irrimediabilmente alle argomentazioni di Hume e di Voltaire. Ma il *panteismo* è poi assolutamente insostenibile se messo di fronte a quei lati brutti del mondo. Solo cioè quando si considera il mondo affatto *dall'esterno* ed esclusivamente dal lato *fisico*, e ad altro non si bada se non all'ordine che sempre di nuovo si ripristina e pertanto alla relativa eternità del tutto, è possibile forse dire che esso è un Dio, seppur sempre e solo simbolicamente. Ma se si penetra nell'interno, se cioè vi si aggiungono il lato *soggettivo* e il lato *morale*, con la loro preponderanza di necessità, dolore e tormento, di discordia, cattiveria, scelleratagine e assurdità, allora ci si accorge subito con terrore che tutto si ha di fronte fuorché una teofania. Ma quanto a me, ho mostrato e provato specialmente nello scritto *Della volontà nella natura*, che la forza che nella natura germoglia e opera è identica alla *volontà* che è in noi. In tal modo dunque in realtà l'ordine *morale* del mondo entra in collegamento diretto con la forza che produce il fenomeno del mondo. Giacché al modo di essere della *volontà* deve corrispondere esattamente il suo *fenomeno*: su ciò si basa l'esposizione dell'*eterna giustizia*, data nei §§ 63 e 64 del primo volume, e il mondo, pur sussistendo per forza propria, acquista immancabilmente una tendenza *morale*. Con ciò è, ora solamente, risolto davvero il problema suscitato

da Socrate in poi, ed è soddisfatta l'esigenza della ragione pensante, diretta in senso morale. Non ho però mai avuto la presunzione di fare una filosofia che non lasciasse più nessun problema aperto. In questo senso la filosofia è in realtà impossibile: essa sarebbe una dottrina dell'onniscienza. Ma *est quadam prodire tenus, si non datur ultra*: c'è un confine, fino al quale si può spingere la meditazione, e rischiarare *entro di esso* la notte della nostra esistenza, sebbene l'orizzonte rimanga sempre buio. Questo confine la mia dottrina lo raggiunge nella volontà di vivere, che, in relazione al proprio fenomeno, si afferma o si nega. Ma voler andare al di là di ciò significa, ai miei occhi, voler volare al di là dell'atmosfera. Noi ci dobbiamo arrestare là, quantunque dai problemi risolti ne nascano altri nuovi. Ma c'è da ricordare inoltre che la validità del principio di ragione si limita al fenomeno: fu questo il tema del mio primo saggio su quel principio, pubblicato già nel 1813.

Passo ora a completare considerazioni isolate, e comincerò col documentare con un paio di luoghi poetici classici la mia interpretazione, data al § 67 del primo volume, del *pianto*, secondo la quale questo scaturisce dalla compassione di cui noi stessi siamo l'oggetto. Alla fine del canto ottavo dell'*Odissea* Odisseo, che nei molti suoi dolori non viene mai raffigurato piangente, scoppia in lacrime quando, trovandosi ancora in incognito presso il re dei Feaci, sente cantare dall'aedo Demodoco la sua precedente vita eroica e le sue gesta, perché questa memoria del periodo splendido della sua vita è in contrasto con la sua miseria presente. Quindi non la miseria stessa immediatamente, ma la contemplazione oggettiva di essa, l'immagine del suo presente, fatta risaltare dal passato, provoca le sue lacrime: egli sente pietà per se stesso. Lo stesso sentimento fa esprimere Euripide a Ippolito, che è condannato da innocente e piange sulla sua sorte:

Φεῦ· εἴθ' ἦν ἐμαυτὸν προσβλέπειν ἐναντίον
στάνθ', ὡς ἐδάκρυσ, οἷα πάσχομεν κακά.
(1084)

(*Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.*)

Trova qui posto infine, a conferma della mia interpretazione, ancora un aneddoto, che prendo dal giornale inglese *Herald* del 16 luglio 1836. Il cliente di un avvocato, dopo aver ascoltato davanti al tribunale l'esposizione da lui fatta del suo caso, ruppe in un torrente di lacrime ed esclamò: «Credevo di non aver sofferto neanche la metà, finché non l'ho sentito dire qui oggi!».

Come, nonostante l'immutabilità del carattere, ossia del vero e proprio volere fondamentale dell'uomo, sia tuttavia possibile un *pentimento* davvero morale, ho invero già mostrato al § 55 del primo volume; però vi aggiungerò ancora la seguente delucidazione, a cui dovrò far precedere un paio di definizioni. L'*inclinazione* è ogni accresciuta sensibilità della volontà ai motivi di una certa specie. La *passione* è un'inclinazione così forte, che i motivi che la suscitano esercitano sulla volontà un potere, che è più forte di quello di ogni possibile motivo ad essi contrario, per cui il loro dominio sulla volontà diventa assoluto, ed essa si comporta conseguentemente, rispetto a quelli, in modo *passivo*: *patisce*. Va qui tuttavia notato che raramente le passioni raggiungono il grado in cui corrispondono perfettamente alla definizione, ma portano il loro nome come semplici approssimazioni ad esso; quindi ci sono allora ancora motivi contrari che possono magari arrestare la loro azione, purché entrino chiaramente nella coscienza. L'*affetto* è un'eccitazione della volontà altrettanto irresistibile, per quanto solo passeggiera, per effetto di un motivo che acquista il suo potere non da un'inclinazione profonda-

mente radicata, ma solo dal fatto che, subentrando improvvisamente, esclude al momento l'azione contraria di tutti gli altri motivi; esso consiste in una rappresentazione che, con la sua straordinaria vivacità, oscura del tutto le altre, o per così dire con la sua troppo grande vicinanza le copre completamente, sicché esse non possono penetrare nella coscienza e agire sulla volontà; così quindi viene in certo grado eliminata la capacità di riflettere e con essa la *libertà intellettuale.** Pertanto l'affetto sta alla passione come la fantasia febbrile sta alla follia.

Un *pentimento* morale è poi condizionato da ciò, che, prima dell'azione, l'inclinazione a questa non lasciava all'intelletto campo libero e non gli permetteva di cogliere chiaramente e compiutamente i motivi ad essa contrari, ma lo guidava sempre di nuovo verso quelli che incitavano ad essa. Poi però questi motivi sono, ad azione compiuta, neutralizzati dall'azione stessa e resi perciò inefficaci. Ora la realtà porta i motivi in contrario, come conseguenze dell'azione già avvenuta, davanti all'intelletto, che riconosce ormai che essi sarebbero stati i più forti, se soltanto esso li avesse debitamente contemplati e soppesati. L'uomo cioè si avvede di aver fatto ciò che in realtà non era conforme alla sua volontà: questo riconoscimento è il pentimento. Egli non ha infatti agito con piena libertà intellettuale, dato che non tutti i motivi sono giunti a svolgere la loro efficacia. Ciò che escludeva i motivi che si contrapponevano all'azione era, nell'azione precipitosa, l'affetto, in quella meditata, la passione. Spesso è dipeso anche dal fatto che la sua ragione gli ha fatto bensì vedere i motivi contrari *in abstracto*, ma non è stata sostenuta da una fantasia ab-

* Questa è discussa in appendice al mio trattato premiato sulla libertà del volere.

bastanza forte da fargliene vedere in immagini il pieno contenuto e il vero significato. Esempi di quanto si è detto sono i casi in cui vendetta, gelosia, avidità hanno incitato all'assassinio: dopo che esso è consumato, quelle sono spente, ed ora giustizia, pietà, memoria dell'antica amicizia levano la loro voce e dicono tutto quello che avrebbero detto prima, se le si fosse lasciate parlare. Ecco subentrare allora l'amaro pentimento, che dice: «Se non fosse accaduto, non accadrebbe mai». Un'incomparabile raffigurazione di esso fornisce la celebre, antica ballata scozzese, tradotta anche da Herder: *Edward, Edward*! In maniera analoga, la negligenza del proprio bene può indurre un pentimento egoistico: per esempio quando si sia concluso un matrimonio del resto sconsigliabile, in conseguenza di una passione amorosa, che poi appunto perciò si spegne, dopo la qual cosa soltanto i motivi contrari dell'interesse personale, dell'indipendenza perduta ecc., entrano quindi nella coscienza e parlano così come avrebbero parlato prima, se li si fosse lasciati parlare. Tutte le azioni del genere scaturiscono pertanto, in fondo, da una relativa debolezza dell'intelletto, in quanto cioè esso si fa dominare dalla volontà là dove, senza farsi da essa disturbare, avrebbe dovuto compiere inesorabilmente la sua funzione di vaglio dei motivi. La veemenza della volontà è qui solo *mediatamente* la causa, in quanto cioè ostacola l'intelletto, procurandosi così pentimento. La *ragionevolezza* del carattere, opposta alla passionalità, la σωφροσύνη, consiste propriamente in ciò, che la volontà non sopraffà mai l'intelletto in misura tale da impedirgli di esplicare rettamente la sua funzione, consistente nel presentare distintamente, compiutamente e chiaramente i motivi, *in abstracto* per la ragione, *in concreto* per la fantasia. Ciò può poi dipendere tanto dalla moderatezza e mitezza della volontà, quanto dalla forza dell'intelletto. Si richie-

de solo che quest'ultimo sia *relativamente*, per la volontà esistente, abbastanza forte, che cioè l'uno e l'altra stiano tra loro in un rapporto adeguato.

Agli elementi di *dottrina del diritto* esposti al § 62 del primo volume, come anche nel trattato per concorso sul fondamento della morale, § 17, sono da aggiungere ancora le seguenti considerazioni.

Coloro che, con Spinoza, negano che si dia *diritto* al di fuori dello Stato, confondono i mezzi per far valere il diritto con il diritto. Al diritto certo è assicurata *protezione* solo nello Stato, ma esso stesso esiste indipendentemente da quest'ultimo. Giacché con la forza può essere solo oppresso, mai soppresso. Conformemente lo *Stato* non è nient'altro che *un istituto di protezione*, divenuto necessario per i molteplici attacchi a cui l'uomo è esposto, e che egli non può respingere da solo, ma unicamente in unione con gli altri. Pertanto lo Stato si ripropone:

1) Innanzi tutto protezione all'esterno, che può rendersi necessaria tanto contro forze naturali inanimate oppure animali feroci, quanto contro uomini, quindi contro altre popolazioni, anche se questo caso è il più frequente e il più importante: giacché il peggior nemico dell'uomo è l'uomo: *homo homini lupus*. In quanto, a tal fine, i popoli affermino il principio, a parole anche se non a fatti, di voler perseguire tra loro una politica sempre e solo difensiva e mai aggressiva, i medesimi riconoscono il *diritto internazionale*. Questo non è in fondo nient'altro che il diritto naturale, nel solo campo rimastogli della sua efficacia pratica, ossia tra popolo e popolo, tra cui soltanto deve vigere, dato che il suo figlio più forte, il diritto positivo, avendo bisogno di un giudice e di un esecutore, non può farsi valere. Pertanto il diritto internazionale consiste in un certo grado di moralità nei rapporti reciproci dei popoli, la cui conservazio-

ne è affidata all'onore dell'umanità. Il tribunale dei processi basati su di esso è l'opinione pubblica.

2) Protezione all'interno, cioè protezione dei membri di uno Stato tra loro, quindi sicurezza del *diritto privato*, mediante il mantenimento di uno *Stato di diritto*, che consiste nel fatto che le forze concentrate di tutti proteggono ogni individuo, donde risulta il fenomeno che tutti sembrano essere ossequienti al diritto, cioè giusti, e quindi nessuno vuole ledere l'altro.

Ma, come generalmente nelle cose umane l'eliminazione di un male suole aprire la via ad uno nuovo, così l'istituzione di questa duplice protezione induce il bisogno di una terza, cioè:

3) Protezione contro il protettore, vale a dire contro colui, o coloro, a cui la società ha demandato l'uso della protezione, cioè sicurezza del *diritto pubblico*. Sembra che questa sia raggiungibile nel modo più perfetto separando e dividendo internamente la trinità del potere protettore, ossia quello legislativo, quello giurisdizionale e quello esecutivo, in modo che ciascuno venga amministrato da persone diverse e indipendentemente dagli altri due. Il grande valore, anzi l'idea fondamentale della regalità mi sembra stia nel fatto che, poiché gli uomini rimangono sempre uomini, uno deve essere posto tanto in alto, a uno deve essere data tanta potenza, ricchezza, sicurezza e assoluta inviolabilità, che non gli resti niente da desiderare, da sperare e da temere *per sé*; in modo che l'egoismo insito in lui come in tutti venga eliminato, per così dire per neutralizzazione, ed egli sia poi in grado, quasi non fosse più uomo, di esercitare la giustizia e di aver di mira non più il bene proprio, ma solo quello pubblico. È questa l'origine della natura quasi sovrumana, che sempre accompagna la dignità regale, distinguendola abissalmente dalla semplice presidenza. Quindi essa dev'essere anche ereditaria,

non eleggibile: da un lato affinché nessuno possa vedere nel re un suo pari, dall'altro affinché il re possa provvedere per i suoi discendenti solo provvedendo al bene dello Stato, che fa tutt'uno con quello della sua famiglia.

Se si inventano per lo Stato, al di fuori del fine di protezione qui esposto, ancora altri fini, ciò può porre facilmente in pericolo quello vero.

Il diritto di proprietà nasce, secondo la mia trattazione, solo dalla *lavorazione* delle cose. Questa verità già spesso espressa trova una conferma degna di nota nell'esser fatta addirittura valere per la pratica in una dichiarazione dell'ex-presidente nordamericano Quincy Adams, che si trova nella *Quarterly Review* del 1840, n. 130, come anche, in francese, nella *Bibliothèque universelle de Genêve*, 1840, luglio, n. 55. La riporterò qui in traduzione: «Alcuni moralisti hanno messo in dubbio il diritto degli Europei di stabilirsi nei territori dei popoli americani primitivi. Ma hanno essi ben ponderato la questione? In relazione alla maggior parte del territorio, lo stesso diritto di proprietà degli Indiani si fonda su una base dubbia. Certamente il diritto naturale assicurerebbe loro i loro campi coltivati, le loro case, terra sufficiente per il loro sostentamento e tutto quello che il lavoro personale avesse inoltre procurato a ognuno. Ma quale diritto ha il cacciatore sul vasto bosco che egli, inseguendo la sua preda, abbia attraversato per caso?» ecc. Così pure, coloro che ai nostri giorni si sono indotti a combattere il comunismo con ragionamenti (per esempio l'arcivescovo di Parigi, in una lettera pastorale del giugno 1851), hanno sempre premesso l'argomentazione che la proprietà è il frutto del lavoro, per così dire solo lavoro oggettivato. Ciò dimostra ancora una volta che il diritto di proprietà è da fondare solo sul lavoro impiegato sulle cose: solo in tale qualità tro-

va infatti libero riconoscimento e si fa valere moralmente.

Una conferma di tutt'altra natura della stessa verità fornisce il fatto morale che, mentre la legge punisce il bracconaggio altrettanto severamente, e in certi paesi ancor più severamente del furto di denaro, tuttavia l'onore borghese, che va per quest'ultimo irrimediabilmente perduto, non viene in realtà intaccato da quello, e il «bracconiere», se non sia incorso in altre colpe, porta bensì una macchia, ma non è considerato, come il ladro, disonesto, né evitato da tutti. Perché i princìpi dell'onore borghese si fondano sul diritto morale e non su quello meramente positivo; ma la selvaggina non è oggetto di lavorazione, e quindi neanche del possesso moralmente valido; il diritto su di essa è perciò esclusivamente positivo e non viene riconosciuto moralmente.

Alla base del *diritto penale* bisognerebbe porre, a mio modo di vedere, il principio che propriamente non viene punito l'*uomo*, ma solo l'*azione*, affinché questa non si ripeta; il reo è solo la materia *su cui* viene punita l'azione; affinché la legge, in conseguenza della quale è comminata la pena, conservi il suo potere deterrente. Questo è il significato dell'espressione: «È caduto sotto la legge». Secondo l'argomentazione di Kant, che sfocia in un *jus talionis*, non è l'atto ma l'uomo, che viene punito. Anche il sistema penitenziario mira non tanto a punire l'azione quanto l'uomo, affinché cioè egli si corregga; con ciò esso mette in secondo piano il vero fine della pena, quello di dissuadere dall'azione, per conseguire quello molto problematico della correzione. Ma è sempre una cosa malcerta, quella di voler conseguire con un solo mezzo due fini diversi, tanto più se essi sono, in un certo senso, opposti. L'educazione è un beneficio, la pena dovrebbe essere un male: la detenzione penitenziaria dovrebbe erogare le due cose insieme.

Inoltre, per quanto grande possa essere la parte che in molti delitti hanno la rozzezza e l'ignoranza, in unione con le difficoltà esterne, queste cose non si possono considerare la loro causa principale, dato che innumerevoli persone vivono nella stessa rozzezza e in condizioni assolutamente simili, ma non commettono nessun delitto. La causa principale è da riportare dunque al carattere personale, morale, e questo poi è, come ho provato nel trattato sulla libertà del volere, assolutamente immutabile. Quindi un vero miglioramento morale non è affatto possibile; è solo possibile dissuadere dall'azione. A parte ciò, si può certo raggiungere la rettifica della conoscenza e il risveglio del gusto per il lavoro: si vedrà fino a che punto ciò può avere effetto. Inoltre, dallo scopo della pena da me enunciato nel testo risulta che la sofferenza apparente causata da essa deve, se è possibile, superare quella effettiva, mentre la segregazione in una cella fa l'inverso. Il grande tormento della reclusione non ha testimoni e non viene in nessun modo previsto da chi non l'ha ancora sperimentata, quindi non ha effetto deterrente. Esso minaccia chi è tentato al delitto dalla penuria e dal bisogno con il polo opposto della miseria umana, con la noia; ma, come giustamente osserva Goethe:

Se ci tocca un vero guaio,
Ci auguriamo allora noia.[1]

La prospettiva di essa lo tratterrà quindi tanto poco, quanto la vista delle prigioni simili a palazzi, che vengono costruite dalle persone oneste per i mascalzoni. Ché se invece si vogliono considerare questi penitenziari co-

[1] *Wird uns eine rechte Quaal zu Theil,*
Dann wünschen wir uns Langeweil.

me istituti di educazione, allora è da deplorare che se ne consegua l'accesso solo mediante i delitti, che essi avrebbero dovuto invece prevenire.

Che la pena debba avere, come ha insegnato Beccaria, un giusto rapporto con il reato, non dipende dal fatto che essa sia un'espiazione del medesimo, bensì dal fatto che il pegno deve essere commisurato al valore di ciò che garantisce. Perciò ognuno ha il diritto di esigere in pegno, come garanzia della sicurezza della propria vita, la vita altrui; ma non anche di esigerlo per la sicurezza della sua proprietà, per la quale la libertà ecc. altrui è pegno sufficiente. Per assicurare la vita dei cittadini la pena di morte è quindi assolutamente necessaria. A coloro che vorrebbero eliminarla è da rispondere: «Prima togliete dal mondo l'omicidio, poi la pena di morte gli terrà dietro». Essa dovrebbe colpire il deciso tentativo di omicidio altrettanto che l'omicidio stesso; perché la legge vuole punire l'atto, non vendicarne l'esito. In genere il danno da evitare fornisce il giusto criterio per la pena da comminare, che non è dato invece dall'indegnità morale dell'azione vietata. Perciò la legge può, a ragione, comminare la reclusione a chi faccia cadere un vaso di fiori dalla finestra, i lavori forzati a chi fumi nel bosco durante l'estate, consentendo invece la cosa in inverno. Ma comminare la morte, come in Polonia, a chi spari a un uro, è troppo, perché la conservazione della specie degli uri non dev'essere pagata con vite umane. Oltre all'entità del danno da evitare viene in considerazione, nel determinare la misura della pena, la forza dei motivi che spingono all'azione vietata. Per la pena vigerebbe un criterio affatto diverso se espiazione, vendetta, *jus talionis*, fossero il vero fondamento di essa. Ma il codice penale non deve essere altro che un elenco di motivi contrari alle possibili azioni delittuose; perciò ciascuno di essi deve superare nettamente i motivi che

spingono a queste ultime e tanto più quanto più grande è il danno che scaturirebbe dall'azione da vietare, quanto più forte è la tentazione di questa e quanto più difficile è dimostrare la colpevolezza dell'autore – sempre in base al giusto presupposto che la volontà non è libera, ma è determinata dai motivi – altrimenti essa sarebbe inattaccabile. Tanto per quel che riguarda la dottrina del diritto.

Nella mia memoria sulla libertà del volere ho dimostrato (pp. 50 sgg. [II ediz. pp. 48 sgg.]) l'originalità e immutabilità del carattere innato, da cui risulta il contenuto morale della condotta di vita. E questo è un fatto. Ma per cogliere i problemi nella loro importanza è necessario raccostare talvolta fortemente gli estremi opposti. In base a questi, dunque, ci si figuri quanto incredibilmente grande risulta la differenza innata tra uomo e uomo, nelle cose morali e in quelle intellettuali. Qui nobiltà d'animo e saggezza, lì cattiveria e stupidità. A uno brilla negli occhi la bontà del cuore, o anche è stampata in volto l'impronta del genio. Sulla fisionomia abietta di un altro è impresso in modo inequivocabile e incancellabile, dalle mani della stessa natura, il marchio della nullità morale e dell'ottusità intellettuale: dal suo aspetto sembra come se egli dovesse vergognarsi della sua esistenza. A questo aspetto esterno corrisponde poi veramente quello interno. Non possiamo assolutamente supporre che tali differenze, che trasformano l'intera natura dell'uomo e non si possono eliminare con niente, che determinano inoltre, in conflitto con le circostanze, il corso della sua vita, possano esserci senza colpa o merito di chi ne è affetto e siano pura opera del caso. Già da ciò è evidente che l'uomo, in certo senso, dev'essere opera sua stessa. Ora però, d'altra parte, possiamo dimostrare empiricamente l'origine di quelle differenze nella costituzione dei genitori; e per di più l'incontro e l'unione di

questi genitori sono stati manifestamente opera di circostanze altamente fortuite. Da tali considerazioni siamo poi fortemente rimandati alla distinzione tra il fenomeno e l'essenza in sé delle cose, che soltanto può contenere la soluzione di quel problema. La cosa in sé si rivela solo mediante le forme del fenomeno; ciò che quindi procede da essa deve comparire anche in quelle forme, cioè anche nella catena della causalità; conseguentemente ci si presenterà qui come l'opera di una direzione segreta delle cose, per noi incomprensibile, di cui la concatenazione esterna ed empirica sarebbe mero strumento; in tale concatenazione intanto, tutto ciò che accade appare prodotto da cause, cioè determinato con necessità e dal di fuori, mentre la sua vera ragione sta nell'interiorità dell'essere che così si manifesta. Certo noi possiamo qui intravedere la soluzione del problema solo da molto lontano e cadiamo, meditando su di esso, in un abisso di pensieri, proprio, come dice Amleto, in quei *thoughts beyond the reaches of our souls*. Su questa direzione segreta delle cose, da pensarsi in realtà solo simbolicamente, ho esposto le mie idee nel saggio *Sull'apparente intenzionalità del destino dell'individuo*, nel primo volume dei *Parerga*.

Nel § 14 del mio trattato sul fondamento della morale si trova una trattazione dell'*egoismo* nella sua essenza, come completamento della quale è da considerare il seguente tentativo di svelarne la radice. La natura stessa si contraddice apertamente, a seconda che parli muovendo dal particolare o dall'universale, da dentro o da fuori, dal centro o dalla periferia. Essa ha cioè il suo centro in ogni individuo, ognuno essendo l'intera volontà di vivere. Perciò, anche se esso è solo un insetto o un verme, la natura stessa parla in esso così: «Io soltanto sono tutto in tutto: tutto quel che importa è la mia conservazione, perisca pure il resto, esso

in realtà non è niente». Così parla la natura dal punto di vista *particolare*, ossia da quello dell'autocoscienza, e da ciò dipende l'*egoismo* di ogni vivente. Invece, muovendo dal punto di vista *universale* – che è quello della *coscienza* delle *altre cose*, cioè quello del conoscere oggettivo, che prescinde per il momento dall'individuo portatore della conoscenza – cioè dal di fuori, dalla periferia – la natura parla così: «L'individuo è niente e meno di niente. Io distruggo giornalmente milioni di individui per gioco e per passatempo: abbandono la loro sorte al più capriccioso e protervo dei miei figli, il caso, che ne mena strage a piacimento. Ogni giorno creo milioni di nuovi individui, senza che in alcun modo la mia forza creativa diminuisca, non più di quanto si esaurisca la forza di uno specchio per il numero dei raggi di sole che riflette successivamente sulla parete. L'individuo non è niente». Solo chi sa veramente conciliare e appianare questa patente contraddizione della natura ha una vera risposta alla questione circa la caducità o perpetuità del proprio Io. Credo di aver dato, nei primi quattro capitoli di questo quarto libro di supplementi, un utile avvio a tale conoscenza. Quanto sopra si può del resto anche spiegare nel modo seguente. Ogni individuo, guardando all'interno, riconosce nel suo essere, che è la sua volontà, la cosa in sé, quindi ciò che soltanto è ovunque reale. Pertanto considera se stesso come il nocciolo e il centro del mondo e si trova infinitamente importante. Se invece guarda all'esterno, è nel campo della rappresentazione, del mero fenomeno, dove si vede come un individuo tra infiniti altri individui e perciò come qualcosa di assolutamente insignificante, anzi di assolutamente nullo. Per conseguenza ogni individuo, anche quello più insignificante, ogni Io, visto dall'interno, è tutto in tutto; visto da fuori, invece, non è niente o altrettanto che niente. Su ciò dun-

que si fonda la grande differenza tra quello che necessariamente ognuno è ai propri occhi e quello che ognuno è agli occhi di tutti gli altri, vale a dire l'*egoismo*, che tutti rimproverano a tutti.

In conseguenza di questo egoismo, l'errore fondamentale di noi tutti è quello di essere reciprocamente gli uni per gli altri dei non-io. Invece essere giusti, nobili, umani non è nient'altro che tradurre in azioni la mia metafisica. Dire che tempo e spazio sono mere forme della nostra conoscenza, non determinazioni delle cose in sé, è lo stesso che dire che la teoria della metempsicosi: «Rinascerai un giorno come colui a cui ora rechi offesa e subirai la stessa offesa», è identica alla formula brahmanica spesso ricordata: *Tat twam asi*, «Questo sei tu». Dal riconoscimento immediato e *intuitivo* dell'identità metafisica di tutti gli esseri scaturisce, come ho dimostrato molte volte e specialmente nel § 22 del trattato sul fondamento della morale, ogni virtù genuina. Ma non pertanto essa è la conseguenza di una particolare superiorità dell'intelletto; al contrario, anche il più debole è sufficiente a oltrepassare il *principium individuationis*, e ciò è quello che qui veramente conta. Conformemente a ciò, si può anche trovare il carattere più eccellente unito a un intelletto debole, e inoltre il risvegliarsi della nostra pietà non è accompagnato da nessuno sforzo dell'intelletto. Sembra anzi che il necessario superamento del *principium individuationis* avverrebbe in tutti, se non gli si opponesse la *volontà* individuale, che, con il suo immediato, segreto e dispotico influsso sull'intelletto, per lo più non lo lascia affiorare, sicché ogni colpa ricade infine sulla volontà, come anche è conforme alla cosa.

La suaccennata teoria della metempsicosi si allontana dalla verità solo per il fatto di trasferire nel futuro ciò che è già ora. Essa cioè fa esistere il mio essere inti-

mo in se stesso negli altri solo dopo la mia morte, mentre, secondo verità, esso vive già ora anche in loro, e la morte elimina solo l'illusione per la quale io non mi accorgo di ciò, allo stesso modo che l'esercito innumerevole delle stelle splende ognora sul nostro capo, ma ci diviene visibile solo quando quell'*una* vicina, il sole, è tramontata. Da questo punto di vista la mia esistenza individuale, per quanto, simile a quel sole, eclissi per me tutto, appare in fondo solo un impedimento che si frappone tra me e la conoscenza della vera estensione del mio essere. E poiché ogni individuo soggiace nel conoscere a questo impedimento, è appunto l'individuazione che mantiene la volontà di vivere in errore circa il proprio essere: essa è la *maja* del brahmanesimo. La morte è una confutazione di questo errore e lo elimina. Io credo che noi nel momento della morte ci rendiamo conto del fatto che solo un'illusione aveva limitato la nostra esistenza alla nostra persona. Di ciò si possono perfino mostrare tracce empiriche in molti stati affini alla morte per la soppressione della concentrazione della coscienza nel cervello; tra questi il più rilevante è il sonno magnetico, in cui, quand'esso raggiunge i gradi superiori, la nostra esistenza si palesa con molti sintomi al di là della nostra persona e in altri esseri, ma nel modo più evidente con la partecipazione immediata ai pensieri di un altro individuo, e infine anche con la capacità di conoscere ciò che è assente, lontano e perfino futuro, cioè con una specie di onnipresenza.

Su questa identità metafisica della volontà, come cosa in sé, nell'innumerevole molteplicità delle sue manifestazioni, si fondano in genere tre fenomeni, che si possono riunire sotto il comune concetto di *simpatia:* 1) la *compassione*, che, come ho provato, è la base della giustizia e dell'umanità, la *caritas*; 2) l'*amore ses-*

suale con scelta ostinata, l'*amor*, che è la vita della specie, la quale fa valere il suo primato su quella degli individui; 3) la *magia*, a cui appartengono anche il magnetismo animale e le cure simpatetiche. Pertanto la *simpatia* è da definire: la manifestazione empirica dell'identità metafisica della volontà, attraverso la pluralità fisica dei suoi fenomeni, con cui si palesa un legame completamente diverso da quello mediato dalle forme del fenomeno, che noi comprendiamo sotto il principio di ragione.

Capitolo 48*

SULLA TEORIA DELLA NEGAZIONE DELLA VOLONTÀ DI VIVERE

L'uomo ha la sua esistenza ed essenza o *con* la sua volontà, cioè con il suo consenso, o *senza di questo*: in quest'ultimo caso una tale esistenza, amareggiata da molteplici e immancabili dolori, sarebbe un'ingiustizia clamorosa. Gli antichi, specialmente gli stoici, ma anche i peripatetici e gli accademici, si affaticarono invano per dimostrare che la virtù bastava a rendere felice la vita: l'esperienza gridava a gran voce contro di ciò. Quello che propriamente stava alla base dei tentativi di quei filosofi, anche se essi non ne avevano chiara coscienza, era il presupposto della *giustizia* della cosa: chi era *innocente* doveva anche essere libero dal soffrire, dunque essere felice. Ma la soluzione seria e profonda del problema sta nella teoria cristiana che le opere non giustificano; perciò un uomo, anche se abbia esercitato ogni giustizia e umanità, cioè l'ἀγαθόν, *honestum*, non è lo stesso, come dice Cicerone, *culpa omni carens* (*Tusc.* V, 1): *el delito mayor del hombre es haber nacido* (il delitto maggiore dell'uomo è di essere nato), come ha detto, in base a una conoscenza molto più profonda di quella di quei saggi, il poeta Calderón, illuminato dal cristianesimo. Che quindi l'uomo venga al mondo già gravato di col-

* Questo capitolo si riferisce al § 68 del primo volume. È anche da confrontare con il cap. 14 del secondo volume dei *Parerga*.

pa, può apparire un controsenso solo a colui che ritiene l'uomo divenuto solo allora dal nulla e opera di un altro. In conseguenza di *questa* colpa quindi, che deve essere perciò scaturita dalla sua volontà, l'uomo rimane giustamente abbandonato, quand'anche abbia esercitato tutte quelle virtù, ai dolori fisici e morali, dunque *non* è felice. Ciò segue dall'*eterna giustizia*, di cui ho parlato al § 63 del primo volume. Ma che, come insegnano S. Paolo (*Rom.* 3, 21 sgg.), Agostino e Lutero, le opere non possano giustificare, perché noi tutti siamo e rimaniamo essenzialmente peccatori – dipende alla fine da ciò, che, dato che *operari sequitur esse*, se noi agissimo come dovremmo, saremmo anche quel che dovremmo essere. Ma allora non avremmo bisogno di nessuna *redenzione* dal nostro stato attuale, quale, come fine supremo, viene presentata non solo dal cristianesimo, ma anche dal brahmanismo e dal buddhismo (sotto la denominazione inglese di *final emancipation*): vale a dire non avremmo bisogno di diventare qualcosa di interamente diverso e anzi di opposto a ciò che siamo. Poiché invece siamo ciò che *non* dovremmo essere, facciamo anche necessariamente ciò che *non* dovremmo fare. Perciò dunque abbiamo bisogno di una completa trasformazione del nostro animo e del nostro essere, ossia di una rinascita, come conseguenza della quale subentra la redenzione. Sebbene la colpa stia nell'agire, nell'*operari*, la radice della colpa sta nella nostra *essentia et existentia*, in quanto l'*operari* risulta necessariamente da essa, come ho provato nella memoria sulla libertà del volere. Pertanto il nostro vero ed unico peccato è propriamente il peccato originale. Questo poi il mito cristiano lo fa sorgere invero solo dopo che l'uomo esisteva già, e inoltre attribuisce a quest'ultimo, *per impossibile*, una volontà libera: ma ciò fa appunto in quanto mito. L'intimo nucleo e spirito del cristianesimo è uguale a quello del brahma-

nesimo e del buddhismo: essi insegnano tutti che il genere umano porta una grave colpa per la sua stessa esistenza; solo che il cristianesimo non procede qui, come quelle fedi più antiche, in modo franco e diretto, cioè non fa discendere la colpa direttamente dall'esistenza stessa, ma la fa sorgere da un atto della prima coppia umana. Ciò era possibile solo con la configurazione fittizia di un *liberum arbitrium indifferentiae*, e necessario solo per il dogma fondamentale giudaico, su cui tale dottrina doveva essere innestata. Siccome, in verità, il nascere stesso dell'uomo è appunto un atto della sua volontà libera e fa quindi tutt'uno con la caduta nel peccato, e perciò il peccato originale, di cui tutti gli altri peccati sono conseguenza, subentrò già con l'*essentia* e l'*existentia* dell'uomo, e il dogma fondamentale giudaico non ammetteva una tale configurazione, Agostino insegnò, nei suoi libri *De libero arbitrio*, che l'uomo era stato innocente e aveva avuto una volontà libera solo come Adamo prima del peccato originale, ma che da esso in poi era prigioniero della necessità del peccato. La legge, ὁ νόμος, in senso biblico, esige sempre che noi mutiamo il nostro agire, mentre il nostro essere rimane immutato. Ma poiché ciò è impossibile, Paolo dice che nessuno è giustificato davanti alla legge: solo la rinascita in Gesù Cristo, in conseguenza della grazia, per cui nasce un uomo nuovo e quello vecchio viene eliminato (vale a dire si ha una fondamentale trasformazione dell'animo), ci può far passare dallo stato di peccato a quello di libertà e di redenzione. È questo il mito cristiano riguardo all'etica. Ma certo il teismo ebraico, sul quale esso venne innestato, dové ricevere aggiunte ben strane per adattarsi a questo mito: in tale circostanza la favola del peccato originale offriva l'unico punto per l'innesto sul tronco antico-indiano. È da attribuire appunto a questa difficoltà superata a fatica, che i misteri

cristiani abbiano acquistato un aspetto tanto strano, ripugnante all'intelligenza comune, che rende più difficile il proselitismo, e a causa del quale, per la sua incapacità di coglierne il senso profondo, il pelagianesimo o l'odierno razionalismo si ribella ad essi e cerca con l'esegesi di espungerli, riconducendo però in tal modo il cristianesimo all'ebraismo.

Ma per parlare senza miti: finché la nostra volontà sarà la stessa, il nostro mondo non potrà essere un altro. È vero che tutti desiderano essere redenti dallo stato del dolore e della morte: vorrebbero giungere, come si dice, all'eterna beatitudine, entrare nel regno dei cieli, solo però non con l'aiuto delle loro gambe; bensì vorrebbero esserci portati dal corso della natura. Ma ciò è impossibile. Perché la natura è solo l'immagine, l'ombra della nostra volontà. Perciò essa non ci lascerà invero mai cadere e divenire nulla, ma neanche ci potrà portare in alcun posto, se non sempre e solo ancora nella natura. Quanto sia tuttavia precario esistere come parte della natura, ognuno lo sperimenta con il proprio vivere e morire. Perciò l'esistenza è da considerare veramente un'aberrazione, far ritorno dalla quale è liberazione: questo carattere essa porta anche sempre. In questo senso viene quindi intesa dalle antiche religioni samanee, e altresì, sebbene con un giro di parole, dall'autentico cristianesimo originario; anche lo stesso ebraismo contiene almeno nel peccato originale (questo suo *redeeming feature*) il germe di tale concezione. Solo il paganesimo greco e l'islamismo sono del tutto ottimistici, per cui nel primo la tendenza opposta si dové sfogare almeno nella tragedia, mentre nell'islamismo, che, com'è la più giovane, così è anche la peggiore di tutte le religioni, essa compariva come *sufismo*, questa bellissima manifestazione che è in tutto di spirito e di origine indiani e che continua ad esistere ormai da oltre mille

anni. Come fine della nostra esistenza non si può in effetti indicare altro che il riconoscimento che sarebbe meglio non esistessimo. Ma questa è la più importante di tutte le verità, che deve pertanto venir espressa, per quanto stia in contrasto con l'attuale modo di pensare europeo; per contro essa è la verità base più riconosciuta in tutta l'Asia non islamizzata, oggi non meno di tremila anni fa.

Se dunque ora consideriamo la volontà di vivere nel suo complesso e oggettivamente, dobbiamo, in conformità di quanto detto, raffigurarcela prigioniera di un'*illusione*, recedere dalla quale, dunque rinnegare tutto ciò a cui i suoi sforzi sono attualmente rivolti, è ciò che le religioni indicano come negazione di sé, *abnegatio sui ipsius*: il vero Sé è infatti la volontà di vivere. Le virtù morali, cioè la giustizia e l'amore del prossimo, quando sono pure, scaturiscono, come ho dimostrato, da ciò, che la volontà di vivere, trapassando il *principium individuationis*, riconosce se stessa in tutte le sue manifestazioni; esse sono per conseguenza innanzi tutto un segno, un sintomo del fatto che la volontà che si manifesta non è più del tutto prigioniera di quell'illusione, ma che già subentra il disinganno, sicché si potrebbe dire, per via di similitudine, che essa batte già le ali per volarsene via. Inversamente, l'ingiustizia, la cattiveria, la crudeltà sono segni del contrario, dunque del più profondo irretimento in tale illusione. Ma in secondo luogo quelle virtù morali sono un mezzo per promuovere la negazione di sé e quindi la negazione della volontà di vivere. La vera rettitudine infatti, l'intemerata giustizia, questa prima e importantissima virtù cardinale, è un compito così difficile che, chi la professa incondizionatamente e dal profondo del cuore, deve fare sacrifici i quali ben presto tolgono alla vita la dolcezza che è necessaria per compiacersene, distogliendone in tal modo la volontà, por-

tandola dunque alla rassegnazione. Ma ciò che rende la rettitudine onoranda sono proprio i sacrifici che essa costa: nelle piccolezze essa non viene ammirata. La sua essenza consiste propriamente in ciò, che il giusto non scarica sugli altri con l'astuzia o con la forza, come fa l'ingiusto, i pesi e i dolori che la vita comporta, ma porta da sé ciò che gli tocca in sorte, per cui gli accade di portare indiminuito tutto il carico di male di cui è gravata la vita umana. Con ciò la giustizia diventa un mezzo per promuovere la negazione della volontà di vivere, dato che miseria e dolore, questo vero destino della vita umana, sono sue conseguenze, e queste spingono a loro volta alla rassegnazione. Alla stessa meta conduce comunque ancor più rapidamente la virtù dell'amore del prossimo, la *caritas*, che va ancor oltre, giacché per essa ci si assume perfino i dolori toccati in origine agli altri, ci si appropria quindi una parte di essi maggiore di quella che, secondo il corso delle cose, colpirebbe l'individuo che si è. Chi è animato da questa virtù, ha riconosciuto la sua stessa essenza in ogni altro. In tal modo dunque egli identifica la sua sorte con quella dell'umanità in genere; ma questa è poi una sorte dura, quella di penare, soffrire e morire. Chi pertanto, rinunciando a ogni vantaggio casuale, non vuole per sé nessun'altra sorte che quella dell'umanità in genere, anche questa non può volerla più a lungo: l'attaccamento alla vita e ai suoi piaceri deve ora tosto venir meno e far posto a una rinuncia generale: quindi subentrerà la negazione della volontà. Ma poiché, in conformità di ciò, povertà, privazioni e dolori personali di vario genere vengono già apportati dalla più perfetta esplicazione delle virtù morali, da molti l'*ascesi* in senso stretto, dunque l'abbandono di tutti i beni, la ricerca intenzionale dello spiacevole e del ripugnante, il martirio di sé, il digiuno, il cilicio e la macerazione, vengono, e forse a ragione, rigettati come superflui. La

giustizia stessa è il cilicio che dà continue pene al suo cultore, e l'amore degli uomini, che dà via il necessario, è il digiuno perpetuo.* Appunto perciò il *buddhismo* è libero da quell'ascesi severa ed esagerata, che tanta parte ha nel brahmanesimo, e quindi dal martirio di sé. Esso se ne sta pago al celibato, alla povertà volontaria, all'umiltà e all'obbedienza dei monaci, nonché all'astinenza dal nutrimento animale, come pure da ogni mondanità. Poiché inoltre la meta a cui conducono le virtù morali è quella qui dimostrata, a ragione dice la filosofia vedantica** che, una volta che sia sopravvenuta la vera conoscenza e in seguito ad essa la rassegnazione totale, cioè la rinascita, la moralità o immoralità della condotta precedente diviene allora indifferente, e si serve di nuovo anche qui del detto tanto spesso citato dai brahmani: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo* (*Sancara*, *sloca* 32). Ora, per quanto questa concezione possa riuscire urtante per molti, per i quali un premio nel cielo o un castigo nell'inferno sono una spiegazione molto più soddisfacente del valore etico dell'agire umano, allo stesso modo che il buon Windischmann ricusa, esponendola, quella dottrina; pure, chi è in grado di andare a fondo nelle cose, troverà che essa finisce con il concordare con quella cristiana, propugnata specialmente da

* In quanto invece si sostenga la necessità dell'ascesi, l'enunciazione data nella mia memoria sul fondamento della morale delle molle ultime dell'agire umano, cioè 1) il proprio bene, 2) il male altrui e 3) l'altrui bene, sarebbe da integrare con una quarta: il male proprio; il che io qui osservo di passata solo nell'interesse della coerenza sistematica. Ivi cioè questa quarta molla dové essere passata sotto silenzio, dato che il tema del concorso era impostato nel senso dell'etica filosofica vigente nell'Europa protestante.

** Vedi F.H.H. Windischmann: *Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum*, pp. 116, 117 e 121-23, come anche *Oupnek'hat*, vol. I, pp. 340, 356, 360.

Lutero, secondo la quale non le opere rendono beati, ma solo la fede sopravveniente per effetto della grazia, e che noi quindi non potremo mai essere giustificati dal nostro agire, ma solo ottenere la remissione dei peccati per i meriti dell'Intercessore. È fin troppo facile scorgere che, se non si ammettesse ciò, il cristianesimo dovrebbe stabilire castighi senza fine per tutti, e il brahmanesimo rinascite senza fine per tutti, che cioè in nessuno dei due si arriverebbe alla redenzione. Le opere peccaminose e le loro conseguenze devono venire una buona volta cancellate e annullate, o dalla grazia altrui o da un miglioramento della nostra conoscenza; altrimenti il mondo non può sperare in nessuna salvezza; dopo invece esse divengono indifferenti. Questa è anche la μετάνοια καὶ ἄφεσις ἁμαρτῶν, l'annunzio della quale il già risorto Cristo impone da ultimo ai suoi apostoli, come somma della loro missione (*Luc.* 24, 47). Le virtù morali non sono appunto il fine ultimo, ma solo un gradino della scala che porta ad esso. Questo gradino è indicato nel mito cristiano dal cibarsi del bene e del male dall'albero della conoscenza, con cui subentra la responsabilità morale insieme con il peccato originale. Quest'ultimo è in realtà l'affermazione della volontà di vivere; la negazione di essa invece, in conseguenza del dischiudersi di una conoscenza emendata, è la redenzione. Tra queste due sta dunque ciò che è morale: esso accompagna l'uomo come una fiaccola nel suo cammino dall'affermazione alla negazione della volontà o, miticamente, dal sopravvenire del peccato originale fino alla redenzione ad opera della fede nella mediazione del Dio incarnato (*Avatars*) o, secondo la dottrina dei *Veda*, attraverso tutte le rinascite, che sono conseguenza delle opere ogni volta compiute, finché non si raggiunge la retta conoscenza e con essa la redenzione (*final emancipation*), la *moksha*, ossia la riunione con Brahma. Ma i

buddhisti indicano la cosa, molto onestamente, in modo puramente negativo, con *nirvana*, che è la negazione di questo mondo o del *samsara*. Se *nirvana* viene definito come il nulla, ciò vuol dire soltanto che il *samsara* non contiene nessun elemento che possa servire a definire o a configurare il nirvana. Appunto perciò i *jaina*, che solo per il nome sono diversi dai buddhisti, chiamano i brahmani seguaci del *Veda* «sabdopramans», un nomignolo che sta a indicare che essi credono per sentito dire a ciò che non si può sapere né dimostrare (*Asiat. researches*, vol. 6, p. 474).

Se molti filosofi antichi, come Orfeo, i pitagorici, Platone (per esempio nel *Fedone*, p. 151, 183 sg. Bip., e vedi Clem. Alex. *Strom.*, III, p. 400 sg.), esattamente come l'apostolo Paolo, lamentano l'unione dell'anima col corpo e desiderano esserne liberati, noi comprendiamo il vero e proprio senso di questo lamento, in quanto abbiamo visto, nel secondo libro, che il corpo è la volontà stessa, intuita oggettivamente, come fenomeno spaziale.

Nell'ora della morte si decide se l'uomo debba ricadere in grembo alla natura o se invece non appartenga più a questa ma - - -: per questa antitesi ci mancano l'immagine, il concetto e la parola, appunto perché tutte queste cose sono prese dall'oggettivazione della volontà, per cui appartengono a questa, quindi non possono in nessun modo esprimere l'assoluto contrario di essa, che resta dunque per noi una mera negazione. Comunque la morte dell'individuo è la domanda, instancabilmente ripetuta, che la natura rivolge ogni volta alla volontà di vivere: «Ne hai abbastanza? Vuoi uscire da me?». Perché essa sia fatta abbastanza spesso, la vita individuale è tanto breve. In questo senso sono pensate le cerimonie, le preghiere e le esortazioni dei brahmani nell'ora della morte, quali si trovano conservate in molti passi dell'*Upanishad*, e così pure la previdenza cristiana

per la giusta utilizzazione dell'ora della morte, con esortazione, confessione, comunione ed estrema unzione; di qui anche le preghiere cristiane per essere preservati da una fine improvvisa. Che oggigiorno molti si augurino proprio una tale fine, dimostra appunto solamente che essi non si trovano più nella posizione cristiana, che è quella della negazione della volontà di vivere, ma in quella dell'affermazione, che è quella pagana.

Ma meno di tutti avrà paura di divenir nulla nella morte chi abbia visto di essere già ora nulla e non prenda quindi più parte al proprio fenomeno individuale, avendo in lui la conoscenza per così dire bruciato e consumato la volontà, sicché nessuna volontà, cioè nessuna brama di esistenza individuale resta più in lui.

L'individualità inerisce invero innanzi tutto all'intelletto, che, rispecchiando il fenomeno, appartiene al fenomeno, il quale ha per forma il *principium individuationis*. Ma essa inerisce anche alla volontà, essendo il carattere individuale; quest'ultimo tuttavia viene soppresso nella negazione della volontà. L'individualità inerisce dunque alla volontà solo nella sua affermazione, non anche nella sua negazione. Già la santità, che è insita in ogni azione puramente morale, dipende dal fatto che una tale azione scaturisce, in ultima analisi, dalla conoscenza immediata dell'identità numerica dell'intima essenza di tutto ciò che vive.* Ma questa identità è presente propriamente solo nello stato della negazione della volontà (nirvana), dato che la sua affermazione (samsara) ha per forma il suo fenomeno nella pluralità. Affermazione della volontà di vivere, mondo fenomenico, diversità di tutti gli esseri, individualità, egoismo, odio, cattiveria, scaturiscono da una sola radice; e così pure, d'al-

* Cfr. *I due problemi fondamentali dell'etica*, p. 274 [II rist. p. 271].

tra parte, mondo della cosa in sé, identità di tutti gli esseri, giustizia, amore del prossimo, negazione della volontà di vivere. Se ora, come ho bastevolmente mostrato, già le virtù morali nascono dal rendersi conto di tale identità di tutti gli esseri, e questa a sua volta si trova non nel fenomeno, ma solo nella cosa in sé, radice di tutti gli esseri, l'azione virtuosa è il passaggio momentaneo per il punto, il definitivo ritorno al quale è la negazione della volontà di vivere.

Un corollario di ciò che s'è detto è che noi non abbiamo nessuna ragione di supporre che ci siano intelligenze ancora più perfette di quella umana. Giacché vediamo che già questa basta a conferire alla volontà quella conoscenza, in conseguenza della quale essa nega e sopprime se stessa; con la volontà cade anche l'individualità e quindi l'intelligenza, che è solo uno strumento di natura individuale e pertanto animale. Ciò ci apparirà meno scandaloso, se ponderiamo che non possiamo immaginare sussistenti per un tempo infinito neanche le intelligenze più perfette possibili, che noi supponiamo sperimentalmente a tal fine, perché tale tempo riuscirebbe sempre troppo povero per fornire loro oggetti sempre nuovi e degni di esse. Siccome cioè l'essenza di tutte le cose è in fondo una sola, ogni conoscenza di essa è necessariamente tautologica: una volta che essa sia compresa, come tosto sarebbe compresa da quelle intelligenze perfettissime, che cos'altro resterebbe loro oltre alla semplice ripetizione e alla sua noia, per un tempo infinito? Anche da questa parte ci viene dunque confermato che lo scopo di ogni intelligenza può essere soltanto di reazione a una volontà; ma poiché ogni volere è errore, l'ultima opera dell'intelligenza rimane la soppressione del volere, che essa aveva fino allora servito nei suoi fini. Perciò anche la più perfetta intelligenza possibile può essere solo uno stadio di transizione verso ciò,

a cui nessuna conoscenza potrà mai giungere; anzi una tale intelligenza può occupare, nell'essenza delle cose, solo il posto dell'attimo della raggiunta, perfetta consapevolezza.

In concordanza con tutte queste considerazioni e con l'origine, dimostrata nel secondo libro, della conoscenza dalla volontà, che essa, servendola nei suoi fini, appunto perciò rispecchia nella sua affermazione, mentre la vera salvezza risiede nella sua negazione, vediamo tutte le religioni sfociare, nel loro punto più alto, nel misticismo e nei misteri, ossia nel buio e nell'occulto, che in realtà accennano solo a una macchia vuota per la conoscenza, cioè al punto, dove necessariamente ogni conoscenza cessa; perciò esso può venir espresso per il pensiero solo con negazioni, e per l'intuizione sensibile invece con segni simbolici; nei templi viene indicato con l'oscurità e il silenzio, nel brahmanesimo addirittura con l'esigenza dell'interruzione di ogni pensare e intuire, per favorire il più profondo raccoglimento nell'interiorità del proprio Io, mentre si pronuncia mentalmente il misterioso *om.**

* Se badiamo a questa essenziale *immanenza della nostra e di ogni altra conoscenza*, che deriva dall'essere essa qualcosa di secondario, sorto unicamente per i fini della volontà – ecco che ci diviene spiegabile il fatto che tutti i mistici di tutte le religioni giungano infine a una specie di *estasi*, in cui qualunque *conoscenza*, insieme alla sua forma fondamentale di *soggetto* e *oggetto*, cessa del tutto, e solo in questo stato, che si trova al di là di ogni conoscenza, assicurino di aver raggiunto il loro fine supremo, essendo arrivati là dove non c'è più soggetto e oggetto, e quindi nessuna specie di conoscenza, appunto perché non c'è più nessuna volontà, servire la quale è il solo compito della conoscenza.

Chi dunque ha compreso ciò, non troverà più matto oltre ogni misura che i fachiri si mettano a sedere e, fissandosi la punta del naso, cerchino di bandire ogni pensare e immaginare, e che in molti passi dell'*Upanishad* si insegni a sprofondarsi nel proprio intimo, dove soggetto e oggetto e ogni conoscenza vengono meno, pronunziando in silenzio dentro di sé il misterioso *om*.

Misticismo è, nel senso più ampio, ogni avviamento alla percezione immediata di ciò, a cui non giunge né l'intuizione né il concetto, dunque in genere nessuna conoscenza. Il mistico si contrappone al filosofo per ciò, che parte dall'interno, mentre quest'ultimo parte dall'esterno. Il mistico cioè muove dalla sua esperienza interiore, positiva, individuale, in cui egli si ritrova come l'essere eterno, unico ecc. Ma di ciò niente è comunicabile, se non appunto asserzioni, che bisogna credergli sulla parola: per conseguenza egli non può convincere. Il filosofo invece muove da ciò che è comune a tutti, dal fenomeno oggettivo, che è sotto gli occhi di tutti, e dai fatti dell'autocoscienza, quali si ritrovano in ognuno. Il suo metodo è pertanto la riflessione su tutte queste cose e la combinazione dei dati da essa forniti: ragion per cui può convincere. Egli si deve quindi guardare dal cadere nella maniera dei mistici e dal voler magari sbandierare, facendo valere intuizioni intellettuali o pretese percezioni immediate della ragione, una conoscenza positiva di ciò che, eternamente inaccessibile ad ogni conoscenza, può essere indicato al massimo con una negazione. La filosofia ha il suo valore e la sua dignità nello spregiare tutte le ipotesi che non si possono fondare e nell'accogliere tra i suoi dati solo ciò che si può dimostrare con sicurezza nel mondo esterno intuitivamente dato, nelle forme costituenti il nostro intelletto per l'intendimento del medesimo e nella coscienza a tutti comune del proprio Io. Per questa ragione essa deve rimanere una cosmologia e non può diventare una teologia. Il suo tema si deve limitare al mondo: dire da tutti i punti di vista *che cosa* questo *sia*, *che cosa sia* nella sua essenza più profonda, è tutto quello che essa può onestamente fare. A ciò corrisponde dunque il fatto che la mia dottrina assume, una volta giunta al suo vertice, un carattere *negativo*, finisce quindi con una negazione. Essa cioè può parlare qui solo di ciò che

viene negato, abbandonato; ciò che in compenso se ne guadagna, se ne prende, essa è costretta a designarlo (alla fine del quarto libro) come nulla, potendo solo aggiungere a mo' di consolazione che si tratta di un nulla solo relativo, non di un nulla assoluto. Giacché, se qualcosa non è nulla di tutto ciò che conosciamo, allora veramente esso è nulla per noi. Tuttavia da ciò non segue ancora che esso sia nulla in assoluto, che cioè debba essere nulla anche da ogni possibile punto di vista e in ogni senso possibile; ma soltanto che noi siamo limitati a una conoscenza di esso completamente negativa, il che può benissimo dipendere dalla limitatezza del nostro punto di vista. È proprio qui, poi, che il mistico procede positivamente; e da questo momento in poi, perciò, altro non resta che il misticismo. Chi comunque desidera questa specie di integrazione della conoscenza negativa, fino alla quale solo la filosofia può guidarlo, la troverà nel modo più bello e più ricco nell'*Oupnek'hat*, poi nelle *Enneadi* di Plotino, in Scoto Eriugena, a tratti in Jakob Böhme, ma specialmente nella meravigliosa opera della Guyon, *Les torrens*, e in Angelo Silesio, infine ancora nelle poesie dei sufi, di cui Tholuk ci ha dato una raccolta in traduzione latina e un'altra in traduzione tedesca, e anche in molte altre opere. I *sufi* sono gli gnostici dell'Islam; perciò anche Sadi li indica con una parola che viene tradotta con «savi». Il teismo, calcolato in base alla capacità della massa, pone la scaturigine dell'esistenza fuori di noi, come un oggetto, ogni misticismo, e così anche il sufismo, la ritira, nei diversi gradi della sua iniziazione, gradualmente dentro di noi, nel soggetto, e l'adepto conosce infine, con meraviglia e gioia, che quella è egli stesso. Questo processo comune a ogni misticismo noi lo troviamo espresso da Meister Eckhart, padre del misticismo tedesco, non solo sotto forma di norma per il perfetto asceta, «acché non cerchi Dio fuori di sé» (Eckhart, *Ope-*

re, edite da Pfeiffer, vol. 1, p. 626), ma anche raffigurato in maniera estremamente ingenua da ciò, che la figlia spirituale di Eckhart, dopo aver sperimentato in sé quella trasformazione, lo visita per gridargli incontro piena di giubilo: «Signore, si rallegri con me, io sono diventata Dio!» (*ibid.* p. 465). Conforme appunto a questo spirito, anche il misticismo dei sufi si esprime generalmente come un estasiarsi nella coscienza di essere noi stessi il nocciolo del mondo e la fonte di ogni esistenza, a cui tutto ritorna. Al riguardo ricorre sì spesso l'incitamento a rinunciare a ogni volere, per cui soltanto è possibile la liberazione dall'esistenza individuale e dai suoi dolori, tuttavia una tale rinuncia è richiesta subordinatamente e come qualcosa di facile. Nella mistica degli Indù invece si dà a quest'ultimo aspetto un rilievo molto maggiore, mentre nella mistica cristiana esso è assolutamente predominante, sicché quella coscienza panteistica, che è essenziale a ogni misticismo, appare qui solo secondaria, in conseguenza della rinuncia ad ogni volere, come unione con Dio. In corrispondenza con questa diversità di concezione, la mistica maomettana ha un carattere molto sereno, quella cristiana un carattere cupo e doloroso, quella degli indù, che sta al di sopra delle altre due, tiene anche a questo riguardo il mezzo.

Il quietismo, ossia la rinuncia ad ogni volere, l'ascesi, ossia la volontaria mortificazione della propria volontà, e il misticismo, cioè la coscienza dell'identità del proprio essere con quello di tutte le cose, o nucleo del mondo, stanno in strettissimo esattissimo rapporto tra loro, in modo che chi professi una di queste tre cose viene a poco a poco guidato, anche contro il suo proposito, ad ammettere pure le altre due. Niente può riuscire più sorprendente della reciproca concordanza di quegli scrittori che espongono quelle dottrine, nonostante la più grande diversità dei loro tempi, paesi e religioni, con-

cordanza accompagnata dalla sicurezza granitica e dalla profonda convinzione, con cui essi presentano la sostanza della loro esperienza interiore. Essi non formano magari una *setta*, che sostenga, difenda e propaghi un qualsivoglia dogma teoretico preferito abbracciato una volta per tutte; al contrario, non sanno per lo più l'uno dell'altro; anzi i mistici, i quietisti e gli asceti indiani, cristiani e maomettani sono tra loro in tutto eterogenei, e soltanto non nell'intimo senso e spirito delle loro dottrine. Un esempio quanto mai evidente di ciò fornisce il confronto dei *Torrens* della Guyon con la dottrina dei *Veda*, principalmente con il passo nell'*Oupnek'hat*, vol. 1, p. 63, che ripete con estrema brevità, ma esattamente e perfino con le stesse immagini, il contenuto di quell'opera francese, e che pure in nessun modo poteva esser noto, intorno al 1680, alla signora di Guyon. Nei capitoli 2 e 3 della *Teologia tedesca* (sola edizione non mutila, Stoccarda 1851) è detto che, tanto la caduta del diavolo quanto quella di Adamo, sarebbero dipese dall'essersi, sia l'uno che l'altro, attribuito l'«io» e il «me», il «mio» e l'«a me»; e a p. 89 si dice: «Nel vero amore non c'è più né "io" né "me", "mio", "a me", "tu", "tuo" e simili». Analogamente si dice nel *Kural*, tradotto dal tamulico da Graul, a p. 8: «La passione rivolta verso l'esterno del "mio" e quella rivolta verso l'interno dell'"io" cessano» (cfr. versetto 346). E nel *Manual of Buddhism* di Spence Hardy, a p. 258, Buddha dice: «I miei discepoli respingono il pensiero: questo sono "io" o questo è "mio"». In genere, se si prescinde dalle forme, che sono prodotte dalle circostanze esterne, e si penetra ben addentro alle cose, si trova che Sakyamuni e Meister Eckhart insegnano la stessa cosa; solo che quegli poté esprimere apertamente i suoi pensieri, questi è invece costretto ad avvolgerli nella veste del mito cristiano e a adattare ad esso il suo modo di esprimersi. Ma egli va in ciò tant'oltre, che

in lui il mito cristiano quasi non è altro più che un linguaggio simbolico, a un dipresso come quello ellenico per i neoplatonici: egli lo usa quasi sempre allegoricamente. Sotto lo stesso aspetto è degno di nota che il passaggio di San Francesco dagli agi alla vita mendica è in tutto simile al passo ancora più grande del Buddha Sakyamuni da principe a mendicante, e che corrispondentemente la vita di Francesco, come anche l'ordine da lui fondato, fu appunto solo una specie di Saniassitismo. Anzi merita di essere detto che la sua parentela con lo spirito indiano si manifesta anche nel suo grande amore per gli animali e nel frequente commercio con essi, in cui egli li chiama sempre suoi fratelli e sorelle; allo stesso modo il suo bel *Cantico* rivela, con le lodi del sole, della luna, degli astri, del vento, dell'acqua, del fuoco, della terra, il suo innato spirito indiano.*

Perfino i quietisti cristiani ebbero spesso poca o nessuna notizia l'uno dell'altro, per esempio Molinos e la Guyon di Taulero e della *Teologia tedesca* o Gichtel di quei primi due. Parimenti la grande differenza della loro cultura, alcuni, come Molinos, essendo dotti, altri, come Gichtel e molti altri ancora, essendo indotti, non ha avuto nessun influsso essenziale sulle loro dottrine. Tanto più la loro grande concordanza intima, insieme con la fermezza e sicurezza del loro tono, dimostra che essi parlano per esperienza reale, interiore, un'esperienza che non è certo accessibile a tutti, ma tocca solo a pochi privilegiati; perciò è stata detta opera della grazia, della cui realtà comunque per le suddette ragioni non è da dubitare. Per capire tutto questo, bisogna però leggere loro stessi e non accontentarsi di resoconti di seconda

* *S. Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 8. K. Hase, *Francesco d'Assisi*, c. 10. *I cantici di S. Francesco*, editi da Schlosser e Steinle, Francoforte s. M., 1842.

mano, perché ciascuno deve essere udito direttamente, prima di essere giudicato. Per la conoscenza del quietismo raccomando dunque specialmente Meister Eckhart, la *Teologia tedesca*, Taulero, la Guyon, Antoinette Bourignon, l'inglese Bunyan, Molinos,* Gichtel; sono del pari degnissimi di esser letti, come conferme pratiche ed esempi della profonda serietà dell'ascesi, la vita di Pascal pubblicata da Reuchlin, insieme alla sua storia di Port-Royal, come pure l'*Histoire de Sainte Elisabeth* del conte di Montalembert e *La vie de Rancé* di Chateaubriand; con ciò ad ogni modo non è affatto esaurito tutto quel che c'è di importante su questo argomento. Chi ha letto tali scritti e ha confrontato il loro spirito con quello dell'ascesi e del quietismo, quale permea tutte le opere del brahmanesimo e del buddhismo e parla in ogni pagina di esse, concederà che ogni filosofia che debba per coerenza rigettare tutto quel modo di pensare, il che può accadere solo in quanto ne dichiari gli esponenti ingannatori o pazzi, non possa non essere per ciò stesso necessariamente falsa. Ma questo è il caso appunto di tutti i sistemi filosofici europei, ad eccezione del mio. E in verità sarebbe una strana pazzia quella che si esprimesse, tra le circostanze e le persone più diverse possibili, con tale concordanza, venendo nello stesso tempo innalzata, dai più antichi e numerosi popoli della terra, cioè da circa tre quarti di tutti gli abitanti dell'Asia, a dottrina centrale della loro religione. E però nessuna filosofia si può permettere di non pronunciarsi sul tema del quietismo e dell'ascetismo, quando le si ponga la domanda, essendo esso, nella sostanza, identico a

* Michaelis de Molinos *manuductio spiritualis*: *hispanice* 1675, *italice* 1680, *latine* 1687, *gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples*, Amst. 1688.

quello di ogni metafisica ed etica. È questo dunque il punto in cui aspetto ogni filosofia, col suo ottimismo, e chiedo che si pronunci su di esso. E se, nel giudizio dei contemporanei, la concordanza paradossale e senza precedenti della mia filosofia con il quietismo e l'ascetismo appare come una chiara pietra dello scandalo, proprio in ciò io vedo invece una prova della giustezza e verità solo sue, come pure una spiegazione del fatto che essa venga accortamente ignorata e tenuta nascosta nelle università *protestanti*.

Giacché non solo le religioni dell'Oriente, ma anche il vero cristianesimo hanno sempre quel fondamentale carattere ascetico, che la mia filosofia chiarisce come negazione della volontà di vivere, sebbene il protestantesimo, specialmente nella sua forma odierna, cerchi di occultarlo. Ma perfino gli aperti nemici del cristianesimo apparsi in tempi recenti hanno dimostrato in esso le dottrine della rinuncia, della negazione di sé, della completa castità e in genere della mortificazione della volontà, che essi indicano molto giustamente col nome di *tendenza anticosmica*, e hanno provato a fondo che esse sono essenzialmente proprie del cristianesimo originario e autentico. In ciò essi hanno innegabilmente ragione. Che invece facciano valere proprio ciò come una chiara e patente censura contro il cristianesimo, mentre proprio in quello sta la sua verità più profonda, il suo alto valore e il suo carattere sublime, ciò attesta un ottenebramento del loro spirito, che è spiegabile solo col fatto che quelle teste, come purtroppo oggigiorno mille altre in Germania, sono completamente rovinate e distorte per sempre dalla miserabile hegeleria, questa scuola di piattezza, questo focolaio di inintelligenza e di ignoranza, questa pseudosapienza guastateste, che si comincia infine ora a riconoscere come tale; la venerazione di essa sarà tosto lasciata alla sola Accademia danese, ai cui

occhi quel goffo ciarlatano conta come un *summus philosophus*, per il quale essa scende in campo:

Car tous suivront la créance et estude,
De l'ignorante et sotte multitude,
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
Rabelais

Certamente nel cristianesimo puro e originario, quale si è svolto dal nucleo del Nuovo Testamento negli scritti dei Padri della Chiesa, la tendenza ascetica è innegabile: essa è il vertice verso cui tutto ascende. Come dottrina principale di essa troviamo la raccomandazione del vero e puro celibato (questo primo e importantissimo passo nella negazione della volontà) già espressa nel Nuovo Testamento.* Anche Strauss, nella sua *Vita di Gesù* (vol. 1, p. 618 della prima edizione), dice riguardo alla raccomandazione, data in *Matt.* 19, 11 sgg., del celibato: «Per non far dire a Gesù nulla che andasse contro le idee attuali, ci si è affrettati a *contrabbandare* il pensiero che Gesù vantasse il celibato solo in considerazione delle circostanze del tempo e per non far intralciare l'attività apostolica; ma in tale contesto non vi è accenno di ciò più che nel passo analogo di 1. *Cor.* 7, 25 sgg.; invece anche questo qui è uno dei luoghi in cui i *principi ascetici*, quali erano diffusi tra gli Esseni e probabilmente anche di più tra gli Ebrei, traspaiono altresì in Gesù». Questo indirizzo ascetico si manifesta posteriormente in modo più deciso che all'inizio, quando il cristianesimo, che cercava ancora proseliti, non poteva porre le sue esigenze troppo in alto, e con l'inizio del terzo secolo si impone con forza. Il matrimonio è giudicato, nel cristia-

* *Matt.*, 19, 11 sgg. *Luca*, 20, 35-37. 1. *Cor.*, 7, 1-11 e 25-40. (1. *Tess.*, 4, 3. 1. *Giov.*, 3, 3.) *Apocal.*, 14, 4.

nesimo autentico, solo un compromesso con la natura peccaminosa dell'uomo, una concessione, qualcosa di permesso a quelli a cui manca la forza di mirare a quanto è più alto, e come una scappatoia per evitare una corruzione maggiore; in questo senso esso riceve la sanzione della Chiesa, affinché il legame sia indissolubile. Ma come superiore consacrazione del cristianesimo, per la quale si entra nella schiera degli eletti, si pongono il celibato e la verginità: con questi soltanto si ottiene la corona della vittoria, che viene ancor oggi simboleggiata dalla ghirlanda che si depone sulla bara dei non sposati, come anche dalla corona che la sposa depone il giorno delle nozze.

Una testimonianza su questo punto, che risale in ogni caso ai primi tempi del cristianesimo, è la pregnante risposta del Signore che Clemente Alessandrino riporta (*Strom.*, III, 6 e 9) dall'Evangelo degli Egizi: Τῇ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς, αἱ γυναῖκες, *τίκτητε* (*Salomae interroganti quousque vigebit mors? Dominus quoadusque, inquit, «vos, mulieres, paritis»*). τοῦτ' ἐστι, μέχρις ἂν αἱ επιθυμίαι ἐνεργῶσι (*hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates*), aggiunge Clemente, al c. 9, al che riallaccia subito il famoso passo in *Rom.*, 5, 12. Più oltre, al c. 13, riporta le parole di Cassiano: Πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος. Ὅταν τῆς αἰσχύνης *ἔνδυμα πατήσητε*, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν, οὔτε θῆλυ (*Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: «quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foemineum»*), cioè quando non avrete più bisogno del velo del pudore, in quanto ogni differenza di sesso sarà caduta.

Più lontano di tutti sono andati su questo punto certamente gli eretici: già nel secondo secolo i tatianiti o encratiti, gli gnostici, i marcioniti, i montanisti, i valentiniani e i cassiani; ma solo in quanto essi facevano, con rigorosa coerenza, onore alla verità, insegnando quindi, in conformità dello spirito del cristianesimo, la completa continenza, ἐγκράτεια, mentre la Chiesa dichiarava accortamente eresia tutto quel che andava contro la sua politica lungimirante. Dei tatianiti Agostino dice: *Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur* (*De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25*). Ma anche i Padri ortodossi considerano il matrimonio nella luce sopra indicata e predicano fervidamente la continenza totale, la ἁγνεία. Attanasio indica come causa del matrimonio: ὅτι ὑποπιπτοντές ἐσμεν τῇ τοῦ προπάτορος καταδικῇ· - - - ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν, τὸ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθοράς· ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγεν διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδάμ (*Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; - - - nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. – Exposit. in psalm. 50*). Tertulliano chiama il matrimonio *genus malis inferioris, ex indulgentia ortum* (*de pudicitia*, c. 16) e dice: *Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum* (*de exhort. castit.*, c. 9). Anzi, Agostino stesso professa in tutto e per tutto questa dottrina con tutte le sue conseguenze quando dice: *Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni*

concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? – Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, et acceleraretur terminus mundi (*De bono conjugali*, c. 10). E nuovamente: *Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur* (*De bono viduitatis*, c. 23). Si vede insieme che egli identifica la salvezza con la fine del mondo. Gli altri passi delle opere di Agostino che riguardano questo punto si trovano raccolti nella *Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense*, 1610, sotto le rubriche *de matrimonio*, *de coelibatu* ecc., e ci si può così convincere che nell'antico, genuino cristianesimo il matrimonio era una mera concessione, che doveva inoltre avere per fine solo la procreazione, e che invece la completa continenza era la vera virtù, di gran lunga preferibile a quello. Ma a coloro che non vogliano risalire essi stessi alle fonti raccomando, al fine di eliminare tutti gli eventuali dubbi circa la tendenza del cristianesimo in questione, due scritti: Carové: *Sulla legge del celibato*, 1832, e Lind: *De coelibatu Christianorum per tria priora secula*, Havniae, 1839. Non sono comunque affatto le vedute personali di questi scrittori, quelle a cui rimando, essendo esse opposte alle mie, ma esclusivamente i resoconti e le citazioni da essi accuratamente raccolti, che proprio perciò, in quanto non capziosi, meritano piena fiducia, dal momento che entrambi gli scrittori sono avversari del celibato; il primo è un cattolico razionalista, l'altro un candidato protestante, che parla in tutto e per tutto come tale. Nel primo scritto menzionato, vol. 1, p. 166,

troviamo espressa a tale riguardo la seguente conclusione: «Secondo l'opinione della Chiesa, – quale si può leggere nei Padri canonici della Chiesa, negli insegnamenti sinodali e papali e in innumerevoli scritti di cattolici ortodossi, la castità perpetua viene chiamata virtù divina, celestiale, angelica, e l'acquisto dell'aiuto a tal fine della grazia divina viene fatto dipendere dalle fervide preghiere che si fanno per ottenerlo. Abbiamo già dimostrato che questa dottrina agostiniana si trova espressa in Canisio e nel Concilio Tridentino come articolo di fede della Chiesa sempre valido. Ma che essa sia stata mantenuta fino al giorno d'oggi come dottrina di fede, di ciò può fornire sufficiente testimonianza il numero di giugno, 1831, della rivista «Il cattolico». Ivi, a p. 263, si dice: «Nel cattolicesimo l'osservanza della *castità perpetua*, per amore di Dio, appare *in sé* il *più alto* merito dell'uomo. L'opinione che l'osservazione di una costante castità come *fine a sé santifichi* e innalzi l'uomo è, come di ciò ogni cattolico informato è convinto, profondamente radicata nel cristianesimo, secondo il suo spirito e il suo espresso precetto. Il Concilio Tridentino ha troncato su ciò ogni possibile dubbio. - - - Ogni persona spregiudicata deve certamente ammettere non solo che la dottrina espressa dal "Cattolico" è veramente cattolica, ma anche che le argomentazioni addotte debbono essere assolutamente inconfutabili per una ragione cattolica, essendo così direttamente attinte dalla concezione ecclesiastica che la Chiesa ha della vita e della sua destinazione». Inoltre è detto ivi a p. 270: «Sebbene Paolo definisca il divieto del matrimonio dottrina erronea e l'autore dell'*Epistola agli Ebrei*, ancor più ebreo di lui, disponga: "il matrimonio dev'essere tenuto in onore da tutti e il letto coniugale è immacolato" (*Ebr.*, 13, 4), non perciò è da disconoscere l'indirizzo principale di questi due agiografi. La verginità era per entrambi la cosa per-

fetta, il matrimonio solo una necessità per i più deboli, e solo come tale da mantenere in vigore. L'aspirazione più alta era invece diretta al completo, materiale annullamento di sé. L'Io deve distogliersi ed astenersi da tutto ciò che ridondi a gioia solo di *lui*, e a gioia *solo temporanea* di lui». Infine, ancora a p. 288: «Siamo d'accordo con l'abate Zaccaria, che vuole che il celibato (non la legge del celibato) sia fatto derivare innanzi tutto dall'insegnamento di Cristo e dell'apostolo Paolo».

Ciò che viene opposto a questa fondamentale concezione autenticamente cristiana, è dappertutto sempre e solo l'Antico Testamento con il suo πάντα καλὰ λίαν. Ciò risulta in modo particolarmente chiaro da quell'importante terzo libro degli *Stromata* di Clemente, ove egli, polemizzando contro i suddetti eretici encratisti, contrappone loro sempre e solo l'ebraismo, con la sua storia ottimistica della creazione, con cui l'indirizzo neotestamentario negatore del mondo sta certamente in contrasto. Ma l'unione del Nuovo Testamento con l'Antico è in fondo solo esteriore, casuale, anzi forzata, e il solo punto di aggancio per la dottrina cristiana questo lo offriva, come si è detto, solo nella storia del peccato originale, che del resto nell'Antico Testamento se ne sta isolata e non viene utilizzata oltre. E, secondo la narrazione evangelica, sono proprio i seguaci ortodossi dell'Antico Testamento a causare la morte sulla croce del Fondatore, trovando le sue dottrine in contrasto con le loro. Nel suddetto terzo libro degli *Stromata* di Clemente l'antagonismo tra ottimismo e insieme teismo da una parte, e pessimismo insieme a morale ascetica dall'altra, si manifesta con sorprendente chiarezza. Esso è diretto contro gli gnostici, che insegnavano appunto pessimismo e ascesi, specialmente ἐγκράτεια (astinenza di ogni genere, ma particolarmente da ogni appagamento sessuale), per cui Clemente li biasima vivamente. Ma in ciò

traluce nello stesso tempo che già lo spirito dell'Antico Testamento sta in questo antagonismo con quello del Nuovo Testamento. Giacché, prescindendo dal peccato originale, che nell'Antico Testamento se ne sta come un *hors d'oeuvre*, lo spirito dell'Antico Testamento è diametralmente opposto a quello del Nuovo Testamento: quello è ottimistico, questo pessimistico. Questa contraddizione viene posta in risalto dallo stesso Clemente, alla fine del capitolo undicesimo (Προσαποτεινόμενον τὸν Παῦλον τῷ Κτιστῃ κ.τ.λ.), sebbene egli non voglia ammetterla e la dichiari solo apparente – da quel buon Ebreo che è. È in genere interessante vedere come dappertutto per Clemente il Nuovo e l'Antico Testamento si incrocino tra loro ed egli si sforzi di conciliarli, discacciando però per lo più, con l'Antico, il Nuovo Testamento. Subito al principio del terzo capitolo egli rimprovera ai marcioniti di trovar cattiva, secondo l'esempio di Platone e di Pitagora, la creazione, insegnando Marcione che la natura è cattiva, fatta di materia cattiva (φύσις κακή, ἔκ τε ὕλης κακῆς), per cui non si deve popolare questo mondo, ma ci si deve astenere dal matrimonio (μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον συμπληροῦν, ἀπέχεσθαι γάμου). Clemente, a cui in genere l'Antico Testamento va a genio e appare persuasivo molto più del Nuovo, se ne ha poi molto a male con loro. Vede in quello la loro scandalosa ingratitudine, inimicizia e ribellione contro colui che ha fatto il mondo, il demiurgo giusto, di cui essi stessi sono opera, e delle cui creazioni tuttavia disdegnano di far uso, in ribellione sacrilega, con l'abbandono dei sentimenti naturali (ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν, - - - ἐγκρατεῖς τῇ πρὸς τὸν πεποιηκότα ἔχθρᾳ, μὴ βουλόμενοι χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσιν, - - - ἀσεβεῖ θεομαχία τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν). Inoltre, nel suo sacro zelo, non vuole lasciare ai marcioniti neanche l'onore dell'originalità, ma, armato

della sua nota erudizione, dimostra loro, documentandolo con le più belle citazioni, che già gli antichi filosofi, che Eraclito ed Empedocle, Pitagora e Platone, Orfeo e Pindaro, Erodoto ed Euripide e finanche la sibilla, hanno profondamente lamentato la miserabile conformazione del mondo, cioè hanno insegnato il pessimismo. Però in questo dotto entusiasmo egli non si avvede di portare, proprio a questo modo, l'acqua al mulino dei marcioniti, dato che in realtà dimostra che:

Tutti i più savi di tutti i tempi[1]

hanno insegnato e cantato la stessa cosa loro, ma fiducioso e baldanzoso, cita le più decise ed energiche sentenze degli antichi in quel senso. Lui, certo, non se ne fa sviare: per quanto i sapienti lamentino la tristezza dell'esistenza, per quanto i poeti si effondano nei più toccanti lamenti su di essa, per quanto la natura e l'esperienza gridino fortemente contro l'ottimismo – tutto questo non tocca il nostro Padre della Chiesa: egli tiene in mano la sua rivelazione ebraica ed è contento. Il demiurgo ha fatto il mondo: in base a ciò è certo *a priori* che esso è eccellente, comunque appaia poi. Allo stesso modo stanno quindi le cose con il secondo punto, con l'ἐγκράτεια, con la quale, a suo modo di vedere, i marcioniti rivelano la loro ingratitudine verso il demiurgo (ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ) e la caparbietà con cui rigettano i suoi doni (δι' ἀντίταξιν πρὸς τὸν δημιουργόν, τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτούμενοι). Ma anche qui i tragici hanno già preceduto gli encratiti (compromettendo la loro originalità) e hanno detto le stesse cose: cioè, lamentando anch'essi l'infinita miseria dell'esistenza, hanno aggiunto che è meglio non mettere figli in

[1] *Alle die Weisesten aller der Zeiten.*

un tale mondo – cosa che egli poi documenta ancora con i passi più belli, accusando simultaneamente i pitagorici di avere, per tale ragione, rinunciato al piacere sessuale. Ma tutto ciò per lui non guasta nulla: egli rimane fermo al suo principio, secondo il quale tutti quelli peccano con la loro astinenza contro il demiurgo, dato che insegnano che non bisogna sposarsi, non procreare, non mettere al mondo nuovi infelici, non gettare nuovo cibo alla morte (δι' ἐγκρατείας ἀσεβοῦσι εἴς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἅγιον δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον θεόν, καὶ διδάσκουσι, μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιΐαν, μηδὲ ἀντεισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἑτέρους, μηδὲ ἐπιχορηγεῖν θανάτῳ τροφήν, c. 6). Sembra che allora il dotto Padre della Chiesa, che così accusa l'ἐγκράτεια, non abbia avuto nessun sentore del fatto che, subito dopo il suo tempo, il celibato del sacerdozio cristiano si sarebbe affermato sempre più, per essere innalzato infine, nel secolo undicesimo, a legge, perché corrispondente allo spirito del Nuovo Testamento. Proprio quest'ultimo, gli gnostici lo hanno colto più profondamente e capito meglio del nostro Padre della Chiesa, che è più ebreo che cristiano. La concezione degli gnostici si manifesta molto chiaramente all'inizio del nono capitolo, dove si cita dal Vangelo degli Egizi: αὐτὸς εἶπεν ὁ Σωτήρ, «ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας». θηλείας μέν, τῆς ἐπιθυμίας· ἔργα δέ, γένεσιν καὶ φθοράν (*ajunt enim dixisse Servatorem: «veni ad dissolvendum opera feminae»: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum*) – ma in modo tutto speciale alla fine del capitolo tredicesimo e al principio del quattordicesimo. La Chiesa doveva certo preoccuparsi di mettere in piedi una religione che potesse anche stare e camminare nel mondo qual è e tra gli uomini; perciò dichiarò eretiche queste persone. Alla fine del capitolo settimo il nostro Padre della Chiesa

contrappone l'ascetismo indiano, come cattivo, a quello cristiano-ebraico; nel che si rivela chiaramente la fondamentale differenza di spirito delle due religioni. Cioè nell'ebraismo e nel cristianesimo tutto viene rapportato all'obbedienza o disobbedienza al comando di Dio – ὑπακοὴ καὶ παρακοή; come si conviene a noi creature, ἡμῖν, τοῖς πεπλασμένοις ὑπὸ τῆς τοῦ Παντοκράτορος βουλήσεως (*nobis, qui ab Omnipotentis voluntate efficti sumus*) c. 14. Vi si aggiunge, come secondo dovere, il λατρεύειν θεῷ ζῶντι, il servire il Signore, l'esaltarne le opere e il traboccare di gratitudine. Certo le cose si presentano ben diversamente nel brahmanesimo e nel buddhismo, in quanto in quest'ultimo ogni emendamento, ogni conversione, ogni sperabile redenzione da questo mondo di dolore, da questo samsara, origina dalla conoscenza delle quattro verità fondamentali: 1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem. Dhammapadam*, ed. Fausböll, p. 35 e 347. La spiegazione di queste quattro verità si trova in Burnouf, *Introduct. à l'hist. du Buddhisme*, p. 629, e in tutte le esposizioni del buddhismo.

In verità non l'ebraismo, con il suo πάντα καλὰ λίαν, ma il brahmanesimo e il buddhismo sono, nello spirito e nella tendenza etica, affini al cristianesimo. Ma l'essenziale in una religione sono appunto lo spirito e la tendenza etica, non i miti di cui essa li riveste. Non rinuncio quindi a credere che le dottrine del cristianesimo si debbano in qualche modo far discendere da quelle prime religioni. Nel secondo volume dei *Parerga*, § 179, ho già indicato alcune tracce di ciò. Ad esse è da aggiungere che Epifanio (*Haeretic.*, XVIII) narra che i primi ebreo-cristiani di Gerusalemme, che si chiamavano nazareni, si sarebbero astenuti da ogni nutrimento animale. Per questa origine (o almeno per questa concordanza), il cristianesimo appartiene all'antica, vera e sublime fede

dell'umanità, che sta in contrasto con il falso, piatto e rovinoso *ottimismo*, quale si presenta nel paganesimo greco, nell'ebraismo e nell'Islam. La religione Zend tiene in certo modo il mezzo, perché ha in Arimane, di fronte a Ormuz, un contrappeso pessimistico. Da questa religione Zend è derivata, come ha dimostrato a fondo J.G. Rhode nel suo libro: *La sacra leggenda del popolo Zend*, la religione ebraica. Da Ormuz è venuto Geova e da Arimane Satana, che tuttavia nell'ebraismo non ha più che una parte molto subordinata, anzi sparisce quasi del tutto, per cui poi l'ottimismo prende il sopravvento, e come elemento pessimistico non rimane che il mito del peccato originale, il quale (come favola di Mescian e Mesciane) proviene anch'esso dallo *Zend-Avesta*, ma cade in dimenticanza, finché non viene, al pari di Satana, ripreso dal cristianesimo. Intanto Ormuz stesso viene dal brahmanesimo, sebbene da una bassa regione di esso; egli cioè altri non è che Indra, quel dio secondario del firmamento e dell'atmosfera, rivaleggiante spesso con gli uomini, come è stato molto giustamente dimostrato dall'eccellente J.J. Schmidt nel suo scritto *Sull'affinità delle teorie gnostico-teosofiche con le religioni orientali.* Questo Indra-Ormuz-Geova dové poi passare nel cristianesimo, quand'esso sorse in Giudea. In conformità del carattere cosmopolitico di questo, egli perse però i suoi nomi propri per venire indicato, nella lingua di ogni nazione convertita, con l'appellativo degli esseri sovrumani da lui soppiantati, come θεός, *Deus*, che viene dal sanscrito *Deva* (donde anche *devil*, diavolo), o nei popoli gotico-germanici con la parola *God*, *Gott*, derivante da Odino o Wodan, Guodan, Godan. Così anche egli assunse, nell'Islam derivante parimenti dall'ebraismo, il nome di Allah già prima esistente in Arabia. Analogamente, anche gli dèi dell'Olimpo greco assunsero, quando in tempi preistorici furono trapianta-

ti in Italia, i nomi degli dèi qui prima dominanti, per cui Zeus si chiama presso i Romani Giove, Era Giunone, Ermete Mercurio ecc. In Cina il primo imbarazzo dei missionari è costituito dal fatto che la lingua cinese non ha nessun appellativo del genere, come pure non ha nessuna parola per «creare»,* perché le tre religioni della Cina non conoscono dèi, né al plurale, né al singolare.

Ma comunque stia del resto la cosa, al vero cristianesimo quel πάντα καλὰ λίαν dell'Antico Testamento è realmente estraneo, perché del mondo nel Nuovo Testamento si parla sempre come di qualcosa a cui non si appartiene, che non si ama e il cui dominatore è anzi il diavolo.** Ciò corrisponde allo spirito ascetico della negazione del proprio Io e del superamento del mondo, che, come pure l'illimitato amore del prossimo, compreso il nemico, è il carattere fondamentale che il cristianesimo ha in comune con il brahmanesimo e il buddhismo, e che attesta la loro parentela. In nessuna cosa si deve distinguere tanto il nocciolo dal guscio come nel cristianesimo. Proprio perché apprezzo tanto questo nocciolo, faccio talora poche cerimonie con il guscio: esso è però più spesso di quel che generalmente si pensa.

* Cfr. *Sulla volontà nella natura*, seconda edizione, p. 124.

** Per esempio *Giov.* 12, 25 e 31. – 14, 30. – 15, 18, 19. – 16, 33. – *Coloss.*, 2; 20. – *Ef.*, 2, 1-3. – *Giov.*, 15-17, e 4, 4, 5. In questa occasione si può vedere come certi teologi protestanti giungano, nei loro tentativi di interpretare il testo del Nuovo Testamento in conformità della loro concezione del mondo razionalistica, ottimistica e indicibilmente piatta, a un punto tale, da falsificare addirittura questo testo nelle loro traduzioni. Così, per esempio, H. A. Schott, nella sua nuova versione latina aggiunta al testo di Griesbach del 1805, traduce la parola κόσμος, *Giov.*, 15, 18, 19, con *Judaei*, 1. *Giov.*, 4, 4, con *profani homines*, e *Coloss.*, 2, 20, στοιχεῖα τοῦ κόσμου con *elementa Judaica*, mentre Lutero rende dappertutto la parola onestamente e giustamente con «mondo».

Il protestantesimo, eliminando l'ascesi e il suo punto centrale, la meritorietà del celibato, ha già soppresso in realtà il nucleo intimo del cristianesimo, e in tanto anche è da considerare un'apostasia da esso. Ciò si è manifestato ai nostri giorni nel suo graduale passaggio al piatto razionalismo, questo moderno pelagianesimo, che sfocia in ultimo nella teoria di un padre amorevole, che ha fatto il mondo affinché tutto in esso proceda per il meglio (il che non gli sarebbe poi certo riuscito) e che, purché ci si accomodi in certe cose alla sua volontà, provvederà anche in seguito per un mondo ancora più simpatico (per il quale è solo da deplorare che abbia un'entrata così fatale). Questa può essere una buona religione per pastori protestanti comodi, sposati e illuminati, ma non è cristianesimo. Il cristianesimo è la dottrina della colpa profonda del genere umano, contratta per il suo stesso esistere, e dell'aspirazione del cuore alla redenzione da essa, che però può raggiungersi solo con i più gravi sacrifici e con il rinnegamento del proprio Io, cioè con una conversione radicale della natura umana. Lutero poteva avere assolutamente ragione dal punto di vista pratico, cioè in relazione agli orrori della Chiesa del suo tempo, che egli voleva far cessare, ma non altrettanto dal punto di vista teoretico. Quanto più una dottrina è elevata, tanto più essa rimane esposta all'abuso di fronte alla natura umana, che è in complesso bassamente e male ispirata; perciò nel cattolicesimo ci sono tanti più abusi e tanto maggiori che nel protestantesimo. Così per esempio il monachesimo, questa metodica negazione della volontà, praticata per reciproco incoraggiamento in comune, è un istituto di specie sublime, ma che proprio perciò diviene per lo più infedele al suo spirito. Gli scandalosi abusi della Chiesa provocarono nell'onesto spirito di Lutero un'alta indignazione. Ma in conseguenza di questa egli giunse a voler togliere il più

possibile dal cristianesimo stesso, e a questo fine lo restrinse dapprima alle parole della Bibbia, poi però anche si spinse, nel suo zelo benintenzionato, troppo oltre, attaccandone, nel principio ascetico, il cuore stesso. Ben presto infatti, uscitone il principio ascetico, subentrò necessariamente al suo posto quello ottimistico. Ma l'ottimismo è nelle religioni, come in filosofia, un errore fondamentale, che sbarra la via a ogni verità. In base a tutto ciò mi sembra che il cattolicesimo sia un cristianesimo ignominiosamente abusato, ma il protestantesimo un cristianesimo degenerato, che cioè il cristianesimo in genere abbia avuto la sorte che tocca a ogni cosa nobile, elevata e grande, non appena debba sussistere tra gli uomini.

Tuttavia, lo spirito essenzialmente ascetico ed encratistico del cristianesimo è venuto nuovamente in luce, anche in seno al protestantesimo, trapassando in un fenomeno che non era forse mai esistito prima con tale grandezza e determinatezza, cioè nella notevolissima setta degli *shakers* del Nordamerica, fondata da un'Inglese, Anna Lee, nel 1774. I membri di questa setta sono già arrivati al numero di seimila e, distribuiti in quindici comunità, hanno in mano parecchi paesi degli Stati di Nuova York e del Kentucky, principalmente del distretto Nuovo Libano, presso il Nassau-village. La caratteristica fondamentale della loro regola di vita religiosa è il celibato e la completa astinenza da ogni appagamento sessuale. Questa regola viene seguita, come unanimemente ammettono gli stessi visitatori inglesi e nordamericani, che per altro li deridono e scherniscono in ogni modo, rigorosamente e con perfetta onestà, sebbene frati e suore abitino talora nella stessa casa, mangino alla stessa tavola e addirittura *danzino* insieme in chiesa al servizio divino. Giacché chi ha fatto quello che è il più difficile di tutti i sacrifici, può *danzare* davanti al Signo-

re: è vincitore, ha trionfato. I loro canti in chiesa sono in genere sereni, anzi sono in parte canzoni allegre. Così anche quella danza che segue in chiesa alla predica è accompagnata dal canto degli altri: eseguita con ritmo e vivacità, essa si chiude con un galoppo che viene continuato fino all'esaurimento. Tra una danza e l'altra uno dei loro maestri proclama ad alta voce: «Ricordatevi che vi state allietando davanti al Signore di aver mortificato la vostra carne! Ché questo qui è il solo uso che noi facciamo delle nostre membra ribelli». Al celibato si riallaccia da sé la maggior parte degli altri precetti. Non v'è famiglia, quindi neanche proprietà privata, ma comunione dei beni. Vanno tutti vestiti allo stesso modo, alla quacchera, e con grande pulizia. Sono industriosi e laboriosi: l'ozio non viene tollerato. Hanno anche l'invidiabile norma di evitare ogni rumore inutile, come il gridare, lo sbattere porte, il far schioccare la frusta, il bussare forte ecc. La loro regola di vita è stata così espressa da uno di loro: «Conducete una vita di innocenza e purezza, amate il vostro prossimo come voi stessi, vivete in pace con tutti e astenetevi dalla guerra, dagli spargimenti di sangue e da ogni violenza contro gli altri, come pure da ogni aspirazione a onori e distinzioni mondane. Date a ciascuno il suo e osservate la *santità*, perché senza di essa nessuno potrà contemplare il Signore. Fate del bene a tutti fin dove ve ne capita l'occasione e arrivano le vostre forze». Essi non cercano di fare proseliti, e mettono alla prova, con un noviziato di più anni, quelli che si presentano volontariamente. Ognuno anche può uscirne quando vuole; è rarissimo che qualcuno venga scacciato per trasgressioni. I fanciulli portati loro vengono educati con cura, e solo quando sono cresciuti fanno, se vogliono, professione di fede. Si dice che, nelle controversie dei loro preposti con il clero anglicano, quest'ultimo ha di solito la peggio, perché gli argomenti

consistono in passi biblici del Nuovo Testamento. Più ampi ragguagli su di essi si trovano specialmente in Maxwell, *Run through the United states*, 1841; inoltre in Benedict, *History of all religions*, 1830; del pari nel *Times* del 4 novembre 1837 e nella rivista tedesca «Colombo», fascicolo di maggio, 1831. Una setta tedesca d'America molto simile agli *shakers*, che vive del pari in rigoroso celibato e astinenza, sono i trappisti, di cui parla F. Löher nella sua *Storia e condizione dei Tedeschi in America*, 1853. Anche i raskolniki in Russia devono essere una setta simile. I gichteliani vivono ugualmente in severa castità. Ma già presso gli antichi Ebrei troviamo un prototipo di tutte queste sette, gli Esseni, di cui parla finanche Plinio (*Hist. nat.*, V, 15), e che erano molto simili agli *shakers*, non solo per il celibato, ma anche per altre cose, perfino per la danza durante il servizio divino,* il che induce a supporre che la fondatrice di questi abbia preso esempio da quelli. Che figura ci fa, di fronte a tali fatti, l'affermazione di Lutero: *Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur,* fieri nullo modo potest, *ut extra matrimonium caste vivatur* (*Catech. maj.*)?

Sebbene il cristianesimo abbia insegnato, nell'essenziale, solo ciò che tutta l'Asia sapeva allora già da lungo tempo e anche meglio, esso fu tuttavia per l'Europa una nuova e grande rivelazione, in conseguenza della quale quindi l'indirizzo spirituale dei popoli europei fu completamente trasformato. Perché il cristianesimo dischiuse loro il significato metafisico dell'esistenza e insegnò loro, perciò, a guardare al di là della ristretta, misera ed effimera vita terrena, a considerarla non più come fine a sé, ma come una condizione di dolore, di colpa, di prova,

* Bellermann, *Notizie storiche sugli Esseni e sui terapeuti*, 1821, p. 106.

di lotta e di purificazione, dalla quale ci si può innalzare, con meriti morali, con grave rinuncia e con la negazione del proprio Io, a un'esistenza migliore, a noi incomprensibile. Insegnò cioè la grande verità dell'affermazione e della negazione della volontà di vivere, nella veste dell'allegoria, dicendo che per il peccato originale di Adamo la maledizione ha colpito tutti, il peccato è venuto nel mondo e la colpa è stata trasmessa in eredità a tutti; ma che per contro, per la morte volontaria di Gesù, tutti sono stati purificati dal peccato, il mondo è stato redento, la colpa cancellata e la giustizia riconciliata. Però, per capire la verità stessa contenuta in questo mito, non si devono considerare gli uomini semplicemente nel tempo, come esseri indipendenti tra loro, ma bisogna anche cogliere l'idea (platonica) dell'uomo, che sta alla serie degli uomini come l'eternità in sé sta all'eternità distesa nel tempo; per questo appunto l'eterna idea *uomo*, estesa nel tempo come serie degli uomini, riappare anche nel tempo come un tutto, per il vincolo della generazione che la tiene unita. Se dunque si tiene presente l'idea dell'uomo, si vede che la caduta di Adamo rappresenta la natura finita, animale, peccaminosa dell'uomo, in conformità della quale egli è appunto un essere caduto in preda alla finitezza, al peccato, al dolore e alla morte. Invece la vita, l'insegnamento e la morte di Gesù Cristo rappresentano il lato eterno, soprannaturale dell'uomo, la sua libertà, la sua redenzione. Ogni uomo ora è, in quanto tale e *potentia*, sia Adamo sia Gesù, a seconda di come concepisce se stesso e di come, in base a ciò, la sua volontà lo determina; in conseguenza della qual cosa egli è poi condannato e commesso alla morte, o invece è redento e consegue la vita eterna. Queste verità erano completamente nuove, sia in senso allegorico che in senso proprio, per i Greci e i Romani, che si immergevano ancora interamente nella vita, senza guardare seriamen-

te al di là di essa. Chi mette in dubbio quest'ultima cosa, veda come ancora Cicerone (*pro Cluentio*, c. 61) e Sallustio (*Catil.*, c. 47) parlano della condizione dopo la morte. Gli antichi, sebbene fossero in quasi ogni altra cosa molto avanti, nella cosa principale erano rimasti bambini, venendo in essa superati perfino dai Druidi, che almeno insegnavano la metempsicosi. Che un paio di filosofi, come Pitagora e Platone, pensassero diversamente, nel complesso non muta nulla.

Quella grande verità fondamentale contenuta dunque nel cristianesimo, come nel brahmanesimo e nel buddhismo, cioè il bisogno di redenzione da un'esistenza che è commessa al dolore e alla morte, e la raggiungibilità di tale redenzione con la negazione della volontà, quindi col porsi decisamente contro la natura, è senza alcun paragone la più importante che ci possa essere, ma insieme è affatto contraria alla tendenza naturale del genere umano e difficile da intendersi nelle sue vere ragioni; tutto ciò che è pensabile solo in generale e astrattamente è infatti del tutto inaccessibile alla grande maggioranza degli uomini. Perciò è occorso sempre per questi, per portare detta grande verità nel campo della sua pratica applicabilità, un *veicolo mitico* di essa, per così dire un vaso, senza il quale essa si sarebbe perduta e volatilizzata. La verità ha dovuto quindi prendere a prestito dappertutto la veste della favola, e preoccuparsi inoltre sempre di agganciarsi a ciò che era ogni volta storicamente dato, già noto e già venerato. Ciò che, per i bassi sentimenti, per l'ottusità intellettuale e in genere per la brutalità della gran massa di tutti i tempi e paesi, rimarrebbe ad essa inaccessibile *sensu proprio*, deve esserle inculcato, ai fini pratici, *sensu allegorico*, in modo da farle da stella polare. Così dunque le suddette dottrine di fede sono da considerare i vasi sacri, in cui la grande verità nota ed espressa da parecchi millenni, anzi for-

se fin dal principio del genere umano, la quale rimane tuttavia in se stessa, rispetto alla massa dell'umanità, sempre una dottrina segreta, viene resa a questa accessibile in ragione delle sue forze, e conservata e tramandata attraverso i secoli. Siccome però ogni cosa che non consiste in tutto e per tutto nella sostanza indistruttibile della pura verità è esposta alla rovina, ogni volta che ad essa un tale vaso va incontro, per il contatto con un'epoca ad esso eterogenea, il suo sacro contenuto dev'essere in qualche modo salvato e conservato all'umanità in un altro. Ma la filosofia ha il compito di presentare quel contenuto, facendo esso tutt'uno con la verità schietta, in modo puro, non mescolato, cioè in puri concetti astratti, e quindi senza quel veicolo, per la schiera in ogni tempo estremamente esigua di coloro che sono capaci di pensare. In ciò essa sta alle religioni come una linea retta sta a più linee curve che le corrano accanto, perché esprime *sensu proprio*, raggiunge cioè direttamente, ciò che quelle mostrano tra veli e raggiungono per vie traverse.

Se io ora volessi ancora, per chiarire con un esempio quanto detto da ultimo e per imitare insieme una moda filosofica del mio tempo, cercare magari di risolvere nei concetti fondamentali della mia filosofia il più profondo mistero del cristianesimo, quello cioè della trinità, ciò potrebbe avvenire, con le licenze consentite in tali interpretazioni, alla seguente maniera. Lo Spirito Santo è la decisa negazione della volontà di vivere; l'uomo, in cui essa si presenta *in concreto*, è il Figlio. Egli è identico alla volontà che afferma la vita e che produce in tal modo il fenomeno del nostro mondo intuitivo, ossia al Padre, in quanto cioè l'affermazione e la negazione sono atti opposti della stessa volontà, la cui capacità di compiere entrambe è l'unica vera libertà. Comunque ciò è da ritenere un mero *lusus ingenii*.

Prima di chiudere questo capitolo, voglio addurre alcune prove di ciò che nel § 68 del primo volume ho indicato con l'espressione Δεύτερος πλοῦς ossia della negazione della volontà prodotta dal proprio dolore, gravemente sentito, dunque non solo dal far proprio quello altrui e dalla conoscenza da esso mediata della nullità e tristezza della nostra esistenza. Che cosa avvenga nell'intimo dell'uomo in un'elevazione di tal genere e nel processo di purificazione da essa introdotto, si può renderlo comprensibile con ciò che ogni persona sensibile sperimenta nell'assistere a una tragedia, con cui quello è di natura affine. Cioè nel terzo e nel quarto atto, diciamo, una tale persona sarà dolorosamente impressionata e angosciata vedendo sempre più perturbata e minacciata la felicità dell'eroe; quando invece nel quinto atto questa crolla e si frantuma del tutto, quella persona avvertirà una certa elevazione dell'animo, che le procurerà una soddisfazione di specie infinitamente superiore a quella che le avrebbe potuto mai procurare la vista dell'eroe al colmo della felicità. Questa è poi, nei pallidi colori acquarello della simpatia, quale può essere suscitata da una ben consapevole illusione, la stessa cosa che ha luogo, con l'energia della realtà, nel sentimento del proprio destino, quando è la grave sventura a spingere infine l'uomo nel porto della totale rassegnazione. Su questo processo si fondano tutte le conversioni che trasformano completamente l'uomo, quali le ho descritte nel testo. Come una storia di conversione sorprendentemente simile a quella ivi narrata di Raimondo Lullo e inoltre memorabile per le conseguenze che ebbe, può trovare qui posto in poche parole quella dell'abate Rancé. La sua gioventù fu dedita ai piaceri e alla voluttà; egli ebbe infine una relazione passionale con una donna di Montbazon. Una sera che era andato a farle visita, trovò la sua stanza vuota, in disor-

dine e immersa nell'oscurità. Urtò qualcosa col piede: era la testa della donna, che era stata spiccata dal tronco, perché il cadavere di lei, che era morta improvvisamente, non sarebbe altrimenti entrato nella bara di piombo che si trovava lì accanto. Dopo aver superato uno sconfinato dolore, nel 1663 Rancé divenne infine il riformatore dell'ordine dei trappisti, che si era allora del tutto discostato dalla severità delle sue regole e in cui egli entrò subito. Esso fu da lui riportato a quella terribile grandezza di rinuncia, in cui sussiste ancora al presente a Latrappe e, come negazione della volontà metodicamente attuata, promossa con le più gravi privazioni e con un modo di vivere incredibilmente duro e penoso, riempie il visitatore di sacro orrore, dopo che già all'entrata lo ha commosso l'umiltà di questi veri monaci, i quali, consumati dai digiuni, dal freddo, dalle veglie, dalle preghiere e dai lavori, si inginocchiano davanti a lui, figlio del mondo e peccatore, per implorarne la benedizione. In Francia solo questo, di tutti gli ordini monastici, si è conservato perfettamente dopo tutti i rivolgimenti. Ciò è da attribuire alla profonda serietà, che in esso non può essere disconosciuta e che esclude ogni finalità secondaria. Esso non è stato neanche toccato dalla decadenza della religione, perché le sue radici affondano più addentro nella natura umana di una qualunque dottrina di fede positiva.

Ho ricordato nel testo che la grande e rapida trasformazione dell'intima essenza dell'uomo, qui presa in considerazione e finora del tutto trascurata dai filosofi, ha luogo con maggior frequenza quando l'uomo va incontro, in piena coscienza, a una morte violenta e certa, cioè nelle esecuzioni capitali. Ma per far vedere molto più chiaramente questo processo, non ritengo affatto disdicevole alla dignità della filosofia riportare le parole pronunziate da alcuni delinquenti prima dell'esecuzione,

quand'anche dovessi con ciò attirarmi derisione per il fatto di appellarmi a prediche di patibolo. Credo anzi veramente che il patibolo sia un luogo di rivelazioni affatto speciali e un osservatorio dal quale, all'uomo che vi conservi sensi lucidi, le prospettive sull'eternità si aprono spesso più ampiamente e si presentano più chiaramente che alla maggior parte dei filosofi intenti ai paragrafi della loro psicologia e teologia razionale. La seguente predica di patibolo tenne dunque, il 15 aprile 1837, a Gloucester, un certo Bartlett, che aveva ucciso sua suocera: «Inglesi, concittadini! Ho da dire solo pochissime parole; ma vi prego, tutti e ciascuno, di far penetrare queste poche parole profondamente nei vostri cuori, di serbarle nella memoria, non solo mentre assistete al presente, triste spettacolo, ma anche di portarle a casa e di ripeterle ai vostri figli e amici. Di ciò dunque vi supplico, come uno che sta per morire, come uno per cui è ora pronto lo strumento di morte. E queste poche parole sono: liberatevi dall'amore per questo mondo caduco e per le sue vane gioie: pensate meno ad esse e più al vostro Dio. Fatelo! Convertitevi, convertitevi! Giacché, siate sicuri, senza una profonda e autentica conversione, senza un ritorno al vostro Padre celeste, non potrete avere la minima speranza di raggiungere mai quei campi di beatitudine e quella terra di pace, a cui io ho ora la ferma fiducia di andare incontro a grandi passi» (dal *Times* del 18 aprile 1837). Ancora più notevoli sono le ultime parole pronunciate dal noto assassino Greenacre, che fu giustiziato a Londra il 1° maggio 1837. Il giornale inglese *The Post* ne riporta quanto segue, che è riprodotto anche nel *Galignani's Messenger* del 6 maggio 1837: «La mattina dell'esecuzione, un signore lo esortò a riporre la sua fiducia in Dio e a implorare il perdono grazie all'intercessione di Gesù Cristo. Greenacre replicò che implorare il perdono grazie all'intercessione di

Cristo era una questione d'opinione; egli, per parte sua, credeva che agli occhi dell'Essere Supremo un maomettano valesse quanto un cristiano e avesse altrettanto diritto alla beatitudine. Dacché era incarcerato, aveva rivolto la sua attenzione alle cose teologiche e si era formata la convinzione che il patibolo era un passaporto per il cielo». Proprio l'indifferenza qui messa in luce per le religioni positive, dà maggior peso a queste parole, dimostrando che alla base di esse non sta un'illusione fanatica, ma una propria conoscenza immediata. Ricorderò ancora il seguente episodio, che il *Galignani's Messenger* del 15 agosto 1837 riporta dal *Limerick Chronicle*: «Lunedì scorso Maria Cooney fu giustiziata per il terribile assassinio della signora Anna Anderson. Questa disgraziata era così profondamente compenetrata della grandezza del suo delitto, che baciò la corda che le veniva messa al collo, mentre invocava umilmente la grazia di Dio». E infine ancora questo. Il *Times* del 29 aprile 1845 riporta parecchie lettere, che Hocker, condannato per l'uccisione di Delarüe, scrisse il giorno prima dell'esecuzione. In una di esse egli dice: «Sono convinto che, se *il cuore naturale non viene spezzato* (*the natural heart be broken*) e rinnovato dalla grazia divina, per quanto nobile e amabile esso appaia al mondo, non potrà mai pensare all'eternità senza rabbrividire intimamente». Sono queste le suddette prospettive sull'eternità, che si aprono guardando da quell'osservatorio, e io mi son fatto tanto meno scrupolo di riportarle, in quanto anche Shakespeare dice:

out of these convertites
*There is much matter to be heard and learn'd.**

(*As you like it, last scene*)

* Da questi convertiti
c'è molto da ascoltare e da imparare.

Che anche il cristianesimo annetta al dolore come tale la qui lumeggiata forza purificatrice e santificatrice e invece al grande benessere un effetto opposto, lo ha dimostrato Strauss nella sua *Vita di Gesù* (vol. 1, parte 2, c. 6, §§ 72 e 74). Egli dice cioè che i macarismi del sermone della montagna hanno in Luca (6, 21) un altro senso che in Matteo (5, 3), perché solo questi, a μακάριοι οἱ πτωχοί, aggiunge τῷ πνεύματι e a πεινῶντες il supplemento τὴν δικαιοσύνην: in lui si parlerebbe cioè solo dei semplici e degli umili ecc., mentre in Luca dei poveri veri e propri, sicché qui il contrasto sarebbe quello tra il dolore presente e il benessere futuro. Tra gli ebioniti sarebbe un principio fondamentale che, chi prende la sua parte in *questo* tempo, rimane in quello futuro a mani vuote, e viceversa. Ai macarismi seguono pertanto in Luca altrettanti οὐαί, che vengono rivolti ai πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις e γελῶσι, in senso ebionitico. Nello stesso senso, egli dice a p. 604, sarebbe data la parabola (*Luca*, 16, 19) del ricco epulone e di Lazzaro, che assolutamente non narra del mal fatto di quello né del merito di questo, e a criterio della ricompensa futura non prende il bene fatto o il male commesso in questa vita, ma il male qui sofferto e il bene goduto, in senso ebionitico. «Una simile valutazione della povertà esteriore», continua Strauss, «attribuiscono a Gesù anche gli altri sinottici (*Matteo*, 19, 16; *Marco*, 10, 17; *Luca*, 18, 18), nel racconto del giovane ricco e nella gnome del cammello e della cruna dell'ago.»

Se si penetra a fondo in queste cose, si vede che finanche i passi più famosi del sermone della montagna contengono un'indicazione indiretta della povertà volontaria, e quindi della negazione della volontà di vivere. Giacché il precetto (*Matteo*, 5, 40 sgg.) di esaudire assolutamente tutte le richieste fatteci, di dare, a colui che vuol litigare con noi per la nostra tunica, in aggiunta an-

che il pallio ecc., e del pari (*ibid.* 6, 25-34) il precetto di sbarazzarci di tutte le preoccupazioni per il futuro, finanche per il giorno seguente, e di vivere così alla giornata, sono regole di vita la cui osservanza conduce immancabilmente alla povertà assoluta, e che perciò significano in maniera indiretta appunto ciò che Buddha comanda direttamente ai suoi seguaci, avendolo confermato con il suo stesso esempio: gettate via tutto e fatevi *bikshu*, cioè mendicanti. Ancor più chiaramente appare ciò nel punto di *Matteo* (10, 9-15) dove agli apostoli viene vietata ogni proprietà, anche delle scarpe e del bastone da viaggio, e viene loro imposto di mendicare. Questi precetti sono poi divenuti la base degli ordini mendicanti di San Francesco (*Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 3). Perciò dunque io dico che lo spirito della morale cristiana è identico a quello del brahmanesimo e del buddhismo. In conformità di tutta la qui esposta concezione, anche Meister Eckhart dice (*Opere*, vol. I, p. 492): «L'animale più veloce che vi porta alla perfezione è il dolore».

Capitolo 49

L'ORDINE DELLA SALVEZZA

C'è solo *un* errore innato, ed è quello di credere che noi esistiamo per essere felici. Esso è in noi innato perché coincide con la nostra stessa esistenza, e tutto il nostro essere altro non è che la sua parafrasi, e anzi il nostro corpo è il suo monogramma: se altro non siamo che volontà di vivere, la successiva soddisfazione di ogni nostro volere è poi ciò che si pensa col concetto di felicità.

Finché persistiamo in questo errore innato, venendo in esso addirittura rafforzati da dogmi ottimistici, il mondo ci appare pieno di contraddizioni. Giacché ad ogni passo, nel grande come nel piccolo, dobbiamo sperimentare che il mondo e la vita non sono fatti per nulla in modo da procurare una esistenza felice. Mentre dunque perciò chi non pensa si sente tormentato solo nella realtà, per colui che pensa alla pena della realtà si aggiunge ancora la perplessità teoretica del perché un mondo e una vita, che esistono proprio affinché si sia in essi felici, corrispondano così male al loro fine. Essa si sfoga a tutta prima con profondi sospiri come: «Ah, perché ci sono tante lacrime sotto la luna?» ecc.; ma in seguito vengono scrupoli inquietanti circa i presupposti di quei dogmi ottimistici preconcetti. Si può allora sempre tentare di rigettare la colpa della propria infelicità individuale ora sulle circostanze, ora sugli altri, ora sulla propria malasorte o anche inettitudine, come pure di ri-

conoscere che queste cose hanno tutte quante cospirato in tal senso; ciò non muta nulla nel risultato finale: si è fallito il vero scopo della vita, che consisterebbe appunto nell'esser felici; la considerazione della qual cosa, specialmente quando la vita percorre già la parabola discendente, riesce poi molto deprimente; perciò quasi tutti i volti senili recano l'espressione di ciò che si chiama in inglese *disappointment*. Ma inoltre fino ad allora ogni giorno della nostra vita ci ha già insegnato che le gioie e i piaceri, anche quando vengono conseguiti, sono in se stessi ingannevoli, non mantengono quel che promettono, non appagano il cuore, e che infine il loro possesso viene per lo meno amareggiato dai dispiaceri che li accompagnano o che scaturiscono da essi, mentre per contro i dolori e gli affanni si dimostrano realissimi e superano spesso ogni aspettativa. Così dunque in verità nella vita tutto è disposto in modo da farci uscire da quell'errore originario e da convincerci che lo scopo della nostra esistenza non è quello di essere felici. Anzi, se analizzata da presso e spregiudicatamente, la vita ci si presenta piuttosto come calcolata in tutto e per tutto perché noi *non* vi ci sentiamo felici, recando essa, in tutto il suo modo di essere, il carattere di qualcosa di cui ci dev'essere tolto il gusto, che ci dev'essere amareggiato, e da cui noi dobbiamo far ritorno come da un errore, perché il nostro cuore guarisca dalla brama di godere, anzi di vivere, e si disaffezioni al mondo. In questo senso sarebbe perciò più giusto riporre il fine della vita nel nostro male che nel nostro bene. Le considerazioni alla fine del capitolo precedente hanno infatti mostrato che, quanto più si soffre, tanto prima si raggiunge il vero fine della vita, e quanto più felicemente si vive, tanto più lontano esso viene respinto. A ciò corrisponde perfino la conclusione dell'ultima lettera di Seneca: *bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices*,

che sembra invero accennare a un influsso del cristianesimo. Anche il particolare effetto della tragedia si fonda in definitiva sul fatto che essa scuote quell'errore innato, raffigurando a vivo, con un grande e clamoroso esempio, la vanità delle aspirazioni umane e la nullità di tutta la nostra esistenza, e dischiudendo in tal modo il senso più profondo della vita, ragion per cui la tragedia viene riconosciuta come il genere poetico più elevato. Chi ora, per una via o per l'altra, è venuto via da quell'errore insito in noi *a priori*, da quel πρῶτον ψεῦδος della nostra esistenza, vedrà presto tutto in un'altra luce e troverà poi il mondo in armonia, se non col proprio desiderio, almeno con quello che ha potuto capire. Gli incidenti, di ogni specie e grandezza, anche se gli recheranno dolore, non lo stupiranno più, dato che egli avrà compreso che proprio dolore e affanno cooperano al vero fine della vita, quello di distogliere la volontà da essa. Ciò gli conferirà perfino, in tutto ciò che potrà accadere, una singolare calma, simile a quella con cui un malato, che fa una cura lunga e penosa, ne sopporta il dolore come un segno della sua efficacia. Molto chiaramente il dolore parla in tutta l'esistenza umana come la vera destinazione di essa. La vita è profondamente immersa in esso e non può sfuggirgli: il nostro ingresso nella vita avviene tra le lagrime, il suo corso è in fondo sempre tragico, e ancor più lo è l'uscita da essa. Non si può disconoscere in ciò una punta di intenzionalità. Di regola il destino attraversa la mente dell'uomo in modo radicale nel punto culminante dei suoi desideri e delle sue aspirazioni, per cui poi la sua vita prende una tendenza tragica, in virtù della quale essa diviene atta a liberarlo dalla brama, di cui ogni esistenza individuale è immagine, e a indurlo a dipartirsi dalla vita senza conservare dentro il desiderio di essa e delle sue gioie. La sofferenza è in realtà il processo di purificazione, attraverso il quale sol-

tanto, nella maggior parte dei casi, l'uomo viene salvato, cioè distolto dall'errore della volontà di vivere. Corrispondentemente, nei libri di edificazione cristiani si parla molto spesso della virtù salvifica della croce e del dolore, e molto appropriatamente la croce, uno strumento di dolore e non di azione, rappresenta in genere il simbolo della religione cristiana. Anzi, già il Qohelet, ancora ebraico, ma così filosofico, dice a ragione: «La tristezza è migliore del riso, perché la tristezza rende il cuore migliore» (7, 3). Con la denominazione di δεύτερος πλοῦς io ho presentato il dolore in certo senso come un surrogato della virtù e della santità; qui però devo profferire l'ardita parola che noi, tutto sommato, abbiamo più da sperare, per la nostra salvezza e redenzione, da ciò che patiamo che da ciò che facciamo. Proprio in questo senso molto bellamente dice Lamartine, nel suo *Hymne à la douleur*, parlando al dolore:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Se dunque già il dolore ha una tale forza salvifica, questa spetterà in grado ancora maggiore alla morte, temuta più di ogni dolore. In corrispondenza di ciò, davanti ad ogni morto si sente una riverenza affine a quella a cui ci obbliga la grande sofferenza, anzi ogni morte si presenta in certo senso come una specie di apoteosi o di consacrazione, per cui noi non consideriamo senza rispetto neanche il cadavere della persona più insignifi-

cante, e anzi, per strana che possa suonare in questo luogo l'osservazione, davanti a ogni cadavere si monta la guardia in armi. Il morire è certo da considerare il vero e proprio fine della vita: nel momento della morte viene deciso tutto ciò che dall'intero corso della vita era solo preparato e avviato. La morte è il risultato finale, il *résumé* della vita, ossia la somma tirata, che esprime in una volta sola tutto l'insegnamento, che la vita aveva dato isolatamente e a pezzi, e cioè questo, che tutto il conato, di cui la vita è manifestazione, era inutile, vano, contraddittorio, e che l'esserne uscito è una liberazione. Come tutta quanta la lenta vegetazione della pianta sta al frutto, che dà poi d'un colpo cento volte ciò che quella dava in modo graduale e frammentario, così la vita, con i suoi ostacoli, le sue speranze deluse, i suoi progetti frustrati e il suo perpetuo dolore, sta alla morte, che distrugge d'un colpo tutto, tutto ciò che l'uomo ha voluto, coronando così l'insegnamento che la vita gli aveva dato. La vita trascorsa, alla quale morendo si rivolge lo sguardo, ha su tutta la volontà, che si oggettiva in questa soccombente individualità, un effetto che è analogo a quello che un motivo esercita sull'agire dell'uomo: essa le dà cioè un nuovo indirizzo, che è quindi il risultato morale ed essenziale della vita. Proprio perché una morte *improvvisa* rende impossibile questo sguardo retrospettivo, la Chiesa la considera una sventura e istituisce preghiere per scongiurarla. Poiché tanto questo sguardo retrospettivo, quanto la chiara previsione della morte, in quanto condizionata dalla ragione, sono possibili solo all'uomo, non all'animale, e perciò anche solo l'uomo vuota davvero il calice della morte, l'umanità è il solo grado nel quale la volontà può rinnegare se stessa e distogliersi del tutto dalla vita. Alla volontà che non si rinnega ogni nascita conferisce un nuovo e diverso intelletto – finché essa non avrà ricono-

sciuto la vera natura della vita e in conseguenza di ciò non l'avrà rifiutata.

Nel decorso naturale, allo spegnersi della volontà viene incontro nella vecchiaia lo spegnersi del corpo. La brama di godimenti scompare facilmente con la capacità di provarli. Il motivo del volere più forte, il fuoco della volontà, l'istinto sessuale, si estingue per primo, dal che l'uomo viene riportato in uno stato, che è simile a quello di innocenza preesistente allo sviluppo del sistema genitale. Scompaiono le illusioni, che facevano vedere chimere come beni altamente desiderabili, e al loro posto subentra la conoscenza della nullità di tutti i beni terreni. L'egoismo viene scacciato dall'amore per i figli, per il quale l'uomo comincia già a vivere più nell'Io altrui che nel proprio, che presto non sarà più. Questo decorso è almeno quello desiderabile: è l'eutanasia della volontà. Nella speranza di esso, si ordina al brahmano, dopo che siano trascorsi gli anni migliori della vita, di abbandonare famiglia e beni e di condurre vita da eremita (*Manu*, vol. 6). Ma se, inversamente, l'avidità sopravvive alla capacità di godere e ci si rammarica ora di non aver colto nella vita certi piaceri particolari, invece di vedere la vacuità e nullità di essi tutti; e se poi al posto degli oggetti dei piaceri, ai quali il senso è morto, subentra ciò che tutti questi oggetti rappresenta astrattamente, il denaro, il quale suscita ora le stesse violente passioni che erano una volta risvegliate, più scusabilmente, dagli oggetti di effettivo godimento; e se dunque adesso, spentisi i sensi, si vuole un oggetto inanimato ma indistruttibile con brama ugualmente indistruttibile; o anche se, allo stesso modo, l'esistenza nell'opinione altrui subentra al posto dell'esistenza e dell'azione nel mondo reale, accendendo le stesse passioni – allora la volontà, nell'avarizia o nell'ambizione, si è sublimata e spiritualizzata, ma si è con ciò buttata anche nell'ultima

fortezza, in cui non l'assedia più se non la morte. Il fine dell'esistenza è mancato.

Tutte queste considerazioni forniscono una spiegazione più particolareggiata della purificazione, indicata nel capitolo precedente con l'espressione δεύτερος πλοῦς, della conversione della volontà e della redenzione, che vengono provocate dai dolori della vita e sono senza dubbio le più frequenti. Ché questa è la via di quei peccatori che noi tutti siamo. L'altra via, che, per mezzo della sola conoscenza e della successiva appropriazione dei dolori di un intero mondo, porta alla stessa meta, è la via stretta degli eletti, dei santi, e deve quindi considerarsi una rara eccezione. Senza quella prima via non ci sarebbe dunque per i più da sperare nessuna salvezza. Tuttavia noi ci rifiutiamo di metterci su di essa, adoperandoci anzi, con tutte le forze, per procurarci un'esistenza sicura e piacevole, con la quale incateniamo sempre più saldamente la nostra volontà alla vita. Inversamente agiscono gli asceti, i quali si fanno intenzionalmente la vita il più possibile povera, dura e priva di gioie, avendo di mira il loro vero ed ultimo bene. Ma per noi il destino e il corso delle cose provvedono meglio di noi stessi, in quanto fanno naufragare da ogni parte i nostri progetti per una vita beata, la cui stoltezza è già riconoscibile abbastanza dalla sua brevità, inconsistenza, vacuità e conclusione nell'amara morte; spargono spine su spine sulla nostra via e ci recano dappertutto incontro il salutare dolore, panacea dei nostri guai. E in effetti ciò che dà alla nostra vita il suo carattere singolare ed ambiguo è questo, che in essa si incrociano costantemente due scopi fondamentali, diametralmente opposti tra loro: quello della volontà individuale, rivolto a una felicità chimerica, in un'esistenza effimera, di sogno, illusoria, dove rispetto al passato felicità e infelicità sono indifferenti, mentre il presente si

trasforma ogni attimo in passato; e quello del destino, molto evidentemente rivolto alla distruzione della nostra felicità e pertanto alla mortificazione della nostra volontà e alla soppressione dell'illusione, che ci tiene stretti nei lacci di questo mondo.

L'opinione corrente, in specie protestante, che il fine della vita stia esclusivamente e immediatamente nelle virtù morali, ossia nell'esercizio della giustizia e dell'amore, rivela la sua insufficienza già per il fatto che tra gli uomini si incontra una tale miserabile scarsità di moralità effettiva e pura. Non voglio affatto parlare di alta virtù, di nobiltà d'animo, di magnanimità e di abnegazione, che difficilmente s'incontrano fuori che nei drammi e nei romanzi, ma solo di quelle virtù di cui si fa dovere a tutti. Chi è vecchio, ripensi a tutti coloro con cui ha avuto a che fare; quante persone anche solo realmente e veracemente *oneste* gli saranno mai capitate? Non erano di gran lunga i più, detto con tutta schiettezza, esattamente il contrario, a dispetto delle loro impudenti proteste al più lieve sospetto di una disonestà o anche solo di una menzogna? Non erano il basso interesse personale, la sconfinata sete di denaro, la ben celata marioleria, e inoltre la velenosa invidia e la diabolica gioia del male così universalmente dominanti da far accogliere con ammirazione anche la più piccola eccezione a ciò? E l'amore, con che frequenza si estende al di là del donare qualcosa di cui si può fare così facilmente a meno da non avvertirne mai la mancanza? E in tali tracce di moralità, così straordinariamente rare e deboli, dovrebbe stare l'intero scopo dell'esistenza? Se lo si pone invece nella totale conversione di questo nostro essere (che porta i cattivi frutti or ora detti) prodotta dal dolore, la cosa acquista rispetto e viene a concordare con ciò che effettivamente esiste. La vita si presenta allora come un processo di purificazione, di cui il dolore è il ranno puri-

ficatore. Compiuto che sia, il processo si lascia dietro come scoria l'immoralità e la cattiveria ad esso precedenti, subentrando ciò che dice il *Veda*: *finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt*. Si troverà in accordo con questa concezione la quindicesima predica, degnissima di essere letta, di Meister Eckhart.

Capitolo 50

EPIFILOSOFIA

A conclusione della mia esposizione possono trovare qui posto alcune considerazioni sulla mia stessa filosofia. Essa non si arroga, come è stato già detto, di spiegare l'esistenza del mondo nelle sue cause ultime; se ne sta, al contrario, ai fatti dell'esperienza esteriore e interiore, quali sono a tutti accessibili, dimostrandone il vero e intimo nesso, senza tuttavia spingersi propriamente al di là, alle cose ultraterrene e ai loro rapporti col mondo. Non fa dunque illazioni su ciò che esiste al di là di ogni esperienza possibile, ma fornisce solo l'interpretazione di quel che è dato nel mondo esterno e nell'autocoscienza, si accontenta dunque di comprendere l'essenza del mondo nella sua interna coerenza con se stessa. Essa è pertanto *immanente*, nel senso kantiano della parola. Ma appunto perciò lascia aperti ancora molti problemi, cioè perché le cose effettivamente dimostrate siano così e non diversamente ecc. Ma tutti questi problemi, o piuttosto le risposte ad essi, sono propriamente trascendenti, vale a dire non si possono pensare mediante le forme e funzioni del nostro intelletto, non vi stanno dentro: l'intelletto sta quindi ad essi come la nostra sensibilità sta ad eventuali qualità dei corpi per le quali non abbiamo sensi. Ci si può per esempio, dopo tutte le mie dissertazioni, ancora chiedere donde sia mai scaturita questa volontà, che è libera di affermarsi (e di essa co-

nosciamo il fenomeno, il mondo) o di negarsi (e di essa non conosciamo il fenomeno); quale sia la fatalità, sita al di là di ogni esperienza, che l'ha messa nell'alternativa altamente critica di manifestarsi come un mondo in cui regnano dolore e morte, o invece di negare la sua intima essenza; oppure che cosa l'abbia potuta indurre ad abbandonare la pace infinitamente preferibile del beato nulla. Una volontà individuale, si può aggiungere, può indursi alla propria rovina solo per un errore di scelta, quindi per colpa della conoscenza; ma la volontà in sé, come poté, prima di ogni esperienza, quand'era quindi ancora senza conoscenza, errare e cadere nella corruzione del suo stato attuale? Da dove viene in genere la grande disarmonia che compenetra questo mondo? Ci si può inoltre domandare fin dove arrivino, nell'essenza in sé del mondo, le radici dell'individualità; al che si potrebbe forse rispondere che esse arrivano fin là dove arriva l'affermazione della volontà di vivere, e che cessano dove subentra la negazione: giacché sono sorte con l'affermazione. Ma si potrebbe benissimo sollevare la questione: «Che cosa sarei io, se non fossi volontà di vivere?» e altre del genere. A tutte queste domande bisognerebbe innanzi tutto rispondere che l'espressione della forma più generale e costante del nostro intelletto è il *principio di ragione*, ma che appunto perciò questo trova applicazione solo al fenomeno, non all'essenza in sé delle cose; da esso soltanto dipende però ogni «perché» e ogni «donde». In conseguenza della filosofia kantiana, esso non è più una *aeterna veritas*, ma solo la forma, ossia la funzione del nostro intelletto, che è essenzialmente cerebrale, e in origine un mero strumento al servizio della nostra volontà, che esso quindi presuppone insieme a tutte le sue oggettivazioni. Ma alle sue forme è legato tutto il nostro conoscere e comprendere; conseguentemente dobbiamo concepire tutto nel tempo,

quindi come un prima o un dopo, poi come causa ed effetto, e così anche come sopra e sotto, come tutto e parti ecc., senza poter affatto uscire da questa sfera, in cui è racchiusa ogni possibilità del nostro conoscere. Ma queste forme non sono poi per nulla adeguate ai problemi qui sollevati, né sono in alcun modo appropriate e adatte a coglierne la soluzione, posto che fosse data. Perciò, noi urtiamo dappertutto col nostro intelletto, questo mero strumento della volontà, contro problemi irrisolvibili, come contro le pareti del nostro carcere. Inoltre, però, si può supporre almeno come probabile che, di tutte quelle cose di cui si domanda, non sia possibile nessuna conoscenza, non solo *per noi*, ma nessuna in assoluto, cioè mai e in nessun luogo; che cioè quei rapporti siano imperscrutabili non soltanto relativamente, ma assolutamente; che non solo non li conosca nessuno, ma anche che siano in sé inconoscibili, non entrando in genere nella forma della conoscenza. (Ciò corrisponde a quello che Scoto Eriugena dice, *de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit. Lib.* II.) Infatti la conoscibilità in genere, con la sua forma essenzialissima, e quindi sempre necessaria, di soggetto e oggetto, appartiene solo al *fenomeno*, non all'essenza in sé delle cose. Dove c'è conoscenza, cioè rappresentazione, ivi è anche solo fenomeno, e noi ci troviamo colà già nel campo del fenomeno; anzi, la conoscenza ci è in genere nota solo come un fenomeno cerebrale, e noi non solo non siamo autorizzati, ma non siamo neanche capaci, di pensarla in altro modo. Che cosa il mondo sia come mondo, si può capire: esso è fenomeno, e noi possiamo conoscere, immediatamente da noi stessi, in grazia dell'autocoscienza ben analizzata, quel che vi si manifesta; poi ancora si può, mediante questa chiave che ci fa penetrare nell'essenza del mondo, decifrare l'intero mondo fenomenico, nella sua connessione, come io credo di

aver fatto. Ma se abbandoniamo il mondo per rispondere alle suddette domande, abbandoniamo anche tutto il terreno sul quale soltanto è possibile non solo una concatenazione in base alla causa e all'effetto, ma la conoscenza stessa: allora tutto è *instabilis tellus, innabilis unda*. L'essenza delle cose prima o di là del mondo e quindi al di là della volontà, non è aperta a nessuna indagine, perché la conoscenza è essa stessa solo fenomeno, e trova quindi posto solo nel mondo, come il mondo solo in essa. L'intima essenza in sé delle cose non è un'essenza conoscente, un intelletto, bensì un essere privo di conoscenza: la conoscenza sopraggiunge solo come un accidente, un ausilio del fenomeno di quell'essenza, può dunque accoglierla in sé anche solo per quanto lo consente la sua natura, calcolata a tutt'altri fini (quelli della volontà individuale), perciò molto imperfettamente. Da ciò dipende che, dell'esistenza, essenza ed origine del mondo, non sia possibile una comprensione completa, che giunga fino in fondo e che soddisfi ogni esigenza. Tanto dei limiti della mia e di ogni filosofia.

L'ἓν καὶ πᾶν, cioè che l'intima essenza sia in tutte le cose assolutamente una e identica, la mia epoca lo aveva già visto e compreso, dopo che gli eleati, Scoto Eriugena, Giordano Bruno e Spinoza lo avevano diffusamente insegnato e Schelling aveva rinfrescato questa dottrina. Ma *che cosa* sia quest'uno e come esso giunga a presentarsi come il molteplice, è un problema la cui soluzione si trova solo nella mia filosofia. Si era del pari, fin dai tempi più antichi, riconosciuto l'uomo come microcosmo. Io ho rovesciato il principio e ho dimostrato che il mondo è un macroantropo, in quanto volontà e rappresentazione esauriscono l'essenza dell'uno come dell'altro. Ma è chiaramente più giusto insegnare a comprendere il mondo dall'uomo che non l'uomo dal mondo: perché con ciò che è dato immediatamente, cioè con

l'autocoscienza, si deve spiegare ciò che è dato mediatamente, ossia ciò che è dato dall'intuizione esterna, e non viceversa.

Con i *panteisti* ho dunque in comune sì quell'ἓν καὶ πᾶν, ma non il πᾶν θεός, perché io non vado al di là dell'esperienza (presa nel senso più ampio) e ancor meno mi metto in contrasto con i dati in nostro possesso. Scoto Eriugena dice, con piena coerenza nel senso del panteismo, che ogni fenomeno è una teofania; ma allora questo concetto dev'essere applicato anche ai fenomeni terribili e orripilanti: belle teofanie! Ciò che inoltre mi distingue dai panteisti è principalmente quanto segue. 1) Che il loro θεός, è una x, una grandezza incognita, mentre la *volontà* è, tra tutte le cose possibili, quella a noi più esattamente nota, la sola data in maniera immediata, quindi l'unica adatta a spiegare le altre. Che dappertutto si deve spiegare l'ignoto col noto, e non viceversa. 2) Che il loro θεός si manifesta *animi causa*, per dispiegare la sua magnificenza, o addirittura per farsi ammirare. Prescindendo dalla vanità qui attribuitagli, essi vengono messi da ciò nella necessità di dover negare con sofismi i colossali mali del mondo; ma il mondo rimane in terribile e stridente contrasto con tale fantasticata eccellenza. Per me invece la *volontà* giunge con la sua oggettivazione, comunque riesca, alla conoscenza di sé, per la quale diviene possibile la sua soppressione, conversione, redenzione. Conformemente, anche solo in me l'etica ha un fondamento sicuro e viene attuata completamente, in armonia con le religioni sublimi e profondamente pensate, cioè il brahmanesimo, il buddhismo e il cristianesimo, e non solo con l'ebraismo e l'islamismo. Anche la metafisica del bello riceve piena luce solo in seguito alle mie massime, e non ha più bisogno di rifugiarsi dietro vuote parole. In me soltanto i mali del mondo vengono onestamente ammessi in tutta la loro

grandezza; essi lo possono, perché la risposta alla questione circa la loro origine coincide con la risposta alla questione circa l'origine del mondo. Invece in tutti gli altri sistemi, essendo essi tutti quanti ottimistici, la questione dell'origine del male è la malattia inguaribile, che sempre di nuovo prorompe, e della quale affetti essi si trascinano fra palliativi e unguenti magici. 3) Che io muovo dall'esperienza e dall'autocoscienza naturale data a tutti, e arrivo alla volontà come sola cosa metafisica; che seguo cioè il cammino ascendente, analitico. I panteisti fanno invece, inversamente, quello discendente, quello sintetico: partono dal loro θεός, che implorano o minacciano, anche se talvolta sotto il nome di *substantia* o di assoluto, e questa entità completamente sconosciuta deve poi spiegare ogni cosa più conosciuta. 4) Che per me il mondo non esaurisce ogni possibilità dell'essere e che in questa rimane ancora molto spazio per ciò che noi indichiamo solo negativamente come la negazione della volontà di vivere. Invece il panteismo è essenzialmente ottimismo; ma se il mondo è il meglio, bisogna allora accontentarsene. 5) Che per i panteisti il mondo intuitivo, cioè il mondo come rappresentazione, è appunto una manifestazione intenzionale del Dio che lo abita, il che non contiene nessuna vera spiegazione del suo prodursi, ma abbisogna esso stesso di una spiegazione; per me invece il mondo come rappresentazione si trova solo *per accidens*, essendo innanzi tutto l'intelletto, con la sua intuizione esterna, solo il *medium* dei motivi per i fenomeni di volontà più perfetti, il quale si potenzia gradualmente fino a giungere a quell'oggettività di intuizione, in cui sussiste il mondo. In questo senso, del suo sorgere, come oggetto intuitivo, si dà realmente conto, e non, come in quelli, mediante finzioni insostenibili.

Poiché, in seguito alla critica kantiana di ogni teolo-

gia speculativa, i filosofanti di Germania si ributtarono quasi tutti su Spinoza, sicché tutta la serie di tentativi falliti, nota sotto il nome di filosofia postkantiana, non è altro che *spinozismo* racconciato senza gusto, ravvolto in ogni genere di discorsi incomprensibili e ancora altrimenti deformato; voglio, dopo aver mostrato il rapporto in cui la mia dottrina sta con il panteismo in generale, indicare ancora il rapporto in cui essa sta con lo *spinozismo* in particolare. A questo dunque essa sta come il Nuovo Testamento sta all'Antico. Quello che cioè l'Antico Testamento ha in comune con il Nuovo è lo stesso Dio-creatore. Analogamente, per me, come per Spinoza, il mondo esiste per sua forza interna e ad opera di se stesso. Ma in Spinoza la sua *substantia aeterna*, l'intima essenza del mondo, a cui egli dà perfino il titolo di *Deus*, anche in base al suo carattere morale e al suo valore, è Geova, il Dio-creatore, che applaude alla sua creazione e trova che tutto è riuscito magnificamente, πάντα καλὰ λίαν. Spinoza non gli ha tolto che la personalità. Anche per lui dunque il mondo e tutto quel che è in esso è eccellentissimo e come dev'essere, per cui l'uomo non ha da far altro che *vivere, agere, suum esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi* (*Eth.* IV, *pr.* 67): egli si deve appunto rallegrare della sua vita, finché dura, in tutto secondo Qohelet, 9, 7-10. Insomma è ottimismo. Perciò il lato etico è debole, come nell'Antico Testamento, anzi è addirittura falso e in parte tale da suscitare indignazione.* Per me invece la volontà o essenza intima del mondo non è affatto Geova, ma è per così di-

* *Unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet. Tract. pol.*, c. 2, § 8. *Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Ibid.* § 12. *Uniuscujusque jus potentia ejus definitur. Eth.*, IV, *pr.* 37, *schol.* 1. In particolare il capitolo sedicesimo del *Tractatus theologico-politicus* è il vero compendio dell'immoralità della filosofia spinoziana.

re il Salvatore crocifisso, oppure il ladrone crocifisso, a seconda di come essa si decida; di conseguenza la mia etica concorda anche quasi in tutto con quella cristiana e fin nelle sue più alte tendenze, come non meno con quella del brahmanesimo e del buddhismo. Spinoza non poté invece liberarsi dell'Ebreo che era in lui: *quo semel est imbuta recens servabit odorem*. Del tutto ebraica e per giunta in unione col panteismo, assurdo e orribile insieme, è il suo disprezzo per gli animali, che anch'egli dichiara privi di diritto, come semplici cose fatte per il nostro uso: *Eth.*, IV, *appendix*, c. 27. Con tutto ciò Spinoza rimane un uomo grandissimo. Ma per apprezzare giustamente il suo valore, bisogna tener presente il suo rapporto con Cartesio. Questi aveva separato nettamente la natura in spirito e materia, cioè in sostanza pensante e sostanza estesa, ponendo così appunto Dio e mondo in patente contrasto tra loro; anche Spinoza, finché fu cartesiano, insegnò tutto questo, nei suoi *Cogitata metaphysica*, c. 12, nell'anno 1665. Solo nei suoi ultimi anni scorse la fondamentale falsità di questo duplice dualismo, e conseguentemente la sua filosofia consiste principalmente nell'avere indirettamente eliminato quelle due contrapposizioni, alla qual cosa egli comunque, in parte per non offendere il suo maestro, in parte per suscitare meno scandalo, diede aspetto positivo, mediante una forma strettamente dogmatica, sebbene il contenuto fosse principalmente negativo. Solo questo senso negativo ha anche la sua identificazione del mondo con Dio. Giacché chiamare il mondo Dio non significa spiegarlo: esso rimane un enigma sotto questo nome come sotto l'altro. Ma queste due verità negative avevano valore per il loro tempo, come per ogni tempo in cui ci siano ancora cartesiani consapevoli o inconsapevoli. Con tutti i filosofi prima di Locke, egli ha in comune il grande errore di partire da concetti senza averne prima in-

dagata l'origine, come ivi sono sostanza, causa ecc., che poi ricevono, in virtù di tale procedimento, un valore troppo esteso. Coloro che, nei tempi più recenti, non vollero convertirsi al neospinozismo tornato in auge, ne furono trattenuti principalmente, come per esempio Jacobi, dallo spauracchio del *fatalismo*. Con questo cioè è da intendere ogni dottrina che faccia risalire l'esistenza del mondo, e insieme la posizione critica del genere umano su di esso, a una qualche necessità assoluta, cioè non ulteriormente spiegabile. Quelli invece credevano che tutto ciò che importava fosse di far derivare il mondo dal libero atto di volontà di un essere che stesse fuori di esso, come se fosse certo in anticipo quale delle due cose fosse più giusta o anche solo migliore per noi. Ma in particolare si presuppone al riguardo il *non datur tertium*, e pertanto ogni filosofia ha finora tenuto l'una o l'altra via. Io sono stato il primo a discostarmene, ponendo realmente il *tertium*: l'atto di volontà, da cui il mondo scaturisce, è il nostro proprio. Esso è libero: perché il principio di ragione, da cui soltanto riceve significato ogni necessità, è solo la forma del suo fenomeno. Appunto perciò quest'ultimo è, una volta esistente, sempre necessario nel suo corso; solo in seguito a ciò noi possiamo riconoscere da esso la natura di quell'atto di volontà e in base a ciò volere *eventualiter* in altro modo.